

BEITRÄGE ZU FRIEDRICH NIETZSCHE

FLORIAN HÄUBI

# SCHAM UND WÜRDE

*Eine thematische Untersuchung zu Nietzsches  
„Jenseits von Gut und Böse“*

SCHWABE VERLAG



**Beiträge zu Friedrich Nietzsche**

**Quellen, Studien und Texte  
zu Leben, Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches**

**Andreas Urs Sommer (Hg.)**

**Band 21**

**Florian Häubi**

# **Scham und Würde**

**Eine thematische Untersuchung zu Nietzsches  
„Jenseits von Gut und Böse“**

**Schwabe Verlag**

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz. Genehmigt von der Philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Jean-Claude Wolf und Herman Siemens. Freiburg, den 7. Mai 2018. Prof. Dr. Bernadette Charlier, Dekanin.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Erschienen 2019 im Schwabe Verlag Basel

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpf

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3973-2

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4014-1

DOI 10.24894/978-3-7965-4014-1

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)

[www.schwabeverlag.ch](http://www.schwabeverlag.ch)

*Für S.*

Oh meine Freunde! So spricht der Erkennende:  
Scham, Scham, Scham – das ist die Geschichte des Menschen!  
(*Also sprach Zarathustra, Von den Mitleidigen*)



# Inhalt

<b>Dank</b> .....	9
<b>Siglen und Verweise</b> .....	11
<b>Einleitung: Scham und Würde</b> .....	13
<b>I Scham jenseits von Gut und Böse</b> .....	19
I.1 Das Pathos von Nietzsches Ethik .....	23
I.1.1 Zur Struktur des IX. Hauptstücks .....	23
I.1.2 <i>Aidos</i> , Scham und Ehrfurcht .....	26
I.1.3 „Pathos der Distanz“ und „Instinkt der Ehrfurcht“: JGB 257 und JGB 263 .....	33
I.1.4 Ehrfurcht unter Gleichen und Gleichberechtigten: JGB 265	41
I.1.5 Die „Ehrfurcht vor sich“: JGB 287 .....	43
I.2 Nietzsches Ethik der Ehre .....	47
I.3 <i>Aidos</i> und die Tugendethik .....	62
I.3.1 Die Frage nach dem Wesen der Tugenden .....	67
I.3.2 <i>Aidos</i> , virtù und Nietzsches expressivistische Tugendauffassung .....	80
I.4 Zusammenfassung .....	116
<b>II Scham jenseits von Wahrheit und Falschheit</b> .....	119
II.1 Scham, Wahrheit, Weib: JGB Vorrede .....	123
II.2 Der Gentilhomme als vornehmer Philosoph .....	131
II.3 Erkenntnis zwischen Scham und Schamlosigkeit .....	162



II.3.1	Zur Struktur des VII. Hauptstücks .....	167
II.3.2	Immoralismus und die Tugend der Redlichkeit: JGB 226–230 .....	170
II.3.3	Scham und Parrhesia: JGB 231–239 .....	193
II.4	Zusammenfassung .....	204
	<b>Schlussbetrachtungen: Scham und Würde .....</b>	<b>207</b>
	<b>Bibliographie .....</b>	<b>213</b>
a)	Primärtexte und Quellen .....	213
b)	Sekundärliteratur .....	214

## Dank

Ich bin denjenigen zu grossem Dank verpflichtet, die diese Arbeit unterstützt und begleitet haben.

Prof. em. Dr. Jean-Claude Wolf und Dr. Isabelle Wienand förderten meine philosophische Arbeit von Beginn an und trugen mit ihrer scharfsinnigen Kritik zur Klärung meiner Positionen und Thesen bei.

Mein Dank gilt auch der Nietzsche Research Group (Nijmegen/Leiden), insbesondere Prof. em. Dr. Paul van Tongeren und Dr. Herman Siemens. Die Teilnahme an den Nietzsche-Seminaren waren jeweils ein grosser Gewinn für mich und haben meine Nietzscheforschungen wesentlich beeinflusst.

Reto Jörg danke ich für die Durchsicht des Manuskripts und Barbara Jenzer für die freundschaftlichen Gespräche. Ohne die Unterstützung meiner Eltern wäre diese Arbeit nicht entstanden. Ihnen gebührt mein grösster Dank.



# Siglen und Verweise

Verweise auf Nietzsches Werke erfolgen wie folgt: [Werkkürzel] [Textkürzel oder Textnummer] [ggf. Abschnittnummer]; [KSA-Bandnummer], [Seitenzahl]. Zum Beispiel: JGB 287; KSA 5, 232.

Nachlassfragmente werden wie folgt angegeben: [Werkkürzel] [Jahr], [Textnummer]; [KSA-Bandnummer], [Seitenzahl]. Zum Beispiel: NL 1883, 7[161]; KSA 10, 295.

Auf Quellen und weitere Literatur wird i.Allg. mit Autor, Jahres- und Seitenzahl verwiesen. Die vollständigen Angaben finden sich in der Bibliographie.

Aus KSA zitierte Texte werden mit den folgenden Siglen angegeben:

AC	<i>Der Antichrist</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
FW	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i>
GD	<i>Götzen-Dämmerung</i>
GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i>
HL	<i>Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben</i>
JGB	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>
M	<i>Morgenröthe</i>
MA I	<i>Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band</i>
MA II	<i>Menschliches, Allzumenschliches. Zweiter Band</i>
NL	<i>Nachgelassene Fragmente (KSA 7–13)</i>
VM	<i>Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche</i>
WB	<i>Richard Wagner in Bayreuth</i>
WS	<i>Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten</i>
Z	<i>Also sprach Zarathustra</i>



## Einleitung: Scham und Würde

Nietzsches Denken kreist um die von Max Scheler nach der Jahrhundertwende konstatierte „Selbstproblematik des Menschen“. Die dem Menschen zu Bewusstsein gekommene, problematische Stellung im Kosmos, die aus dem Verlust einer einheitlichen Idee vom Menschen hervorgeht, verbindet sich für Scheler zugleich mit einer dem Menschen neu gestellten Aufgabe:

In dem Augenblick, da der Mensch sich eingestanden hat, dass er weniger als je ein strenges Wissen habe von dem, was er sei, und ihn keine Möglichkeit der Antwort auf diese Frage mehr schreckt, scheint auch der neue *Mut der Wahrhaftigkeit* in ihn eingekehrt zu sein, diese Wesensfrage ohne die bisher übliche ganz-, halb- oder viertelsbewusste Bindung an eine theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Tradition in neuer Weise aufzuwerfen und – gleichzeitig auf der Grundlage der gewaltigen Schätze des Einzelwissens, welche die verschiedenen Wissenschaften vom Menschen erarbeitet haben – eine neue Form seines Selbstbewusstseins und seiner Selbstanschauung zu entwickeln.<sup>1</sup>

Schelers Beobachtungen zur bedenklichen Situation des gegenwärtigen Menschen und sein Blick auf neue Horizonte des menschlichen Selbstverständnisses stehen in bemerkenswerter Nähe zu Nietzsches Philosophie. Allerdings gibt es auch einen beträchtlichen Unterschied. Die Frage nach dem Wesen des Menschen, dem Mut zur Wahrhaftigkeit und neuer Möglichkeiten eines menschlichen Selbstbildnisses sind bei Nietzsche in unentwirrbarer Weise miteinander verflochten. So ist es gerade die Wahrhaftigkeit, die dem Menschen das Eingeständnis abverlangt, dass er sich seiner selbst nicht mehr gewiss sein kann. Für Nietzsche sind die metaphysischen Orientierungspunkte und Fixierungen des menschlichen Selbstbewusstseins als Vorurteile

---

1 Scheler (1976), 11.

und Irrtümer unter Generalverdacht geraten und die für ewig gehaltenen Werte, aus denen der Mensch den Glauben an seine Würde bezog, sind unglaubwürdig geworden. Dort, wo Scheler zu einer Neubesinnung des Menschen aufruft und die Frage nach der metaphysischen Sonderstellung des Menschen erörtert, diagnostiziert Nietzsche den Nihilismus. Und dort, wo Scheler im neu erwachten „Mut der Wahrhaftigkeit“ den Weg zur wahren menschlichen Bestimmung und seiner Würde sieht, erkennt Nietzsche die Verstrickung des Willens zur Wahrheit in die Moral. Die Selbstproblematik des Menschen stellt sich für Nietzsche als ein Werteverlust dar, insofern die Selbstgewissheit des Menschen in seine Würdigkeit auf Werten basierte, die fragwürdig geworden sind und ihre Glaubwürdigkeit eingebüsst haben. Diesen Verstrickungen und den Möglichkeiten zur (Re-)Habilitierung des Menschen ging Nietzsche, wenn auch unter jeweils anderen Vorzeichen, Zeit seines Schaffens nach. Zur Beschreibung und Veranschaulichung des düsteren Zustandes des Menschen in der Welt, in dessen Nähe der Nihilismus als „unheimlichster aller Gäste“ lauert, wählt Nietzsche dabei eine reiche Anzahl von quasi-apokalyptischen Bildern, die zugleich die Frage nach den Möglichkeiten einer Ermächtigung des Menschen zu seiner Selbsterlösung aufwerfen.

Mit einiger Freiheit kann man Nietzsches geschichtsphilosophisches Denken als eine säkularisierte Variante des Sündenfalls deuten, wobei verschiedene Elemente der Korruption und Dekadenz sowie deren Bedingungen und Herkunft untersucht werden. Die Anspielung auf den Sündenfallmythos legt hier eine Assoziation zur Scham nahe und in der Tat erscheint bei Nietzsche das Verhängnis des Menschen als eine Geschichte der Scham. Die Scham des Menschen vor dem Menschen geht für Nietzsche dabei hauptsächlich mit dessen „Verzärtlichung und Vermoralisierung“ einher. Die Domestikation durch die Moral, die dem Menschen eine Scham zur Hemmung seiner natürlichen Neigungen und Triebe anzüchtete, führte dazu, dass er sich schliesslich seiner ganzen instinktgeleiteten Natürlichkeit zu schämen lernte. Die Scham des Menschen vor dem Menschen besagt, dass sich der Mensch seiner selbst als Leib und als Teil der Natur schämt. Die Selbstverkleinerung der Moderne erhebt die Scham zum bestimmenden Grundgefühl des Menschen angesichts seiner eigenen Unwürdigkeit. Nietzsche sieht aber auch, dass ein von der Moral angesichts der eigenen sündhaften Verfehlungen habitualisiertes Scham-Bewusstsein sich letztlich gegen sich selbst, gegen die Moralität kehrt. Die Stufenbewegung dieses schambestimmten Bewusst-

seins deckt sich in gewisser Weise mit Nietzsches Schlagwort der „Umwertung“ und seinem Immoralismus.

Der Titel „Jenseits von Gut und Böse“, der als eine Formel für diesen Immoralismus gesehen werden kann, deutet eine Stellung ausserhalb der Moral oder zumindest eine Stellung ausserhalb einer Moral von Gut und Böse an. Dies, so meint Nietzsche, erlaubt einen freien Blick auf die Selbstverachtung und Selbstherabsetzung des modernen Menschen und einen tapferen Ausblick auf einen möglichen Gegenentwurf zur modernen Selbstverkleinerung. Den Versuch einer Neubestimmung des Selbstverhältnisses des Menschen zu sich selbst, das nicht durch die Binarität von Gut und Böse und die Scham vor dem Menschen bestimmt ist, unternimmt Nietzsche anhand des Begriffs der Vornehmheit. In der Frage nach der Vornehmheit in Verbindung mit der Erhöhung des Menschen und seiner fortgesetzten Selbstüberwindung lässt sich zunächst ein versuchendes und experimentelles Gegenkonzept zur Selbstverkleinerung des Menschen sehen. Als Inbegriff für Vornehmheit gebraucht Nietzsche den Ausdruck „Pathos der Distanz“ und es wird sich zeigen, dass dieses Pathos sich mit den Phänomenen der Scham und Ehrfurcht näher fassen und bestimmen lässt. Der Vornehme ist ohne jene Scham vor dem Menschen, welche die Selbstverkleinerung der Moderne auszeichnet, zugleich aber durch eine ehrfürchtige Scham und einen „Instinkt der Ehrfurcht“ bestimmt. Die Scham als ein Gefühl und Erleben der eigenen Insuffizienz, des Mangels und des Makels angesichts eines Ideals und die Scham als respektvolle Distanzwahrung in der Begegnung mit etwas zu Behütendem oder etwas, das Achtung gebietet, sind die beiden allgemeinen Formen des Schamphänomens innerhalb derer sich Nietzsches Denken bewegt. Es wird gezeigt, dass Scham und Ehrfurcht bei Nietzsche sowohl in Bezug auf die Moral als auch in Bezug auf Wahrheit und Erkenntnis sich in einer Spannung zwischen schändlicher Scham und deren Überwindung einerseits und zwischen schändlicher Schamlosigkeit und vornehmer Ehrfurcht andererseits bewegen. Diesen konfliktreichen Befund näher zu problematisieren und zu untersuchen ist das Ziel der vorliegenden Arbeit zu Jenseits von Gut und Böse.

Die Begrenzung auf ein bestimmtes Werk gründet in der Überzeugung, dass Nietzsches publizierte Bücher eine Autorität haben, die durch das thematische Interesse des Interpreten nicht voreilig und leichtfertig ignoriert werden sollte. Damit stellt sich diese Untersuchung in die Nähe einer gewis-



sen Methodik innerhalb der Nietzscheforschung, die sich in den letzten Jahrzehnten herausgebildet hat und die sich durch verschiedene Elemente einer philologischen Exegese auszeichnet. Dazu gehört erstens die Quellenforschung, die einen besonderen Fokus auf die in Nietzsches Bibliothek enthaltenen Werke und Autoren legt und sich darum bemüht, Nietzsches Einflüsse offenzulegen. Zu nennen sind zweitens lexikalische und semasiologische Arbeiten, wozu vor allem die in den letzten Jahren entstandenen Nietzsche-Handbücher und das Nietzsche-Wörterbuch zu zählen sind und die von der Ansicht geleitet werden, dass gerade hinsichtlich des Umgangs mit Nietzsches Vokabular, grösste Sorgfalt geboten ist. Und schliesslich hat sich innerhalb der Nietzscheforschung ein Paradigma ausgebildet, das unter der Bezeichnung „kontextuelle Interpretation“ und dem Imperativ „Zurück zum Buch!“ zusammengefasst werden kann. Sämtliche dieser Arbeiten verstehen sich nicht zuletzt als einen Beitrag zur „Disziplinierung der Nietzsche-Forschung“ und als eine Reaktion auf andere Lektürepradigmen des 20. Jahrhunderts. Im Rahmen dieser Methodik versteht sich die vorliegende Arbeit als eine thematische Untersuchung zu Jenseits von Gut und Böse. Entsprechend liegt der Fokus auf der Auslegung einzelner, für den thematischen Schwerpunkt der Arbeit relevanter Abschnitte, die in ihren jeweiligen Kontext eingebettet werden.<sup>2</sup> Zu diesem Kontext gehören vornehmlich die Vorarbeiten und Vorstufen im Nachlass sowie Anmerkungen zur Struktur des jeweiligen Hauptstücks. Im Sinne einer erweiterten Kontextualisierung ist die ungewöhnlich reiche Zahl an Fussnoten zu verstehen. Dort, wo sie nicht der Quellenangabe dienen, verweisen sie auf Vorstufen des interpretierten Abschnitts oder enthalten Erläuterungen, die zwar zur Klärung der Betrachtungen beitragen, aber sich nicht in den Fliesstext integrieren liessen. Oberstes Anliegen war es, dass den Ausführungen im Haupttext auch ohne Konsultation der Ergänzungen gefolgt werden kann. Einer weiteren Anmerkung bedarf auch der Einbezug anderer publizierter Schriften. Mit Ausnahme einiger weniger Abschnitte des im Anschluss an die Publikation von Jenseits von Gut und Böse verfassten fünften Buches von Die fröhliche Wissenschaft und

---

2 Im Folgenden wird der Begriff „Abschnitt“ an Stelle von „Aphorismus“ zur Bezeichnung der nummerierten Textteile in *Jenseits von Gut und Böse* verwendet. Siehe Sommer (2016), 25 f.

der Retraktation in *Ecce homo* wird nur auf Also sprach Zarathustra und *Zur Genealogie der Moral* Bezug genommen.<sup>3</sup> In Bezug auf die beiden letztgenannten Schriften legen Nietzsches Selbstzeugnisse eine enge Verbindung zu *Jenseits von Gut und Böse* nahe.<sup>4</sup>

Zugleich versteht sich die vorliegende Arbeit als eine Interpretation von *Jenseits von Gut und Böse*, insofern sie anhand von Scham und Ehrfurcht zwei Aspekte – Moral und Erkenntnis – von Nietzsches Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse* beleuchtet. Dabei wird wie folgt vorgegangen. Im ersten Kapitel „Scham jenseits von Gut und Böse“ wird gefragt, wie der Typus des Vornehmen innerhalb von Nietzsches Immoralismus näher zu fassen ist. Es wird gezeigt, dass der griechische Begriff *aidos* qua Scham und Ehrfurcht ein wesentliches Element von Nietzsches Frage nach der Vornehmheit im neunten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* bildet. Nietzsche prägt dafür den Ausdruck „Pathos der Distanz“ und greift damit auf altgriechische, homerische Ehrvorstellungen zurück, die er, transformiert, für die heutige Frage nach der Vornehmheit wiedergewinnt. Ausgehend von diesen Ausführungen wird danach gefragt, ob und in welcher Weise sich Nietzsche in die Tradition der Tugendethik einreicht. Anschliessend wird im zweiten Kapitel „Scham jenseits von Wahrheit und Falschheit“ zunächst gezeigt, dass *Jenseits von Gut und Böse* als „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ eine Konzeption eines vornehmen, zukünftigen Philosophen und Philosophierens entwirft, die aufgrund ihrer Stellung jenseits der geglaubten Wertgegensätze von wahr und falsch durch Scham und Ehrfurcht bestimmt sind. Der vornehme Philosoph wird damit als ein Gegenideal zur Schamlosigkeit der modernen Gelehrten und Denker verstanden, der die Erkenntnis hemmende Scham überwunden hat. Der letzte Teil des zweiten Kapitels schliesst mit einer Interpretation des siebten Hauptstücks, wobei der Frage nachgegangen wird, wo sich innerhalb der vorangegangenen Gegenüberstellung die sogenannten

---

3 Die Bezeichnung „Retraktation“ verwendet Sommer (2013), 342, um damit die von Nietzsche in *Ecce homo* auf sein bisheriges Schaffen gehaltene Rückschau zu bezeichnen.

4 In NL 1886/87, 6[4]; KSA 12, 234 bezeichnet Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* als „eine Art vorläufiges Glossarium“ zum Zarathustra und hält im Druckmanuskript auf der Rückseite des Titelblatts von *Zur Genealogie der Moral* fest, dieses sei „[d]em letztveröffentlichten *Jenseits von Gut und Böse*‘ zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben“. Siehe KSA 14, 377.

„freien Geister“, denen sich Nietzsche selber zuzurechnen scheint, verorten lassen. Die beiden Kapitel „Scham jenseits von Gut und Böse“ und „Scham jenseits von Wahrheit und Falschheit“ führen zur neuaufzugreifenden Leitfrage dieser Arbeit über, wie eine Rehabilitierung der menschlichen Würde nach der durchdachten Selbstproblematik des Menschen neu angedacht werden kann.

# I Scham jenseits von Gut und Böse

Ziel dieses Kapitels ist es, zu zeigen, inwiefern sich die Schamthematik innerhalb von Nietzsches Moral- und Kulturkritik einerseits und seinem Ideal der Vornehmheit andererseits situieren lässt. Nietzsche kritisiert nicht nur unterschiedliche moralische Theorien, sondern die Moral an sich. Darüber hinaus scheint Nietzsches Moralkritik eingebettet in eine umfassende Kulturkritik, die sich hauptsächlich auf die christlich geprägte Moderne konzentriert. Eine angemessene Deutung von Nietzsches affirmativer Philosophie lässt sich allein vor dem Hintergrund seiner Kritik an der modernen Kultur, der Moral und den unterschiedlichen Typen von Moral geben.

Wenn es im Folgenden um eine nähere Charakterisierung von Nietzsches affirmativer Philosophie geht, so wird davon ausgegangen, dass es drei Ebenen zu unterscheiden gilt: Kritik, Aufgabe und Ideal. Es ist wesentlich, diese drei Ebenen zu unterscheiden, da ansonsten die Gefahr besteht, Nietzsche selbst mit dem von ihm umrissenen und in Aussicht gestellten Ideal zu verwechseln. Nietzsche situiert sich selbst noch innerhalb einer Moderne, die er kritisiert und sieht sich inmitten eines historischen Übergangs; oder, noch schärfer formuliert: In und mit ihm vollzieht sich überhaupt erst dieser Übergang. Dieses Kapitel beschränkt sich auf eine Gegenüberstellung von Kritik und Ideal, wie sie insbesondere in *Ecce homo* deutlich wird, wo Nietzsche in der Retraktation von *Jenseits von Gut und Böse* schreibt:

Dies Buch (1886) ist in allem Wesentlichen eine *Kritik der Modernität*, die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die moderne Politik nicht ausgeschlossen, nebst Fingerzeigen zu einem Gegensatz-Typus, der so wenig modern als möglich ist, einem vornehmen, einem jasagenden Typus.<sup>5</sup>

---

5 EH JGB 2; KSA 6, 350.

Auf Nietzsches „Kritik der Modernität“ und nähere Bestimmung des „Gegensatz-Typus“ wird später noch einzugehen sein. Doch vorab gilt es zu klären, ob und in welchem Sinne man bei Nietzsche von einer Ethik sprechen kann. Dies lässt sich erörtern, indem man nach Nietzsches Immoralismus fragt und damit zugleich nach dem Titel „Jenseits von Gut und Böse“. Am Ende der ersten Abhandlung in *Zur Genealogie der Moral* gibt Nietzsche den folgenden Hinweis:

Wer an dieser Stelle anfängt, gleich meinen Lesern, nachzudenken, weiter zu denken, der wird schwerlich bald damit zu Ende kommen, – Grund genug für mich, selbst zu Ende zu kommen, vorausgesetzt, dass es längst zur Genüge klar geworden ist, was ich *will*, was ich gerade mit jener gefährlichen Losung will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: „*Jenseits von Gut und Böse*“ ... Dies heisst zum Mindesten *nicht* „Jenseits von Gut und Schlecht.“ – – <sup>6</sup>

Es läge auf der Hand, diese „Losung“ so aufzufassen, als strebe Nietzsche nach der Überwindung einer Moral von Gut und Böse und ziele auf das Ideal einer Moral von Gut und Schlecht. Aufgrund von Nietzsches vorhergehenden Ausführungen der ersten Abhandlung in *Zur Genealogie der Moral* liesse sich schliessen, dass sich diese beiden entgegengesetzten Wertungsweisen mit der Gegenüberstellung von Sklaven- und Herrenmoral decken. Allerdings gibt es gute Gründe diese Deutung in Zweifel zu ziehen. Zum einen scheint es keineswegs ausgemacht, dass Nietzsche hier sein Ideal beschreibt. Darauf weisen die drei Auslassungspunkte hin, die das Wesentliche, nämlich das, was Nietzsche will, offenlassen. Zum anderen hat es den Anschein, als würden bei dieser Deutung allein die Werte ausgetauscht, das Problem nach der Moral aber gar nicht berührt. Das kritische Potential dieser Unterscheidung liegt vor allem darin, dass Nietzsche auf die Pluralität dessen, was „Moral“ genannt wird, hinweist.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> GM I 17; KSA 5, 288.

<sup>7</sup> Dies verweist auf eines der wichtigsten Elemente von Nietzsches Moralkritik, nämlich die Universalisierungstendenz jeglicher Moral. Siehe JGB 202; KSA 5, 124: „*Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral*: – also nur, wie wir die Dinge verstehn, Eine Art von menschlicher Moral, neben der, vor der, nach der viele andere, vor Allem *höhere* Moralien möglich sind oder sein sollten. Gegen eine solche ‚Möglichkeit‘, gegen ein solches ‚Sollte‘

Wenn hier davon ausgegangen wird, dass Nietzsche erstens, trotz seiner Selbstbeschreibung als Immoralist, nicht jegliche Moral verwirft, zweitens Hinweise auf eine sowohl andere Moral als auch „höhere Moral“ (JGB 202) oder „vornehme Moral“ (GM I) gibt und drittens sich diese durch andere Wertschätzungen auszeichnet, so bedeutet dies zweierlei: Zum einen zieht Nietzsche die Möglichkeit einer anderen Moral mit anderen Wertsetzungen in Betracht und zum anderen gibt er dieser anderen Moral einen gewissen Vorzug. Die Unterscheidung von Herren- und Sklavenmoral ist idealtypisch zu verstehen. Nietzsche weist darauf hin, dass es verschiedene Mischformen gibt.<sup>8</sup> Die Ansicht von R.C. Solomon, Nietzsche habe alle möglichen Arten auf diese beiden reduziert, ist deshalb unbegründet:

Nietzsche is particularly interested in the „genealogy“ of social practices in which principles play a central if also devious role, but he too quickly concludes that there is but one such „moral type“ and one alternative „type“, which he designates „slave“ („herd“) and „master“ moralities, respectively. In fact, there are as many moral „types“ as one is willing to distinguish, and to designate as „master morality“ the entire historical and anthropological gamut of relatively law-less (as opposed to law-less) societies is most unhistorical as well as confusing philosophically.<sup>9</sup>

Das Ideal einer vornehmen Moral muss insofern eingeschränkt werden, als dass es sich dabei auch nur um eine mögliche Moral handelt, die darüber hinaus mit einer anderen im Streit liegt. Nietzsches Präferenz für eine vornehme Moral hängt wesentlich damit zusammen, dass sie gerade den Kampf selbst als ihre Bedingung und Notwendigkeit begreift. Zum besseren Verständnis der scheinbaren Spannung zwischen Nietzsches Immoralismus und seiner Bejahung einer vornehmen Moral kann man auf eine Unterscheidung zwischen Moral und Ethik bei Deleuze zurückgreifen:

[...] Ethics, which is to say, a typology of immanent modes of existence, replaces Morality, which always refers existence to transcendent values. Morality is the judg-

---

wehrt sich aber diese Moral mit allen Kräften: sie sagt hartnäckig und unerbittlich ‚ich bin die Moral selbst, und Nichts ausserdem ist Moral!‘“

<sup>8</sup> Siehe JGB 260; KSA 5, 208.

<sup>9</sup> Solomon (1986), 80 f.

ment of God, the *system of Judgment*. [...] The opposition of values (Good-Evil) is supplanted by the qualitative difference of modes of existence (good-bad).<sup>10</sup>

Auch wenn sich diese Unterscheidung nicht explizit bei Nietzsche findet, so treffen die Hauptpunkte dieser Unterscheidung doch auch auf Nietzsches Verständnis seines Immoralismus zu. In dieser Untersuchung wird davon ausgegangen, dass sich Nietzsche sowohl von einer bestimmten Auffassung der Moral als auch von bestimmten inhaltlichen Bestimmungen der Moral lossagt, zugleich aber mit der Auffassung einer höheren und vornehmen Moral einen Gegenentwurf präsentiert. Für diesen Gegenentwurf wird der Ausdruck Ethik in Abgrenzung von einer Moral im engeren Sinne, also einer Moral von Gut und Böse, verwendet.

---

<sup>10</sup> Deleuze (1988), 23. Die Unterscheidung wird hier zwar auf Spinozas Ethik angewendet, doch zuvor verweist Deleuze explizit auch auf Nietzsche. Siehe Deleuze (1992), 254: „But because there is no Good or Evil, this does not mean that all distinctions vanish. There is no Good or Evil in Nature, but there are good and bad things for each existing mode. The moral opposition of Good and Evil disappears, but this disappearance does not make all things, or all beings, equal. [...] The distinction between good things and bad provides the basis for a real ethical difference, which we must substitute for a false moral opposition.“ Die Ansicht, dass Nietzsches Immoralismus nicht mit einem Amoralismus gleichzusetzen ist, vertreten u. a. folgende Autoren: Ottmann (1987), 205: „Unproblematisch war er nicht, der Immoralismus Nietzsches. Aber man unterschätzt das Niveau Nietzsches ausserordentlich, wenn man den Immoralismus als Amoralismus deutet. So sehr er bestimmte Formen der Moral verwarf, so sehr war er um die Begründung einer neuen-alten Form von Moral bemüht.“ Gerhardt (2011), 177: „Es gibt, um mit Nietzsche [...] zu reden, keine an sich bestehenden moralischen Phänomene, aber es gibt die ‚moralische Interpretation‘ von Phänomenen. [...] Es lässt sich nun zeigen, dass Nietzsche selbst in allem, was ihm wesentlich ist, an einer solchen moralischen Interpretation der Phänomene festgehalten hat. Ich nenne nur Beispiele: Die aristokratische Wertgleichung und das Ideal des ‚vornehmen Menschen‘ verweisen auf eine durchaus klassische Ethikkonzeption [...]“ Schacht (2001), 152: „[...] he also thought that the result should be, not the elimination of all morals, but rather moral renewal – albeit with significant modifications in form, substance, and understanding. He may have styled himself not only ‚genealogist of morals‘ but also ‚immoralist‘, and may have made ‚beyond good and evil‘ his watchword; but it is only in relation to certain ways of conceiving of morality that his stance may properly be considered flatly rejectionist. His attempted ‚overcoming of morality‘, as he calls it (BGE 32), is more its *Aufhebung* than its abolition.“

## I.1 Das Pathos von Nietzsches Ethik

### I.1.1 Zur Struktur des IX. Hauptstücks

*Jenseits von Gut und Böse* besteht aus neun Hauptstücken, wobei das letzte Hauptstück als einziges eine Frage zur Überschrift hat: „Was ist vornehm?“.<sup>11</sup> Es scheint naheliegend, dass das, was Nietzsche in *Ecce homo* „Fingerzeige zu einem Gegensatz-Typus“ nennt, am ehesten in diesem Hauptstück zu finden sein wird. Dieses Hauptstück besteht aus 40 Abschnitten und enthält sowohl inhaltliche als auch formale Hinweise zur Struktur des ganzen Hauptstücks, die hier kurz hervorgehoben werden sollen.<sup>12</sup>

Das neunte Hauptstück beginnt mit einer Reihe von Abschnitten (JGB 257/266), die sich mit der Entstehungs- und Zerfallsgeschichte der Vornehmheit auseinandersetzen und eine genealogische Beschreibung der Vornehmheit geben. In JGB 257 bezeichnet Nietzsche die „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ als Werk einer aristokratischen Gesellschaft, d.h. einer Gesellschaft, „welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt“. Kennzeichnend für die „vorneh-

---

11 Die Frage „Was ist vornehm?“ kann als eine offene Frage verstanden werden, der sich Nietzsche versuchsweise annähert. Diesen Verdacht äussern Acampora / Ansell-Pearson (2011), 191: „[...] if there is a real question in Nietzsche’s mind about the nature, status, and possibilities of nobility, then there is quite a problem if this is literally lost in translation of the title to the concluding part. One might miss the fact that there is a real inquiry here, that perhaps something not yet known, still to be determined.“

12 Für das Folgende beziehe ich mich auf die Ausführungen zur Struktur des IX. Hauptstücks in van Tongeren (1989), 137 und Acampora / Ansell-Pearson (2011), 204. Letztere schreiben im Anschluss an eine Darstellung der ersten 10 Abschnitte: „Kaufmann is right to notice that there is curious break in the narrative of Nietzsche’s text at sections 274 and 275 (one might place it even earlier, thematically if not stylistically, perhaps at §§269 or 270).“ Eine Erklärung für diesen Übergang und für den Eindruck einer gewissen Uneinheitlichkeit dieses Zwischenstücks gibt ein Blick auf die Werkgenese von *Jenseits von Gut und Böse*. Wie Röllin (2013) gezeigt hat, waren für *Jenseits von Gut und Böse* ursprünglich 10 Hauptstücke vorgesehen. Das im Vergleich zur Endfassung zusätzliche Hauptstück war mit „Masken“ überschrieben. Die Mehrzahl der Abschnitte platzierte Nietzsche später im jetzigen neunten Hauptstück, nämlich 16. Allein 9 dieser Abschnitte, nämlich 269, 270, 277–283, finden sich in dem betreffenden „Zwischenstück“.



me Kaste“ ist das Pathos der Distanz, aus dem ein anderes Pathos erwächst, nämlich das „Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände“.<sup>13</sup> Die Aristokratie, die der demokratischen Gesellschaft entgegengesetzt wird, erscheint als eine in sich gesplante Gesellschaft, die sich aus Befehlenden und Untertänigen, aus Herrschenden und Sklaven zusammensetzt. Die Beziehung zwischen den beiden Kasten wird in JGB 258 und 259 aufgenommen, wobei auf die für eine gesunde Aristokratie korrumpierenden Entwicklungen eingegangen wird: zum einen, wenn die Aristokratie zu einer Funktion des Königtums oder des Gemeinwesens wird, zum anderen, wenn das „Grundprinzip der Gesellschaft“ lautet, „sich gegenseitig der Verletzung, der Gewalt, der Ausbeutung [zu] enthalten“. Die beiden Typen des Vornehmen und des Sklaven werden in JGB 260 hinsichtlich zweier Grundtypen der Moral, der „Herren-Moral und Sklaven-Moral“, dargestellt.<sup>14</sup> Ab JGB 261 werden verschiedene Typen und zunehmend auch Individuen und „Seelen“ behandelt. So beschreibt Nietzsche zum einen die Eitelkeit als vielleicht eines der schwersten Dinge, die für einen vornehmen Menschen zu begreifen sind (JGB 261) und zum anderen den „Instinkt für den Rang“, die „Lust an den Nuancen der Ehrfurcht“ (JGB 263) und den Egoismus (JGB 265) als Anzeichen einer vornehmen Seele.

Diese ersten zehn Abschnitte, welche als der erste Teil des IX. Hauptstücks bezeichnet werden können, enden mit einem Goethe zugesprochenen Zitat (JGB 266). Anschliessend beginnt mit Abschnitt 267 und Abschnitt 268 ein Mittelteil, der sich trotz einiger formaler und inhaltlicher Zusammenhän-

---

13 Im Vergleich zu einer früheren Version NL 1885/86, 2[13]; KSA 12, 71–74 wurde der Abschnitt erheblich gekürzt. Die frühere Version des Textes macht klar, dass hier an die Moralkritik, wie sie insbesondere im fünften Hauptstück „zur Naturgeschichte der Moral“ (v. a. JGB 202 und 203) dargestellt wird, angeschlossen wird. Siehe van Tongeren (1989), 141–142. In GM I 6; KSA 5, 264 schreibt Nietzsche von der „Regel, dass sich der politische Vorrangs-Begriff [...] immer in einen seelischen Vorrangs-Begriff auflöst [...]“

14 In gewisser Weise gehört auch JGB 262, in dem zunächst die Frage nach der Entstehung eines Typus behandelt wird, in diesen Kontext. Diesmal allerdings mit einer Entstehungsgeschichte des „Individuums“ als dessen Folge „die alleinige Moral, die noch Sinn hat“ gepredigt wird, die „Moral der Mittelmässigkeit“.

ge nicht eindeutig weiter untergliedern lässt. Der Übergang des ersten Teils zu diesem Mittelstück weist gewisse Parallelen zum letzten Übergang mit Abschnitt 287 auf. Erstens findet sich auch hier wiederum ein Zitat von Goethe (JGB 286)<sup>15</sup>; zweitens besteht der Schlussteil, wie bereits der Anfang des IX. Hauptstücks, aus 10 Abschnitten; und drittens beginnt der Übergang in JGB 287, wie bereits in JGB 268 („Was ist zuletzt die Gemeinheit?“) mit einer den Titel „Was ist vornehm?“ aufgreifenden Frage. Die Frage des Titels, die im ersten Teil mittels einer Genealogie untersucht wurde, wird hier mittels einer zweiten und dritten Frage präzisiert:

– Was ist vornehm? Was bedeutet uns heute noch das Wort „vornehm“? Woran verräth sich, woran erkennt man, unter diesem schweren verhängten Himmel der beginnenden Pöbelherrschaft, durch den Alles undurchsichtig und bleiern wird, den vornehmen Menschen?<sup>16</sup>

Offensichtlich geht es hier, wie bereits in JGB 263, um die Frage, wie man den Vornehmen erkennt, doch diesmal in der „heutigen Zeit“. Es scheint, dass die nach JGB 287 folgenden Abschnitte eine gewisse Einheit bilden, insofern hier verstärkt das Ideal der Vornehmheit hinsichtlich des Philosophen thematisiert wird.<sup>17</sup> Es fällt auf, dass sich Nietzsche in den letzten 10 Abschnitten bei der Frage nach dem, was in der heutigen Zeit vornehm ist und woran man sie erkennt, beinahe ausschliesslich dem Typus des Philosophen zuwendet.

Die Betrachtungen zur Struktur des neunten Hauptstücks haben gezeigt, dass sich Nietzsche der Frage „Was ist vornehm?“ aus unterschiedlichen Perspektiven nähert, wobei sich vor allem drei Hauptelemente abgezeichnet haben. Zum einen die soziale, genealogische Erklärung der Vornehmheit in den ersten zehn Abschnitten, einhergehend mit einem verstärkten Fokus auf das Individuum und den einzelnen Menschen. Zum anderen die wiederholte

---

15 JGB 286; KSA 5, 232: „Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben“. – Es giebt aber eine umgekehrte Art von Menschen, welche auch auf der Höhe ist und auch die Aussicht frei hat – aber *hinab* blickt.“

16 JGB 287; KSA 5, 232 f.

17 Siehe Strauss (1996), 190 und 205: „philosophy is surely the primary theme of Beyond Good and Evil“ und das IX. Hauptstück „shows the(a) philosophy of the future as reflected in the medium of conduct, of life.“

Frage in JGB 287 nach dem, was vornehm ist, doch diesmal mit dem Fokus auf die heutige Zeit. Und drittens der damit einhergehende Schwerpunkt auf den Philosophen und den Erkennenden. Aufgabe wird es nun sein, zu zeigen, inwiefern die verschiedenen Ansätze zur Beantwortung der Frage nach der Vornehmheit auf *aidos* verweisen.<sup>18</sup>

### 1.1.2 *Aidos*, Scham und Ehrfurcht

Wir werden hier zunächst einen kurzen, allgemeinen Überblick zur Begriffsgeschichte der Scham geben, wobei wir uns vor allem auf *aidos* konzentrieren werden, um anschliessend näher auf *aidos* bei Nietzsche einzugehen. Im Altgriechischen wird die Scham mit den Begriffen αἰδώς (*aidos*) und αἰσχύνη (*aischynē*) bezeichnet. Die beiden Begriffe, *aidos* und *aischynē*, besitzen Bedeutungsunterschiede, die je nach Kontext mit Scham, Ehrfurcht, Mitleid, Scheu, Rücksicht, Ehrgefühl, Respekt übersetzt werden können. Cairns definiert *aidos* annäherungsweise wie folgt:

[...] let *aidōs* be an inhibitory emotion based on sensitivity to and protectiveness to one's self-image.<sup>19</sup>

In diesem Sinne bedeutet *aidos* nicht ein Gefühl der Scham für begangene Handlungen, das heisst „it does not approximate to our notion of the retrospective ‚bad‘ or guilty conscience“.<sup>20</sup> *Aidos* verweist auf ein Selbstbewusstsein, das sich auf eine Ehrauffassung bezieht.<sup>21</sup> Allerdings, so hebt Cairns

---

18 Auf die Bedeutung der Scham für das Verständnis der Vornehmheit bei Nietzsche weist auch Visser (1980), 469 hin: „Niet alleen de vrouw – zoals hij haar ziet –, ook alle *voornamheid* is in de ogen van Nietzsche niet op de laatste plaats een kwestie van schaamte: [...]“

19 Cairns (1993), 2.

20 Ibid., 145.

21 Siehe Cairns (1993), 13: „It is the concept of honour [...] which explains possibly the most unusual feature of the usage of *aidōs* and its verb, *aideomai* [...]. That *aidōs* covers both shame and embarrassment is easily explained [...]. Less readily explicable [...] is the fact that there exist two stock translations of *aidōs*, two uses of the verb *aideomai* governing the accusative case: ‚I feel shame before...‘ and ‚I respect‘. Clearly, though,

hervor, geht es bei *aidos* nicht ausschliesslich um Prestige oder äusserliche Anerkennung des eigenen Status, sondern ebenso um „the recognition of the point at which self-assertion encroaches illegitimately upon the *timē* of others“.<sup>22</sup>

Bereits in der Antike werden für *aidos* drei unterschiedliche Grundbedeutungen angenommen, aus denen die weiteren Bedeutungen hervorgegangen sind. Zum einen die Ehrfurcht vor den Göttern, zum anderen das geschlechtliche Schamgefühl und schliesslich die menschliche Sozietät.<sup>23</sup> In der Antike sticht insbesondere die Bedeutung von *aidos* als Scheu hervor, „von der aus sowohl die unübersetzbare *aidos* des Kriegers wie die Scham in geschlechtlichen Dingen und die Ehrfurcht und die Schüchternheit sich entwickeln können“.<sup>24</sup> *Aidos* des adeligen Kriegers betont das prohibitive und adhortative Moment und steht in Zusammenhang mit dem Ideal der eigenen Vervollkommnung und dem Begriff der *Paideia*. Insofern *aidos* die Ehrfurcht vor den Göttern meint, ist sie verwandt mit der Frömmigkeit (*sebas*). Beide Bedeutungsmomente haben eine stark soziale Dimension. Mit der Wandlung der homerischen Adelsethik zu einer Polisethik wandelt sich die Bedeutung von *aidos* und tritt neben das Gefühl für Recht und Anstand sowie neben andere Qualitäten wie Rechtlichkeit (*dike*) und Selbstbeherrschung (*sophrosyne*). Zudem wird *aidos* als Leitbegriff für das rechte Verhalten allmählich abgelöst durch den Begriff *arete*, für den *aidos* allerdings noch als Surrogat fungiert. Der positiven Betonung von *aidos* in Bezug auf das rechte Verhalten steht der Begriff *aischyne* gegenüber, der stärker die Verfehlung in Wort und Tat betont und sich auf Schimpf und Schande bezieht. In dieser objektiven Bedeutung findet sich *aischyne* bereits im *Corpus Theognideum* und leitet sich von *aischos* bei Homer ab, was so viel wie physische Hässlichkeit bedeutet. Später findet sich *aischyne* auch in der subjektiven Bedeutung im Sinne

---

the notions of shame and respect are not totally unrelated; to feel inhibitory shame [...] is to picture oneself as losing honour, while to show respect is to recognize the honour of another. The combination of the two in one concept, however, is unfamiliar.“

22 Ibid. (1993), 432. Cairns (ibid., 458) übersetzt den Begriff *timē* mit „honour, prestige, worth“.

23 Siehe dazu die Ausführungen in Steger (1997), 58 f.

24 Erffa (1937), 40.

einer Reaktion auf Schande oder einer Vorstellung von Schande. Durch eine stärkere Betonung dieser subjektiven Seite von *aischyne* einerseits und einer mit Sophokles und Platon differenzierteren Interpretation als eine Furcht vor Schande, die bei Aristoteles weitergeführt wird, rücken *aidos* und *aischyne* näher zusammen.<sup>25</sup>

Das deutsche Wort „Scham“ stammt etymologisch vom althochdeutschen *scama* ab, wobei die früheren, nichtgermanischen Wurzeln nicht eindeutig geklärt sind. Man nimmt allerdings die indogermanische Wurzel *skā* (*kam/kem*) an, welche die Bedeutung „bedecken“, „verhüllen“ hat und auch auf das altgriechische *σχη-νῆ* verweist. Diese Wurzel ist im gotischen *skam* in mehreren Bedeutungen enthalten, unter anderem als *skaman sik*, „sich bedecken“.<sup>26</sup> Bei älteren germanischen Sprachen liegt der Schwerpunkt der Anwendung in der objektiven Bedeutung im Sinne von Schimpf und Schande.<sup>27</sup> In subjektiver Anwendung bezeichnet Scham einen Affekt, eine Empfindung oder ein Gefühl, in dem eine Rückwendung auf das Subjekt selbst stattfindet und verschiedene Bedeutungsmomente enthält.<sup>28</sup> Es wird sich zeigen, dass bei Nietzsche die Scham an den Begriff Maske geknüpft und in Bezug auf die Dynamik von Verhüllen und Enthüllen, Bedecken und Entblößen sowie Verbergen und Zeigen von zentraler Bedeutung ist. Diese drei Bedeutungsschwerpunkte – *aidos*, *aischyne* und *scama* – die sich einer begriffsgeschichtlichen Annäherung entnehmen lassen, wurden unterschiedlich ausdifferenziert und finden sich auch in Nietzsches Schriften wieder. Dieser Tatsache wird auch in der Forschungsliteratur zu Nietzsches Schambegriff Rechnung getragen. Zum einen wird Nachdruck gelegt auf die Unterscheidung zwischen einer positiv und negativ konnotierten Scham, die sich mehrheitlich mit den griechischen Begriffen *aidos* und *aischyne* deckt und zum anderen, in Verbindung mit dem Thema der Maske, auf die Dynamik von Verbergen und Entblössung.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen zur Begriffsgeschichte der Scham soll nun näher auf die Bedeutung von *aidos* bei Nietzsche eingegan-

---

25 Siehe Cairns (1993), 415.

26 Hinweise finden sich bei Delbrück (1868), 239 f.

27 Siehe Grimm (Bd. 14), Sp. 2107–2110, Eintrag „Scham“.

28 Siehe Ruhnu (1989), Eintrag „Scham“.

gen werden. Der Begriff findet sich nur einmal in Nietzsches Schriften und zwar im Nachlass aus dem Jahr 1883:

19) *Aidos* ist die Regung und Scheu, nicht Götter, Menschen und ewige Gesetze zu verletzen: also der Instinkt der *Ehrfurcht* als habituell bei dem Guten. Eine Art *Ekel* vor der *Verletzung* des Ehrwürdigen.

Die griechische Abneigung gegen das *Übermass*, in dem freudigen I<nstinkt der> Hybris, <gegen> die Überschreitung *seiner* Grenzen, ist *sehr vornehm* – und *alta-delig!* Es ist die Verletzung des *Aidos* ein schrecklicher Anblick für den, welcher an *Aidos* gewöhnt ist.<sup>29</sup>

Dieser Nachlasstext ist das Lektüreeergebnis von Leopold Schmidts *Die Ethik der alten Griechen*.<sup>30</sup> Nietzsches Notat bezieht sich auf das zweite Kapitel des ersten Buches mit der Überschrift „Motive des sittlich Guten“. An der für uns relevanten Stelle unterscheidet Schmidt zwei Formen, in welcher Weise das Urteil Anderer einen Einfluss auf den Handelnden haben kann: zum einen durch die Furcht vor dem Tadel, dem der Handelnde sich durch sein Tun aussetzen würde und zum anderen durch den Wunsch, „die Empfindung der Anderen nicht zu verletzen“.<sup>31</sup> Auf diesen beiden Formen beruht, so Schmidt, die Unterscheidung zweier Begriffe:

Mit dem Namen *Aidos* bezeichneten die Griechen das Streben Anderen, denen aus irgend einem Grunde Ehrerbietung gezollt wird, nicht wehe zu tun, mit dem Namen *Aischyne* die Scheu sich selbst Tadel zuzuziehen, jene wurzelt also in der Reflexion auf das fremde, diese in der auf das eigene Gefühl, jene kann im Ganzen mit Rück-

---

<sup>29</sup> NL 1883, 7[161]; KSA 10, 295. Die Nachlassaufzeichnung geht wie folgt weiter: „κόρος = ὕβρις Übersättigung, Berauschtsein vom *Glück* / Hybris und Zorn schliessen sich aus (Eudem. Ethik 1149 b), denn *Hybris* setzt eine *freudige*, Zorn eine schmerzliche Beschaffenheit voraus. / Die *Freien*, *Mässigen* erfanden den *Wettkampf* als die immer wachsende Verfeinerung jenes Macht-Äusserungsbedürfnisses: durch den *Wettkampf* wurde der Hybris *vorgebeugt*: welche durch lange Unbefriedig<ung> des Machtgelüstes entsteht. / *Neid* – der Schmerz über das gegenwärtige oder vergangene Glück der *Freunde*: ganz griechisch gedacht! / Wenn *Zorn* ‚süßser als Honig‘ ist – süßser als Zorn – –“

<sup>30</sup> Zu Nietzsches Schmidt-Lektüre siehe Brusotti (1992), 119ff. und Orsucci (1996), 248–275. Beide haben das Interesse, die Einflüsse dieser Lektüre auf *Zur Genealogie der Moral* nachzuweisen.

<sup>31</sup> Schmidt (1964), 168.

sicht, diese mit Schamgefühl oder je nach Umständen mit Ehrgefühl übersetzt werden, ohne dass freilich diese deutschen Ausdrücke Umfang und Tiefe der griechischen Worte ganz wiedergeben.<sup>32</sup>

In der Folge weist Schmidt mit Bezug auf Homer darauf hin, dass im Falle von *aidos* der Gedanke an die anderen teilweise auch ganz wegfallen kann und sie dann als Scheu vor jedem Verstoss gegen die sittliche Ordnung überhaupt erscheint. Anhand dieser Anwendung macht Schmidt die Bedeutung des Begriffs *Hybris* fest, die gerade den umgekehrten Prozess beschreibt. Während *aidos* also zunächst die Rücksicht gegenüber anderen Menschen bezeichnet und dann auf die abstrakte Ebene einer überhaupt gültigen sittlichen Ordnung übertragen wird, bezieht sich die *Hybris* zunächst auf ein Überschreiten von Grenzen und Schranken überhaupt und erst in engerem Sinne auf das Missachten der Rechtssphäre eines anderen Menschen.

Es ist deutlich, dass sich Nietzsche die Ausführungen von Schmidt mit einigen Auslassungen und Abweichungen aneignet. Betrachten wir zunächst den ersten Teil der Nachlassstelle:

Aidos ist die Regung und Scheu, nicht Götter, Menschen und ewige Gesetze zu verletzen: also der Instinkt der *Ehrfurcht* als habituell bei dem Guten. Eine Art *Ekel* vor der *Verletzung* des Ehrwürdigen.<sup>33</sup>

Bemerkenswert am ersten Satze scheint zu sein, dass Nietzsche zwar durchaus mit Schmidts Beschreibung von *aidos* übereinstimmt, nämlich als Rücksichtnahme auf eine massgebende Grösse, allerdings steht die Aufzählung „Götter, Menschen und ewige Gesetze“ bei Schmidt in Zusammenhang mit der *aischyne*. Nach dem Doppelpunkt deutet Nietzsche *aidos* als „Instinkt

---

32 Ibid., 168 f. In der Folge werden die beiden Begriffe bei Schmidt weiter differenziert. *Aischyne* habe einen „gröbereren Klang“ und sei mit „einer gewissen Äusserlichkeit behaftet und schon auf ziemlich untergeordneten Stufen des Empfindungslebens möglich“. *Aidos* hingegen reiche „bis in die zartesten Gemüthsbeziehungen des Menschen“ hinein und erscheine beinahe als „die Wurzel der Tugend“. Im übrigen schliesst die Bemerkung, dass sich *aidos* als Rücksicht auf die Anderen richtet nicht aus, dass jemand auch *aidos* vor sich selbst haben kann.

33 NL 1883, 7[161]; KSA 10, 295.

der Ehrfurcht“.<sup>34</sup> Der Zusatz „habituell bei dem Guten“ weist darauf hin, dass es sich bei *aidos* nicht um eine spontane Regung oder einen Affekt handelt, sondern um einen Habitus, den man als feste Haltung bezeichnen könnte. Diese Abgrenzung der *aidos* als habituell beim Guten von einer bloss spontanen Regung findet sich auch bei Schmidt und wird als „dauernde[] Grundstimmung der Seele“ beschrieben. Nietzsche gibt anschliessend eine zweite Umschreibung für *aidos* als „Regung und Scheu nicht Götter, Menschen und ewige Gesetze zu verletzen“, indem er sie als „eine Art Ekel“ bezeichnet. Der Ekel bezeichnet hier eine starke Abneigung gegen die „Verletzung des Ehrwürdigen“ und enthält sowohl eine physiologische als auch ästhetische Komponente.<sup>35</sup> Man könnte die beiden im ersten Absatz gegebenen Deutungen von *aidos*, also „Instinkt der Ehrfurcht“ und „Ekel“ als das positive und das negative Moment fassen. Während der „Instinkt der Ehrfurcht“ auf die Anerkennung des Ehrwürdigen verweist und zur Achtung von „Göttern, Menschen und ewigen Gesetzen“ mahnt, liegt im Ekel das prohibitive Moment von *aidos* im Sinne eines Zurückweichens vor der Verletzung des Ehrwürdigen.

Im zweiten Absatz geht Nietzsche auf den ebenfalls bei Schmidt hervorgehobenen Gegenbegriff zu *aidos*, nämlich die Hybris ein.

Die griechische Abneigung gegen das *Übermass*, in dem freudigen Instinkt der Hybris, <gegen> die Überschreitung seiner Grenzen, ist *sehr vornehm* – und *altadelig!* Es ist die Verletzung des Aidos ein schrecklicher Anblick für den, welcher an Aidos gewöhnt ist.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> In späteren Nachlassaufzeichnungen taucht der Begriff „Pathos der Ehrfurcht“ auf. Siehe NL 1887, 10[11]; KSA 12, 460.

<sup>35</sup> Dass sich mit *aidos* ein ästhetisches Moment verbindet, hebt auch Cairns (1993), 433 hervor: „[...] the concept of *to aischron* (and the complex of quasi-aesthetic terms which belong to it) is as central to *aidos* as is that of *timē* [...] That such a central term of Greek moral and social discourse should carry such close associations with [...] terms of value which are fundamentally aesthetic in nature (*kalon*, *aischron*, *aeikes*, etc.) provides some indication that the conceptualization of experience entailed by *aidos* and related concepts is not our own.“ Cairns’ Hinweis auf das Entfremden, welches die enge Verbindung von *aidos* und ästhetischen Werten auslöst, könnte für Nietzsche gerade die Attraktivität von *aidos* ausgemacht haben.

<sup>36</sup> NL 1883, 7[161]; KSA 10, 295.



Während *aidos* als Ehrfurcht und Ekel vor einer Übertretung und Verletzung bestimmter Grenzen abhält, bedeutet die *Hybris* gerade ein „freudiger Instinkt“ zur Übertretung von Grenzen.<sup>37</sup> Nietzsche hält fest, dass gerade die griechische Abneigung gegen die Überschreitung seiner Grenzen vornehm und altadelig sei. Der letzte Satz lässt die Vermutung zu, dass *aidos* hier als eine Instanz des Masshaltens, bzw. als Bewusstsein für das rechte Mass, gesehen wird.

Fassen wir die von Nietzsche ausgehend von seiner Schmidt-Lektüre gegebene Bestimmung der *aidos* zusammen, so können folgende Elemente hervorgehoben werden. *Aidos* beschreibt zunächst einen Instinkt der Ehrfurcht und einen Ekel vor der Verletzung des Ehrwürdigen. *Aidos* erscheint als Rücksicht auf anderes, dessen Grenzen es zu respektieren und zu achten gilt. Hinsichtlich dieser Nichtverletzung der Grenzen wird die *Hybris* als Gegenbegriff zu *aidos* verstanden. *Aidos* steht damit in Zusammenhang mit Mass, Mässigung und Masshalten.<sup>38</sup>

---

37 Zu *Hybris* siehe GM III 9; KSA 5, 357: „Es steht, wie gesagt, nicht anders mit allen guten Dingen, auf die wir heute stolz sind; selbst noch mit dem Maasse der alten Griechen gemessen, nimmt sich unser ganzes modernes Sein, soweit es nicht Schwäche, sondern Macht und Machtbewusstsein ist, wie lauter *Hybris* und Gottlosigkeit aus: denn gerade die umgekehrten Dinge, als die sind, welche wir heute verehren, haben die längste Zeit das Gewissen auf ihrer Seite und Gott zu ihrem Wächter gehabt. *Hybris* ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; *Hybris* ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit – wir dürften wie Karl der Kühne im Kampfe mit Ludwig dem Elften sagen ‚je combats l’universelle araignée‘ –; *Hybris* ist unsre Stellung zu *uns*, – denn wir experimentiren mit *uns*, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf: was liegt uns noch am ‚Heil‘ der Seele!“

38 Vgl. u. a. MA 100; KSA 2, 97 und WS 69; KSA 2, 583.

### I.1.3 „Pathos der Distanz“ und „Instinkt der Ehrfurcht“: JGB 257 und JGB 263

Nietzsche verwendet die Formel „Pathos der Distanz“ in seinem veröffentlichten Werk zum ersten Mal in JGB 257.<sup>39</sup> Wie bereits angemerkt, erwächst das Pathos der Distanz aus einer aristokratischen Gesellschaft, d. h. „aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten [...]“.<sup>40</sup> Dieses wiederum ist die Voraussetzung für ein anderes Pathos:

[...] jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfanglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus „Mensch“, die fortgesetzte „Selbst-Überwindung des Menschen“, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen.<sup>41</sup>

Man kann zunächst feststellen, dass Nietzsche hier das Pathos der Distanz von einem anderen Pathos unterscheidet. Dass es sich dabei allerdings nicht um eine Unterscheidung der Art im strengen Sinne handelt, geht zum einen

---

<sup>39</sup> Siehe NL 1885/86, 1[7]; KSA 12, 12: „– zuerst wird das sittliche Gefühl in Bezug auf Menschen (Stände voran!) entwickelt, erst später auf Handlungen und Charakterzüge übertragen. Das *Pathos der Distanz* ist im innersten Grunde jenes Gefühls.“ Auch NL 1885/86, 1[10]; KSA 12, 13: „Vor der Sittlichkeit der Sitte (deren Kanon will ‚alles Herkömmliche soll geehrt werden‘) steht die Sittlichkeit der herrschenden Person (deren Kanon will, dass ‚der Befehlende allein geehrt werde‘) Das Pathos der Distanz, das Gefühl der Rangverschiedenheit liegt im letzten Grunde aller Moral.“ Siehe auch NL 1885/86, 2[13]; KSA 12, 71 ff.

<sup>40</sup> JGB 257; KSA 5, 205. Nietzsche weist anschliessend darauf hin, dass man sich hinsichtlich der Entstehung einer aristokratischen Gesellschaft keinen humanitären Täuschungen hingeben darf: „Die vornehme Kaste war im Anfang immer die Barbaren-Kaste: ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen, – es waren die *ganzeren* Menschen (was auf jeder Stufe auch so viel bedeutet als ‚die ganzen Bestien‘ –).“ Der ganzere Mensch steht damit gemäss JGB 223; KSA 5, 157 in einem Gegensatz zum „europäische[n] Mischmensch – ein leidlich hässlicher Plebejer“.

<sup>41</sup> JGB 257; KSA 5, 205.

daraus hervor, dass letzteres aus ersterem „erwächst“ und zum anderen, dass es sich bei jenem ebenfalls um ein Pathos der *Distanz* handelt; wenn auch um ein Pathos der *Distanz-Erweiterung* hinsichtlich seelischer Zustände.<sup>42</sup> Man kann ferner festhalten, dass sich „jenes andre geheimnisvollere Pathos“ durch zwei Merkmale auszeichnet: einerseits durch eine „Rangordnung und Werthverschiedenheit“ innerhalb der Seele eines Individuums selbst – entgegen eines ständischen, sozio-politischen Distanzbegriffs – und andererseits durch eine gewisse Dynamik im Sinne eines Verlangens nach Erweiterung und Herausbildung – entgegen einer statischen Kasten- oder Ständeordnung.<sup>43</sup> In beiden Fällen lässt sich das Pathos der Distanz als Genitivus sub-

---

42 Es ist in diesem Abschnitt nicht leicht zu sehen, was genau das andere bedingt, bzw. was zu seiner Entstehung, was voraussetzt. Schematisch lassen sich Nietzsches Ausführungen wie folgt zusammenfassen. Die aristokratische Gesellschaft entsteht aus der Unterwerfung von schwächeren Rassen oder alten Kulturen durch Raubmenschen, die „noch im Besitz ungebrochener Willenskräfte und Macht-Begierden“ sind. Das „Übergewicht“ dieser „Barbaren-Kaste“ über die Unterworfenen „lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen“. Aus der so entstandenen aristokratischen Gesellschaft, zu welcher der „Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge“ gehört, geht das Pathos der Distanz hervor. Aus diesem wiederum erwächst ein anderes Pathos und das „Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“. Dieses Pathos bezeichnet „die Erhöhung des Typus ‚Mensch‘, die forgesetzte ‚Selbst-Überwindung des Menschen‘“. Zwei Dinge sind wichtig festzuhalten. Erstens: Die Herrschaft der Barbarenkaste liegt nicht in der physischen Gewalt. Und zweitens: Die Erhöhung des Typus „Mensch“ ist nicht *unmittelbar* das Werk einer Aristokratie, sondern vermittelt durch ein Distanzgefühl innerhalb der Seele selbst.

43 Zum Zusammenhang von politisch-sozialer Rangordnung und seelischer Rangordnung siehe GM I 6; KSA 5, 264: „Von dieser Regel, dass der politische Vorrangs-Begriff sich immer in einen seelischen Vorrangs-Begriff auslöst, macht es zunächst noch keine Ausnahme [...], wenn die höchste Kaste zugleich die *priesterliche* Kaste ist und folglich zu ihrer Gesamt-Bezeichnung ein Prädikat bevorzugt, das an ihre priesterliche Funktion erinnert. Da tritt zum Beispiel ‚rein‘ und ‚unrein‘ sich zum ersten Male als Ständeabzeichen gegenüber; und auch hier kommt später ein ‚gut‘ und ein ‚schlecht‘ in einem nicht mehr ständischen Sinne zur Entwicklung.“ Damit nimmt JGB 257 die oben dargestellte Struktur in gewisser Weise vorweg. Auch Conway (1998), 31 weist, wenn auch mit einer anderen Betonung, auf einen Unterschied hin: „While Nietzsche usually discusses the *pathos* of distance in the context of his praise for aristocratic political regimes, the motiva-

jectivus und als Genitivus objectivus verstehen, nämlich so, dass einerseits das Pathos sich auf die Distanz bezieht und andererseits so, dass die Distanz ein ihr eigenes Pathos ausprägt. Unter Einbezug einiger relevanter Textpassagen können vier zentrale Punkte für das Pathos der Distanz hervorgehoben werden:

- Das Pathos der Distanz ist ein Ausdruck für das Gefühl vornehmer Überlegenheit, bzw. ein „Pathos der Vornehmheit“.<sup>44</sup>
- Als „Gefühl der Rangverschiedenheit“ steht das Pathos der Distanz in engem Zusammenhang mit Nietzsches Problem der Rangordnung. Ein Mensch, der „ein Gefühl für Distanz im Leibe hat“, ist jemand, der „überall Rang, Grad, Ordnung zwischen Mensch und Mensch sieht“ und der „distinguirt“.<sup>45</sup>
- Das Pathos der Distanz gilt als Voraussetzung dafür, Werte zu schaffen. Die Rangordnung, für die es keinen festen Begriff gibt, wird so überhaupt erst festgestellt. Das aus dem Pathos der Distanz hervorgehende „Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen“ verwehrt sich gegen jegliches Nützlichkeitskalkül ebenso wie gegen Gleichheitsforderungen, die in der „Theorie der von ‚gleichen Rechten‘ nur zum Ausdruck“ kommt: „Die ‚Gleichheit‘, eine gewisse tatsächliche Anähnlichung [...] gehört wesentlich zum Niedergang: die Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der Wille, selbst zu sein, sich abzuheben, Das, was ich *Pathos der Distanz* nenne, ist jeder *starken* Zeit zu eigen“.<sup>46</sup>
- Das Pathos der Distanz wird als Wille dargestellt, „selbst zu sein, sich abzuheben“.<sup>47</sup> Dies verweist sowohl auf das „Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung“ als auch auf das Verhältnis von Individuum und „Solitär-Person“ einerseits und der Herde andererseits.<sup>48</sup> Das

---

tion for his celebration of this *pathos* of distance – and of aristocracy itself, for that matter – is distinctly ethical.“

<sup>44</sup> GM I 2; KSA 5, 259.

<sup>45</sup> NL 1886, 1[10]; KSA 12, 13 und EH WA 4; KSA 6, 362.

<sup>46</sup> GM I 2; KSA 5, 259 und GD Streifzüge 37; KSA 6, 138.

<sup>47</sup> GD Streifzüge 37; KSA 6, 138.

<sup>48</sup> JGB 257; KSA 5, 205 und NL 1887, 10[61]; KSA 12, 493.

Pathos der Distanz benennt damit auch Nietzsches komplexe und anspruchsvolle Konzeption des Selbst und der Person.

Für Nietzsche bedeutet Pathos zunächst ein Erleiden und steht im Gegensatz zum Tun. Als seelische Leidenzustände werden unter Pathos dann Leidenschaften, Affekte sowie Gemüts- und Herzensneigungen verstanden. Traditionell wird Pathos von Ethos unterschieden. Auch wenn man kaum von einer einheitlichen Auffassung des Pathos bei Nietzsche ausgehen kann, so scheint es, dass Nietzsche letztlich dazu tendiert, die beiden Gegensätze – Erleiden/Tun<sup>49</sup> einerseits und Pathos/Ethos<sup>50</sup> andererseits – aufzuheben. Auch hat es den Anschein, dass, obwohl Nietzsche Pathos manchmal als Leidenschaft und Verlangen übersetzt, er es zugleich von den Merkmalen der Moment- und Situationsgebundenheit löst. Dies entspricht weitgehend einer Deutung des Pathos bei Heidegger:

Wir übersetzen πάθος gewöhnlich durch passion, Leidenschaft, Gefühlswallung. Aber πάθος hängt zusammen mit πάσχειν, leiden, erdulden, ertragen, austragen, sich tragen lassen von, sich be-stimmen lassen durch. Es ist gewagt, wie immer in solchen Fällen, wenn wir πάθος durch Stimmung übersetzen, womit wir die Gestimmtheit und Be-stimmtheit meinen. Doch wir müssen diese Übersetzung wagen, weil sie allein uns davor bewahrt, πάθος in einem neuzeitlich-modernen Sinne psychologisch vorzustellen.<sup>51</sup>

---

49 Unter diesem Gesichtspunkt bestimmt auch Gerhardt (1989), 200 das Pathos: „[...] schon in der ‚Geburt der Tragödie‘ [erscheint] das *Pathos* als übergreifender Gegenbegriff zur *Handlung*. [...] Im Pathos ist die von Nietzsche später kritisierte Unterscheidung zwischen ‚Täter‘ und ‚Tat‘, zwischen (innerem) Motiv und (äusserer) Folge überwunden. Das Pathos ist die reine Gegenwart eines Geschehens, das gleichermassen ‚innerlich‘ wie ‚äusserlich‘ ist. Es ist unmittelbar wirksamer (leiblicher) Ausdruck eines inneren (seelischen) Zustands.“

50 Siehe FW 123; KSA 3, 479: „Der gute Glaube an die Wissenschaft [...] ruht im Grunde darauf, dass jener unbedingte Hang und Drang sich so selten in ihr offenbart hat, und dass Wissenschaft eben *nicht* als Leidenschaft, sondern als Zustand und ‚Ethos‘ gilt.“ Auch FW 317; KSA 3, 549: „Wir werden uns des eigentlichen Pathos jeder Lebensperiode selten als eines solchen bewusst, so lange wir in ihr stehen, sondern meinen immer, es sei der einzig uns nunmehr mögliche und vernünftige Zustand und durchaus *Ethos*, nicht Pathos – mit den Griechen zu reden und zu trennen.“

51 Heidegger (1956), 39.

Wenn Nietzsche das Pathos der Distanz als einen „Aristokratismus der Gesinnung“<sup>52</sup> und als „das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art“<sup>53</sup> beschreibt, so scheint er nahe an einer Auffassung des Pathos als Gestimmtheit und Bestimmtheit.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir nun dazu übergehen, den Zusammenhang von „Pathos der Distanz“, *aidos* und Vornehmheit näher zu erläutern. Der Abschnitt 263 beginnt wie folgt:

Es giebt einen *Instinkt für den Rang*, welcher, mehr als Alles, schon das Anzeichen eines *hohen* Ranges ist; es giebt eine *Lust* an den Nuancen der Ehrfurcht, die auf vornehme Abkunft und Gewohnheit rathen lässt.<sup>54</sup>

Einige Zeilen weiter unten wird dieser Instinkt als „*Instinkt der Ehrfurcht*“ bezeichnet und damit die Bezeichnung für *aidos* wiederaufgenommen, „um den letzten Werth einer Seele [...] festzustellen“. Nachdem sich Nietzsche in den vorhergehenden Abschnitten mit den soziologischen und historischen Bedingungen für die Vornehmheit und den Auflösungs- und Verfallsformen auseinandergesetzt hat, geht er in diesem Abschnitt auf die Frage ein, woran sich die vornehme Seele erkennen lässt. Bereits der erste Satz gibt zwei Antworten. Zum einen ist es ein Instinkt für den Rang, der das auszeichnende Merkmal eines hohen Ranges selbst ist. Zum anderen ist es eine „*Lust* an den Nuancen der Ehrfurcht“, die auf eine vornehme Abstammung und noble Gewohnheiten schliessen lässt. Es scheint, dass die beiden Aussagen hinsichtlich der Merkmale einer vornehmen Seele nicht gleich zu gewichten sind. Im zweiten Satzteil deutet die Lust an gewissen feinen Unterschieden in der Ehrfurcht eine erblich bedingte Vornehmheit und gewohnheitsmässige Umgangsformen nur an. Deutlicher lässt sich die vornehme Seele am Instinkt für den Rang erkennen. In den beiden folgenden Sätzen spricht

---

52 AC 43; KSA 6, 218.

53 GM I 2; KSA 5, 259. Nietzsche hebt dort auch hervor, dass Nützlichkeitsüberlegungen das werteschaaffende Pathos der Distanz nichts angeht. Der „Wärmegrad“ dieses Gefühls sei gerade dem niedrigen Wärmegrad der Klugheit entgegengesetzt. Und dies, so fügt Nietzsche an, nicht für eine Stunde der Ausnahme, sondern gerade für die Dauer. Auch dies weist darauf hin, das Pathos nicht als eine momentane, affektive Ergriffenheit aufzufassen.

54 JGB 263; KSA 5, 217.

Nietzsche von einer Probe, an der die vornehme Seele zu erkennen ist. Die Probe für die „Feinheit, Güte und Höhe einer Seele“, aber auch für den Psychologen, d. h. für denjenigen, „zu dessen Aufgabe und Übung es gehört, Seelen auszuforschen“, besteht darin, dass sie mit etwas konfrontiert wird, das „ersten Ranges ist, aber noch nicht von den Schauern der Autorität vor zudringlichen Griffen und Plumpheten gehütet wird“. Zwei Dinge können hier hervorgehoben werden. Zum einen wird jetzt deutlicher, dass es sich beim Instinkt für den Rang nicht allein und in erster Linie um ein stolzes Bewusstsein für die eigene Höhe und Überlegenheit handelt, sondern um einen „Instinkt der Ehrfurcht“. Anders gesagt bewährt sich der hohe Rang einer Seele, was für Nietzsche gleichbedeutend mit dem „letzten Wert einer Seele“ ist, an der Art ihrer Begegnung mit dem was höher und ehrwürdig ist. Zum anderen ist dieses Ehrwürdige „noch nicht von den Schauern der Autorität gehütet“. Das bedeutet, dass das Ehrwürdige noch nicht den Status einer gesellschaftlich verankerten Instanz hat und dessen Anerkennung nicht in der Furcht besteht, welche die Autorität gebietet.<sup>55</sup> Es ist der einer vornehmen Seele innewohnende Instinkt der Ehrfurcht, der die Konfrontation mit einem dem Rang nach verschiedenen Etwas bestimmt und der ein Anzeichen für die „unverrückbare eingeborne Rangordnung“ der Seele selbst ist.

Die Probe wird von Nietzsche in der Folge anhand mehrerer Gegenüberstellungen verdeutlicht. Anders als der Instinkt der Ehrfurcht einer vornehmen Seele, zeichnet sich die Gemeinheit dadurch aus, dass sie die Verschiedenartigkeit, das Ranghöhere, die Differenz zurückweist, abstösst, verachtet.

*Différence engendre haine: die Gemeinheit mancher Natur sprüht plötzlich wie schmutziges Wasser hervor, wenn irgend ein heiliges Gefäß, irgend eine Kostbarkeit aus verschlossenen Schreinen, irgend ein Buch mit den Zeichen des grossen Schicksals vorübergetragen wird [...]*<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Dieses ehrwürdige Etwas, das noch keine wirkmächtige Autorität hat, wird von Nietzsche beschrieben als „unabgezeichnet, unentdeckt, versuchend, vielleicht willkürlich verhüllt und verkleidet.“

<sup>56</sup> JGB 263; KSA 5, 217.

Wie auch bei der Ehrfurcht erkennen die gemeinen Naturen die Differenz, doch folgt darauf die emotionale Reaktion der Abneigung, d. h. des Hasses, sowie der Versuch, das Heilige und Kostbare zu beschmutzen. Nietzsche unterscheidet sie von der ehrfürchtigen Reaktion als:

[...] ein unwillkürliches Verstummen, ein Zögern des Auges, ein Stillewerden aller Gebärden, woran sich ausspricht, dass eine Seele die Nähe des Verehrungswürdigen *fühlt*.<sup>57</sup>

Eben dieses Gefühl wurde in Europa durch das Christentum als „Ehrfurcht vor der *Bibel*“ gefördert und es „ist vielleicht das beste Stück Zucht und Verfeinerung der Sitte, das Europa dem Christenthume verdankt“.<sup>58</sup> Der grossen Menge wurde damit ein Gefühl angezchtet, das sich auch auf andere Bereiche übertragen lässt. Ein Gefühl, dass „es heilige Erlebnisse giebt, vor denen sie die Schuhe auszuziehen und die unsaubere Hand fern zu halten hat, – es ist beinahe ihre höchste Steigerung zur Menschlichkeit“. Fragt man danach, worin denn nun der Unterschied zur vornehmen Seele besteht, so scheinen es vor allem zwei Dinge zu sein. Zum einen schreibt Nietzsche in Bezug auf die grosse Menge von einem Gefühl der Ehrfurcht und nicht mehr von einem Instinkt. Auf diesen Übergang scheint Nietzsche auch hinzuweisen, wenn er im obigen Zitat „fühlt“ hervorhebt. Zum anderen hat die Ehrfurcht vor der Bibel „eine von Aussen kommende Tyrannei von Autorität“ nötig. Die Bibel, wie auch allgemein „Bücher der Tiefe und der letzten Bedeutsamkeit“ sind also durch einen Schauer der Autorität geschützt, was im ersten Teil des Abschnitts hinsichtlich der Probe einer Seele auf ihren letzten Wert gerade ausgeschlossen wurde.

Im letzten Teil des Abschnitts wird das Gefühl der Ehrfurcht den „sogenannten Gebildeten“ und den „Gläubigen der ‚modernen Ideen‘“ entgegengesetzt. Es ist „ihre bequeme Frechheit des Auges und der Hand, mit der von ihnen an Alles gerührt, gelect, getastet wird“, der zeigt, dass sie auch noch eines Gefühls der Ehrfurcht, das sich im niederen Volke findet, ermangeln.

---

<sup>57</sup> Ibid., 218.

<sup>58</sup> Vgl. JGB 61; KSA 5, 81: „Vielleicht ist am Christenthum und *Buddhismus* nichts so ehrwürdig als ihre Kunst, noch den Niedrigsten anzulehren, sich durch Frömmigkeit in eine höhere Schein-Ordnung der Dinge zu stellen [...]“



Die Gläubigen der modernen Ideen kennen keine Grenzen, nichts scheint ihnen heilig, kostbar, oder verehrungswürdig. Sie ermangeln selbst noch der Scham, die noch das letzte Hemmnis sein könnte oder die letzte Mahnung zu Distanzwahrung. Nietzsche schliesst mit der Vermutung, dass

[...] sich heut im Volke, im niedern Volke, namentlich unter Bauern, immer noch mehr *relative* Vornehmheit des Geschmacks und Takt der Ehrfurcht vorfindet, als bei der zeitungslisenden Halbwelt des Geistes, den Gebildeten.<sup>59</sup>

Nietzsche nimmt in diesem Abschnitt verschiedene Gegenüberstellungen und Abstufungen vor: der Instinkt der Ehrfurcht, also *aidos*, als Probe für die vornehme Seele, die Schamlosigkeit der Gebildeten und Halbwelt des Geistes sowie die relative Vornehmheit des niederen Volkes mit dem Takt der Ehrfurcht.

Während es in JGB 263 um die Rangordnung der einzelnen Seele ging, so kommt die Ehrfurcht vor etwas Ehrwürdigem bereits in Abschnitt 260 vor. Dieses Mal jedoch als ein allgemeines Merkmal der Mächtigen und Aristokraten:

Die Mächtigen sind es, welche zu ehren *verstehen*, es ist ihre Kunst, ihr Reich der Erfindung. Die tiefe Ehrfurcht vor dem Alter und vor dem Herkommen – das ganze Recht steht auf dieser doppelten Ehrfurcht –, der Glaube und das Vorurtheil zu Gunsten der Vorfahren und zu Ungunsten der Kommenden ist typisch in der Moral der Mächtigen; und wenn umgekehrt die Menschen der „modernen Ideen“ beinahe instinktiv an den „Fortschritt“ und „die Zukunft“ glauben und der Achtung vor dem Alter immer mehr ermangeln, so verräth sich damit genugsam schon die unvornehme Herkunft dieser „Ideen“. <sup>60</sup>

Und gegen Ende des Abschnitts heisst es:

Ein letzter Grundunterschied: das Verlangen nach *Freiheit*, der Instinkt für das Glück und die Feinheiten des Freiheits-Gefühls gehört ebenso nothwendig zur Sklaven-Moral und -Moralität, als die Kunst und Schwärmerei in der Ehrfurcht, in der

---

59 JGB 263; KSA 5, 218.

60 JGB 260; KSA 5, 210.

Hingebung das regelmässige Symptom einer aristokratischen Denk- und Werthungsweise ist.<sup>61</sup>

Was die Ehrfurcht des herrschenden Standes innerhalb einer Aristokratie von der Sklavenmoral und dem modernen Menschen unterscheidet, ist eine Art Bindung und Hingebung an etwas Ehrwürdiges. Im ersten Zitat ist die ehrfürchtige Bindung an das Alter und das Herkommen typisch für die Moral der Mächtigen und darüber hinaus konstitutiv für das ganze Recht. Dieser Traditionalismus, den Nietzsche auch als „Glaube und das Vorurtheil zu Gunsten der Vorfahren“ bezeichnet, unterscheidet sich vom instinktiven Glauben der Modernen an den Fortschritt und die Zukunft. Beides, so scheint es, steht hier für das Offene, die Ungebundenheit und die Freiheit. In ganz ähnlicher Weise wird diese Gegenüberstellung im zweiten Zitat gegen Ende des Abschnitts erneut aufgegriffen, wenn gesagt wird, dass zur Sklavenmoral „die Feinheiten des Freiheits-Gefühls gehört“ und zur Aristokratie die Hingebung sowie „die Kunst und Schwärmerei in der Ehrfurcht“ gehören.<sup>62</sup>

#### **I.1.4 Ehrfurcht unter Gleichen und Gleichberechtigten: JGB 265**

Eine andere Art der Ehrfurcht, doch nun wiederum in Hinsicht auf die vornehme Seele, die in JGB 263 zur Sprache kommt, findet sich in JGB 265. Dort ist vom Egoismus der vornehmen Seele die Rede, den sie „ohne Fragezeichen“ als eine Selbstverständlichkeit nimmt und in Bezug auf den sie, nach einem Namen suchend, sagen würde: „es ist die Gerechtigkeit selbst“. Dies ist für die vornehme Seele der „unverrückbare[] Glaube[], dass einem Wesen, wie ‚wir sind‘, andre Wesen von Natur unterthan sein müssen und sich ihm zu opfern haben“.<sup>63</sup> Die Frage, die sich im weiteren Verlauf des Textes nun stellt, betrifft den Umgang der vornehmen Seele mit ihresgleichen:

---

<sup>61</sup> Ibid., 212.

<sup>62</sup> Die angesprochene „Hingebung“ und „Schwärmerei“ scheint die Überleitung zur „Liebe als Passion“ im letzten Satz des Abschnitts zu sein.

<sup>63</sup> Auf das Verhältnis von Herren und Sklaven und der Notwendigkeit der Sklaverei ist Nietzsche bereits in den vorhergehenden Abschnitten JGB 257, 258 und 260 eingegangen.

Sie gesteht sich, unter Umständen, die sie anfangs zögern lassen, zu, dass es mit ihr Gleichberechtigte giebt; sobald sie über diese Frage des Rangs im Reinen ist, bewegt sie sich unter diesen Gleichen und Gleichberechtigten mit der gleichen Sicherheit in Scham und zarter Ehrfurcht, welche sie im Verkehre mit sich selbst hat, – gemäss einer eingebornen himmlischen Mechanik, auf welche sich alle Sterne verstehen.<sup>64</sup>

Es ist hier also von zwei Arten der Ehrfurcht die Rede.<sup>65</sup> Zum einen von der Ehrfurcht gegenüber Gleichberechtigten und zum anderen von der Ehrfurcht vor sich selbst. Nietzsche scheint diese beiden nicht streng voneinander zu trennen, weshalb er auch schreiben kann, dass „diese Feinheit und Selbstbeschränkung“ ein „Stück ihres Egoismus *mehr*“ ist. Die Ehrfurcht, welche die vornehme Seele vor ihresgleichen hat, ist nicht eine selbstlose Rücksichtnahme auf den anderen, sondern „sie ehrt *sich* in ihnen und in den Rechten, welche sie an dieselben abgiebt“.<sup>66</sup> Dieser Egoismus der vornehmen Seele bestimmt auch das Verhältnis der vornehmen Seele zu etwas Höherem, das über ihr steht, denn „sie blickt ungern überhaupt nach ‚oben‘, – sondern entweder *vor* sich, horizontal und langsam, oder *hinab*: – *sie weiss sich in der Höhe*“. Mit diesem letzten Satz des Abschnitts kommt ein instinktives Selbstbewusstsein zum Ausdruck, das sich mit der dem Sklaven zugeschriebenen

---

64 JGB 265; KSA 5, 220. Diese Art der Ehrfurcht wird in *Zur Genealogie der Moral* auch auf Feinde übertragen, GM I 10; KSA 5, 273: „Wie viel Ehrfurcht vor seinen Feinden hat schon ein vornehmer Mensch! – und eine solche Ehrfurcht ist schon eine Brücke zur Liebe ...“

65 Siehe auch AC 43; KSA 6, 217 f.: „*Und* unterschätzen wir das Verhängniss nicht, das vom Christenthum aus sich bis in die Politik eingeschlichen hat! Niemand hat heute mehr den Muth zu Sonderrechten, zu Herrschafts-Rechten, zu einem Ehrfurchts-Gefühl vor sich und seines Gleichen, – zu einem *Pathos der Distanz*...“

66 Dies widerspricht der Ansicht von Lotter (2012), 130, wonach Nietzsche gerade dieser Beziehung unter Gleichberechtigten keine Aufmerksamkeit schenkt: „[Nietzsche] klammert [...] allerdings die für alle wirklichen moralischen Systeme zentrale Ebene der moralischen Reaktion *unter Gleichen* aus, mit denen man kooperiert. Beziehungen zwischen Gleichen sind nicht speziell auf so genannte egalitäre Kulturen oder ‚untere‘ soziale Schichten beschränkt, sondern überall anzutreffen.“ Gerhardt (2011), 219 spricht von einer „elitären Gleichheit“: „Das Ideal der Vornehmheit gilt ‚inter pares‘; es hat also eine gewisse interindividuelle Allgemeinheit. Aber es basiert nicht auf einer universalistischen, sondern auf einer exklusiven, einer – wenn man so will – elitären Gleichheit.“

Eitelkeit in JGB 261 kontrastieren lässt<sup>67</sup> und schliesslich hinsichtlich der Vornehmheit in der „heutigen“ Zeit in Abschnitt 287, der den Übergang zum letzten Teil des Hauptstücks bildet, wieder aufgegriffen wird.

### I.1.5 Die „Ehrfurcht vor sich“: JGB 287

Der Abschnitt 287 ergänzt die Frage des neunten Hauptstücks um drei weitere Fragen, nämlich was das Wort „vornehm“ uns heute noch bedeuten kann, woran sich der vornehme Mensch verrät und woran man ihn erkennen kann. Nietzsche scheint sich im Folgenden hauptsächlich mit den beiden letzten Fragen nach der Erkennbarkeit des vornehmen Menschen zu beschäftigen. So hält er zunächst fest, dass Handlungen, da sie „immer vieldeutig, immer unergründlich“ sind, nichts beweisen;<sup>68</sup> ebenso wenig sind es die Werke eines Menschen. Damit scheint gesagt, dass der vornehme Mensch nicht erkannt werden kann, da weder Handlungen noch Werke eines Menschen einen Beweis liefern. Gerade Werke scheinen unter gewissen Künstlern und Gelehrten vom Gegenteil, also einem Mangel an Vornehmheit, zu zeugen. Sie verraten bei manchen, dass sie von „einer[r] tiefe[n] Begierde nach dem Vornehmen hin“ getrieben werden. Aber:

[...] gerade dies Bedürfniss *nach* dem Vornehmen ist von Grund aus verschieden von den Bedürfnissen der vornehmen Seele selbst, und geradezu das beredte und gefährliche Merkmal ihres Mangels.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> JGB 261; KSA 5, 212 ff.: „Zu den Dingen, welche einem vornehmen Menschen vielleicht am schwersten zu begreifen sind, gehört die Eitelkeit: [...] Es ist ‚der Sklave‘ im Blute des Eitlen, ein Rest von der Verschmitztheit des Sklaven [...] welcher zu guten Meinungen über sich zu *verführen* sucht; es ist ebenfalls der Sklave, der vor diesen Meinungen nachher sofort selbst niederfällt, wie als ob er sie nicht hervorgerufen hätte.“

<sup>68</sup> Siehe JGB 32; KSA 5, 51: „[...] heute, wo wenigstens unter uns Immoralisten der Verdacht sich regt, [...] dass alle ihre [der Handlung; F.H.] Absichtlichkeit, Alles, was von ihr gesehn, gewusst, ‚bewusst‘ werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre [...] Kurz, wir glauben, dass die Absicht nur ein Zeichen und Symptom ist, das erst der Auslegung bedarf, dazu ein Zeichen, das zu Vielerlei und folglich für sich allein fast nichts bedeutet [...]“

<sup>69</sup> JGB 287; KSA 5, 233.

Nietzsche wiederholt anschliessend die Feststellung, dass nicht Werke einen vornehmen Menschen verraten oder erkennen lassen. Werke sind Ausdruck eines Bedürfnisses und einer Begierde und dem Verdacht ausgesetzt, eine Kompensation für den Mangel an Vornehmheit einer Person zu sein. Nach Nietzsche ist es – und damit greift er eine „alte religiöse Formel“ bei Paulus auf<sup>70</sup> – allein der Glaube, der entscheidet. Das heisst:

[...] irgend eine Grundgewissheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, Etwas, das sich nicht suchen, nicht finden und vielleicht auch nicht verlieren lässt.<sup>71</sup>

Der Glaube als eine Grundgewissheit über sich selbst zeichnet sich durch folgende Punkte aus. Er ist das entscheidende Kriterium hinsichtlich der Frage nach der Vornehmheit und stellt damit zugleich eine Rangordnung fest. Dass hier entschieden und festgestellt wird, deutet darauf hin, dass die Frage nach der Erkennbarkeit und Identifizierung eines vornehmen Menschen in den Hintergrund rückt. Die Frage, woran sich der Glaube erkennen lässt, woran er sich verrät, scheint zunächst ins Leere zu laufen. Auch lässt sich die nicht näher bestimmte Grundgewissheit über sich selbst weder suchen noch finden und entzieht sich damit dem oben genannten „Bedürfniss *nach* dem Vornehmen“. Man wird diesen Glauben fatalistisch deuten können, als etwas, das einem gegeben und aufgegeben ist.<sup>72</sup> Obwohl es sich um eine Grundgewissheit handelt, so entzieht sich, insofern keine Gründe für diesen Glauben angegeben werden können, jegliche Form der Selbstvergewisserung. Darauf scheint zumindest der letzte Satz des Abschnitts hinzudeuten: „*Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich.*“<sup>73</sup>

---

70 Röm. 3, 28: „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“ Auch Epheser 2, 8–9: „Denn aus Gnade seid ihr errettet durch Glauben, und das nicht aus euch, Gottes Gabe ist es; nicht aus Werken, damit niemand sich rühme“

71 JGB 287; KSA 5, 233.

72 In diesen Zusammenhang gehört auch JGB 266; KSA 5, 220: „Wahrhaft hochachten kann man nur, wer sich nicht selbst *sucht*“. – Goethe an Rath Schlosser.“

73 Vgl. auch AC 43; KSA 6, 218: „Niemand hat heute mehr den Muth zu Sonderrechten, zu Herrschafts-Rechten, zu einem Ehrfurchts-Gefühl vor sich und seines Gleichen, – zu einem *Pathos der Distanz* ...“ In JGB 205 spricht Nietzsche von den „Gefahren für die Entwicklung des Philosophen“. Der Philosoph, so Nietzsche, „weiss es zu gut, dass Einer,

Auf den ersten Blick könnte man hier an verwandte Begriffe wie Selbstrespekt, Selbstwertschätzung oder Selbstachtung denken. Hier hängt allerdings einiges von der Interpretation des Begriffs Ehrfurcht ab. Die Ehrfurcht vor sich, mehr noch als die mit der Achtung verbundene Vorstellung des Egalitarismus und menschlicher Vernunft, meint etwas anderes als Selbstachtung oder zumindest eine ganz spezifische Form von Selbstachtung.<sup>74</sup> Dies lässt sich anhand einer Spannung verdeutlichen, auf die Jean-Claude Wolf hinweist. Nach Wolf steht die „Auffassung, dass jene Seele vornehm ist, die ohne Grund an sich selber glauben muss“ in einem Widerspruch zur

---

der vor sich selbst die Ehrfurcht verloren hat, auch als Erkennender nicht mehr befiehlt, nicht mehr *führt*: er müsste denn schon zum grossen Schauspieler werden wollen, zum philosophischen Cagliostro und Rattenfänger der Geister, kurz zum Verführer.“ Es scheint naheliegend, dass sich Nietzsche hinsichtlich der verschiedenen Arten der Ehrfurcht an Goethe anlehnt. Goethe beschreibt in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* eine pädagogische Provinz, in der die Ehrfurcht im Zentrum steht und unterscheidet drei Arten, bzw. Stufen der Ehrfurcht: vor dem was über uns, was unter uns und vor dem, was mit uns lebt oder uns gleich ist. Zusätzlich ist die Rede von einer „Ehrfurcht vor sich selbst“, die als die höchste bezeichnet wird. Auch Nietzsche zieht eine Erziehung zur Ehrfurcht in Betracht, NL 1884, 26[244]; KSA 11, 214: „*Zur Vorrede*. Zur *Ehrfurcht* erziehen, in diesem pöbelhaften Zeitalter, welches selber im Huldigen noch pöbelhaft ist, für gewöhnlich aber zudringlich und schamlos (auch mit seinem ‚Wohlthun‘ und ‚Mitleiden‘).“ Überhaupt scheint Goethe eine bedeutende Rolle für Nietzsches Konzeption der Vornehmheit zu spielen. Siehe GD Streifzüge 49–51; KSA 6, 151–153. Nietzsche beschreibt Goethe dort als einen „vor sich selber ehrfürchtigen Menschen“ und hält fest: „Goethe ist der letzte Deutsche, vor dem ich Ehrfurcht habe [...]“. In NL 1887, 9[179]; KSA 12, 444 beschreibt Nietzsche Goethe als einen „sich selbst im Zaum haltenden, vor sich selbst ehrfürchtigen Menschen, der sich den *ganzen Reichtum der Seele und der Natürlichkeit* (bis zum Burlesken und Buffonesken) zu gönnen wagen darf, weil er stark genug dazu ist; [...]“ und als jemanden, der „Ehrfurcht vor den Thatsachen“ hat. Zu Goethes Ehrfurchtslehre siehe Sasse (2010), 50–66. Die Formulierungen „Grundgewissheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat“ und „Ehrfurcht vor sich“ könnten zudem auch durch Nietzsches Emerson-Lektüre sein, insbesondere der Aufsatz mit dem Titel „Self-Reliance“ (1841), beeinflusst sein. In Nietzsches deutscher Ausgabe wird der Titel allerdings mit „Selbstvertrauen“ wiedergegeben.

<sup>74</sup> Siehe Gerhardt (2011), 221: „Die ‚Ehrfurcht vor sich selbst‘, die der vornehmen Seele eigen ist, scheut Nietzsche sich nicht – auch hier Kant näher, als man glauben möchte –, mit dem Attribut des Göttlichen zu versehen.“

Auffassung, „dass der höhere und vornehme Mensch sich permanent überwindet, d. h. dass er nicht stehen bleibt, nicht stagniert, sich selber (und seinen besten Freunden) untreu wird“. Anders gesagt, „steht der dynamische Prozess der Selbstwerdung durch Selbstüberwindung im Gegensatz zur Vorstellung des statischen und unverrückbaren Glaubens an sich“.<sup>75</sup> Es scheint aber, dass es sich dabei nur dann um einen Widerspruch handelt, wenn der „Glaube an sich“ durch gewisse Überzeugungen über sich selbst bedingt ist, die dann tatsächlich durch die Forderung nach Selbst-Überwindung untergraben würden. Wäre allerdings nicht ein Glaube, eine Grundgewissheit über sich selbst denkbar, welche die Dynamik und Pluralität des Selbst einschliessen könnte? Gerade die „Ehrfurcht vor sich“ nimmt diese Spannung auf und gibt sie wieder. Die Ehrfurcht bezeichnet das angemessene Verhältnis zu sich selbst, da sie sowohl die Distanz als auch die Anziehung erfasst, die dem werdenden Selbst, das es ist, eigen ist. In diesem Sinne bestimmt auch Bollnow die Ehrfurcht, die er vom Begriff der Achtung abgrenzt:

Für die Achtung ist eine kühle und sachlich-klare Einstellung bezeichnend. [...] Und das bedingt, dass der Mensch dem geachteten Menschen in einem ruhigen Abstand gegenübersteht. Der Abstand ist hier als eine feste Grösse gegeben. Der Gedanke seiner Überschreitung kommt gar nicht in den Sinn. Darum ist das Gefühl der Achtung auch in sich ausgeglichen und ohne innere Spannung. Aber eben dadurch unterscheidet es sich von der Ehrfurcht, denn der Abstand, von dem hier die Rede ist, [...] stellt erst das spannungshafte Gleichgewicht zweier Kräfte dar [...]. Während die eine Kraft der Zuneigung sich anstrengt, die Ferne zu überwinden, gibt es zugleich eine hemmende Kraft, die den Menschen vor einer zu grossen Annäherung zurückhält.<sup>76</sup>

Zum einen lässt sich nun die „Ehrfurcht vor sich“ deuten als der angemessene Ausdruck jenes anderen und geheimnisvolleren Pathos, das Nietzsche in JGB 257 anspricht und als „die fortgesetzte ‚Selbst-Überwindung des Menschen‘“ beschreibt. Zum anderen lässt sich die „Ehrfurcht vor sich“ verstehen als ein Schutz des Selbst, das durch das „Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“ vor eine Zerreihsprobe

---

<sup>75</sup> Wolf (2004), 131.

<sup>76</sup> Bollnow (2009), 38.

gestellt wird: „Man muss wissen, *sich zu bewahren*: stärkste Probe der Unabhängigkeit.“<sup>77</sup>

## I.2 Nietzsches Ethik der Ehre

Nachdem zu Beginn des Kapitels bereits auf den Zusammenhang von Immoralismus, Moral und Ethik hingewiesen wurde, soll nun gezeigt werden, wie sich eine Ethik jenseits von Gut und Böse näher bestimmen lässt. Es soll gezeigt werden, dass Nietzsche eine Ethik der Ehre vertritt, in deren Zentrum das Pathos der Distanz steht. Dieses Pathos ist, wie oben gezeigt wurde, Nietzsches Übersetzung für *aidos*. Die Ethik der Ehre stellt den Versuch einer Wiederaufnahme und Erneuerung einer archaisch-griechischen Adelsethik dar und stellt sich gegen ein sokratisch-platonisches und christlich-moderne Moralverständnis. Nietzsches affirmative Philosophie als eine Ethik der Ehre zu bezeichnen, mag zunächst befremden. Allerdings: Bereits der Ausdruck „Vornehmheit“ scheint eine Assoziation zu einem Ehrbegriff nahezulegen. Darüber hinaus findet sich in Bezug auf *Jenseits von Gut und Böse* in *Ecce homo* eine weitere Stelle, die einen Zusammenhang von Vornehmheit und Ehre vermuten lässt:

Dies Buch (1886) ist in allem Wesentlichen eine *Kritik der Modernität* [...] nebst Fingerzeigen zu [...] einem vornehmen, einem jasagenden Typus. Im letzteren Sinne ist das Buch eine *Schule des gentilhomme*, der Begriff geistiger *und radikaler* genommen als er je genommen worden ist.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> JGB 41; KSA 5, 41.

<sup>78</sup> EH JGB 2; KSA 6, 350. Diese Gegenüberstellung, deren Hauptziel das Erreichen einer agonalen Konstellation ist, wird in JGB 257 als eine Frage nach der „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ formuliert. Die Antwort auf die Frage nach dem, was vornehm ist, zielt demnach auch auf die Frage nach den Bedingungen für die „fortgesetzte ‚Selbst-Überwindung‘“ des Menschen und bringt die Gegenbewegung zum allgemeinen Merkmal der Moderne zum Ausdruck, die „Selbstverkleinerung“. Siehe JGB 267; KSA 5, 220f.: „Es giebt ein Sprüchwort bei den Chinesen, das die Mütter schon ihre Kinder lehren: *siao-sin* ‚mache dein Herz *klein!*‘ Dies ist der eigentliche Grundhgang in späten Civilisationen: ich zweifle nicht, dass ein antiker Grieche auch an uns Europäern von Heute zuerst die Selbstverkleinerung herauserkennen würde, – damit allein schon giengen wir ihm ‚wider



Der Ausdruck „*gentilhomme*“<sup>79</sup> verweist auf eine Ehrauffassung, die Nietzsche auch dem vornehmen und jasagenden Typus zuweist und die wohl ebenfalls „geistiger und radikaler“ zu verstehen ist.<sup>80</sup> Nietzsche stellt sich damit, wie von verschiedenen Autoren betont wurde, in die Tradition einer antiken Krieger- und Adelsethik, die er mit dem Typus des *Gentilhomme* zu erneuern versucht. In diesem Sinne meint auch Charles Taylor, dass Nietzsche „über einen bestimmten Umweg, das Erbe der Kriegerethiken [übernimmt]“ und dass der „gentleman“ ein Nachfahre des früheren Kriegsadels sei.<sup>81</sup> Ein damit zusammenhängender und entscheidender Aspekt von Nietzsches Ethik der Ehre ist, dass sie in einem Pathos und nicht in einem Ethos gründet und dass sie ausserhalb und jenseits der moralischen Werte von Gut und Böse steht. Wenn Nietzsche in der Textpassage aus *Ecce homo* jene Dinge, worauf das gegenwärtige Zeitalter stolz ist als im Widerspruch zum Typus des *Gentilhomme* und als „schlechte Manieren“ bezeichnet, so ist dies keine moralische Beurteilung, sondern eine Frage des Geschmacks.<sup>82</sup> Allerdings darf dies wiederum nicht so verstanden werden, als handle es sich dabei um eine gesellschaftliche Forderung der Sittlichkeit, des Anstandes

---

den Geschmack‘. –“ Und NL 1883, 8[15]; KSA 10, 338: „allgemeines Leiden der Modernen: ‚Selbstverkleinerung““

<sup>79</sup> Sommer (2013), 573 weist im Kommentarband zu *Ecce homo* auf folgende Schrift hin, die Jean-Henri Maubert de Gouvest zugeschrieben wird: „Ecole du gentilhomme ou entretiens de feu Mr. Le Chevalier de B... avec le comte son neveu“. Dieses mehrfach aufgelegte und als „Schule des gentilhomme“ ins Deutsche übersetzte Werk findet sich allerdings nicht in Nietzsches Bibliothek. Der Begriff „gentilhomme“ erscheint noch ein zweites Mal in Nietzsche Schriften in EH WA 4; KSA 6, 362.

<sup>80</sup> Nietzsches Ergänzung, der Begriff „gentilhomme“ sei „radikaler“ als jemals zuvor zu verstehen, weist zunächst einmal darauf hin, dass er nicht als mit dem Sittlichkeitsideal eines Ehrenmanns im 18. und 19. Jahrhundert zu verwechseln ist. Versteht man „radikal“ sprachwissenschaftlich, so zeigt sich, dass das altfranzösische *gentile/jentile* direkt vom lateinisch *gens/gentilis* stammt. Dieses wiederum hat seine Wurzel in *gignere* also „zeugen“. Hier liegt vielleicht auch ein Bezug zu einem bestimmten Gattungsbegriff nicht allzu weit weg, wie er etwa in JGB 2 und JGB 42 vorkommt, wo Nietzsche von einer „neuen Gattung von Philosophen“ spricht. Naheliegender scheint auch der Verweis auf die jüdisch-christliche Verwendung des Wortes „gentiles“ für Nicht-Juden oder nicht-israelitische Völker.

<sup>81</sup> Taylor (1996), 20 f und (2003), 79.

<sup>82</sup> Der gute Geschmack ist ein Merkmal des Vornehmen. Siehe JGB 224; KSA 5, 159.

oder der Schicklichkeit, die sich an bestimmten gesellschaftlichen Verhaltensweisen orientiert und dadurch einer gewissen Konformität unterliegt. Es ist entscheidend, dass Nietzsche das Ethos einer Gesellschaft gerade von dem ihm zugrundeliegenden Pathos her zu verstehen sucht.

Die hier vertretene These kann dadurch näher erläutert werden, indem sie vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen Schamkulturen und Schuldkulturen verstanden wird. Die Ethnologin Ruth Benedict, die sich unter anderem auf die Arbeiten von Margaret Mead stützt, etablierte die Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldkulturen in ihrem Werk „*The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*“:

In anthropological studies of different cultures the distinction between those which rely heavily on shame and those that rely heavily on guilt is an important one. A society that inculcates absolute standards of morality and relies on men's developing a conscience is a guilt culture [...]. True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin. Shame is a reaction to other people's criticism. A man is shamed either by being openly ridiculed and rejected or by fantasizing to himself that he has been made ridiculous. In either case it is a potent sanction. But it requires an audience or at least a man's fantasy of an audience. Guilt does not.<sup>83</sup>

Nach Benedict zeichnen sich Schamkulturen dadurch aus, dass das moralische Bewusstsein und moralische Standards auf externen Sanktionen beruhen. Schuldkulturen dagegen basieren auf internalisierten absoluten moralischen Standards und einem moralischen Gewissen. Das moralische Verhalten in Schamkulturen wird demnach durch die öffentliche Meinung und die Anwesenheit von Zuschauern motiviert, wohingegen es in Schuldkulturen einem moralischen Gefühl entspringt, das Normen und Werte verinnerlicht hat.<sup>84</sup> Benedicts schematische Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldkulturen, bei der es um eine moralpsychologische Gegenüberstellung von Japan und Nordamerika ging, wurde von Eric Dodds in *The*

---

<sup>83</sup> Benedict (1947), 233.

<sup>84</sup> Die Gegenüberstellung von Scham- und Schuldkulturen anhand der Unterscheidung von internen/externen Quellen der Moral und von fremdbestimmter/selbstbestimmter Moral wurde von verschiedenen Seiten kritisiert. Siehe die zusammenfassende Darstellung bei Neckel (1991), 49.

*Greeks and the Irrational* auf die Antike angewandt.<sup>85</sup> Dodds unterscheidet zwischen einer „homerischen Schamkultur“ und einer „Schuldkultur der klassischen Zeit“, wobei erstere als eine fremdbestimmte Moral gefasst wird, die im Vergleich zur autonomen Moral einer Schuldkultur, auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe des moralischen Bewusstseins steht.

In *Shame and Necessity* wendet sich Bernard Williams gegen solche „progressivistische Darstellungen“ und zeigt auf, dass antike moralische Vorstellungen zum einen reich an Gehalt und gegen den Vorwurf der Naivität

---

85 Gary Shapiro hat in seiner Einleitung zu *Zur Genealogie der Moral* die Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldkulturen für Nietzsches Typologie von Herren- und Sklavenmoral geltend gemacht, ohne allerdings ausführlicher auf diesen Vergleich einzugehen. So hält er fest: „Anthropologists sometimes speak of the difference between a ‚shame culture‘ and a ‚guilt culture‘. In a guilt culture, when something goes wrong as a result of a human action, people typically think that the person involved is to blame, and ideally that person is expected to own up to his or her guilt and repent; and perhaps we are all expected to realize that we are by nature sinners (touched by ‚original sin‘). In a shame culture, like the Greek world as idealized by Nietzsche, when something goes wrong it might be blamed on the gods, fate, or the forces of nature; there may be something embarrassing or disreputable about being the one through which these powers operate, and there may be rituals for lifting the shame involved, but there is no idea that humans ought to think of themselves as completely free creatures who, knowing the good, nevertheless voluntarily descend to sin, and then must somehow redeem themselves. A shame culture may have an *ethics* or system of shared values and expectations; but a guilt culture involves something much more specific.“ Der Vergleich scheint allerdings nur bedingt haltbar. Insbesondere das bei Benedict und bei Dodds hervorgehobene Element der internen vs. externen Sanktion ist für den Grundunterschied von Herren- und Sklavenmoral kaum relevant. Etwas vorsichtiger und ohne näher darauf einzugehen hält Brobjer (1995), 51 bei Nietzsche eine „preference for a shame-culture rather than a guilt-culture“ fest. Siehe auch Lotter (2012), 128f: „Im Zusammenhang seiner bereits erwähnten Unterscheidung zwischen ‚Herrenmoral‘ und ‚Sklavenmoral‘ beschreibt er [Nietzsche, F.H.] zwei Weisen der moralischen Bewertung, die auf unterschiedliche Motivationen zurückgehen. Zu sagen, jemand habe ‚schlecht‘ gehandelt oder sei ‚schlecht‘, bedeutet im ersten Typ von ethischem System (der mehr oder weniger für eine Schamkultur steht) so etwas wie *mangelhaft* – es bezeichnet ein untaugliches Verhalten beziehungsweise einen Zustand der Unfähigkeit oder Torheit, vor dem man sich eigentlich nur abwenden kann. Im anderen Typus – Christentum und moderne Moral – bedeutet schlecht hingegen *böse*.“

verteidigt werden können und zum anderen einiges über unsere eigene moralische Welt verraten.<sup>86</sup> So hält Williams fest:

In criticising what I call progressivism, I am not saying that there has been no progress. Indeed, there was a progress in the Greek world itself, notably to the extent that the idea of *aretē*, human excellence, was freed to some extent from determination by social position. Still more there are differences, differences we must approve, between ourselves and the Greeks. The question is how these differences are to be understood. My claim is that they cannot best be understood in terms of a shift in basic ethical conceptions of agency, responsibility, shame, or freedom.<sup>87</sup>

Williams geht es im Wesentlichen darum, dass die moralischen Begriffe der Verantwortung, Freiheit und Autonomie, anhand derer die moderne Moral als reifer gegenüber derjenigen der archaischen Antike angesehen wird, auf gewissen Täuschungen beruht. Diese Täuschungen lassen sich dadurch sichtbar machen, dass die Tragödiendichter unvoreingenommen auf ihre jeweiligen Vorstellungen von Handeln, Verantwortung, Autonomie und Freiheit hin untersucht werden. In Bezug auf die Scham zeigt Williams auf, dass die progressivistische Auffassung einer Schamkultur von einem verkürzten und irrtümlichen Verständnis davon ausgeht, was es heisst, dass die Scham etwas mit dem Blick der oder des Anderen zu tun hat:

It is a mistake to take that reductive step and to suppose that there are only two options: that the other in ethical thought must be an identifiable individual or a representative of the neighbours, on the one hand, or else be nothing at all except an echo chamber for my solitary moral voice. Those alternatives leave out much of the substance of actual ethical life. The internalised other is indeed abstracted and generalised and idealised, but he is potentially somebody rather than nobody, and somebody other than me. He can provide the focus of real social expectations, of how I shall live if I act in one way rather than another, of how my actions and reactions will alter my relations to the world about me.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Zur Kritik von Williams Interpretation der Moralität des antiken Menschen siehe Rapp (1995).

<sup>87</sup> Williams (2008), 6f.

<sup>88</sup> Williams (2008), 84. Zu Williams Schambegriff siehe Fussi (2015).

Bei der antiken Vorstellung der Scham handelt es sich demnach nicht um eine fremdbestimmte, narzisstische Haltung, die ein infantiles Bewusstsein zum Ausdruck bringt, sondern um eine ethische Einstellung, insofern es sich dabei weder um eine reine Reaktion auf die Erwartungen anderer Menschen handelt, noch um die Einhaltung moralischer Verpflichtungen durch ein charakterloses Selbst.

Im Folgenden wird aufgezeigt, wie sich Nietzsche innerhalb dieser Diskussionen situieren lässt. Man kann bereits festhalten, dass Nietzsche die Scham nicht auf eine Rücksicht auf rein externe Sanktionen reduziert, sondern, hier geht er über Williams hinaus, eine ebenso ursprüngliche Scham und Ehrfurcht vor sich selbst geltend macht.<sup>89</sup> Nietzsche verabschiedet sich damit sowohl von einer modernen, durch die Vernunft bestimmten Autonomiekonzeption als auch von einer durch die Scham regulierten Sozialmoral, wie sie bei Protagoras anklingt.<sup>90</sup> An deren Stelle tritt eine von der archaischen Schamkultur inspirierte Ethik der Ehre, deren Elemente wie folgt zusammengefasst werden können.

Oben wurde bereits hervorgehoben, dass das Pathos der Distanz ein Ausdruck für Rang und Rangordnung ist. Der Gentilhomme als Gegentypus zur Moderne „distinguiert“ und sieht „überall Rang, Grad, Ordnung zwischen Mensch und Mensch“.<sup>91</sup> Zugleich fasst Nietzsche die Rangordnung weiter. Er schreibt auch von einer Rangordnung unter den Moralien<sup>92</sup>, unter den Dingen<sup>93</sup> und unter den Trieben und Instinkten des Leibes.<sup>94</sup> Ebenso handelt es

---

<sup>89</sup> Zu Nietzsches Einfluss auf Williams siehe Clark (2001), Jenkins (2012), Pippin (2015).

<sup>90</sup> Siehe dazu Tugendhat (1996).

<sup>91</sup> Siehe JGB 62; KSA 5, 83, wo Nietzsche von einer „Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch“ schreibt.

<sup>92</sup> JGB 228; KSA 5, 165: „[...] kurz, dass es eine *Rangordnung* zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt.“

<sup>93</sup> JGB 219; KSA 5, 154: „Vielmehr möchte ich ihnen mit meinem Satze schmeicheln, [...] dass die hohe Geistigkeit eben die Vergeistigung der Gerechtigkeit und jener gütigen Strenge ist, welche sich beauftragt weiss, die *Ordnung des Ranges* in der Welt aufrecht zu erhalten, unter den Dingen selbst – und nicht nur unter Menschen.“

<sup>94</sup> NL 1884, 25[411]; KSA 11, 119: „Unterschied von *niederen* und *höheren* Funktionen: Rangordnung der Organe und Triebe, dargestellt durch Befehlende und Gehorchen-

sich um eine Rangordnung „abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen“<sup>95</sup>, um eine „Rangordnung seelischer Zustände“ und deren Werte.<sup>96</sup> Nietzsche sieht die Rangordnung als sein Problem an<sup>97</sup> und erachtet sie sowohl als Zentrum seiner Philosophie<sup>98</sup> als auch als die Aufgabe der zukünftigen Philosophie.<sup>99</sup> Beide Punkte, die Vielfältigkeit der Rangordnungen und die Rangordnung als Problem, weisen darauf hin, dass sich bei Nietzsche weder ein substantieller Begriff noch eine Theorie der Rangordnung ausmachen lässt. Dem entgegen steht jene Deutung von Nietzsches Problem der Rangordnung, gemäss derer es um eine Frage nach der richtigen Einordnung von Personentypen geht, das heisst, nach der richtigen Erkenntnis und Identifizierung von Typen einerseits und von den der Rangordnung entsprechenden Kategorien andererseits.<sup>100</sup> Die Idee scheint hier zu sein, dass die norma-

---

de. / Aufgabe der Ethik: die Werthunterschiede als *physiologische* Rangordnung von ‚höher‘ und ‚nieder‘ (‚wichtiger, wesentlicher, unentbehrlicher, unersetzlicher,‘ usw.)“ Siehe auch JGB 6; KSA 5, 20.

<sup>95</sup> NL 1886/87, 5[71]14; KSA 12, 217.

<sup>96</sup> JGB 213; KSA 5, 148: „Es giebt zuletzt eine Rangordnung seelischer Zustände, welcher die Rangordnung der Probleme gemäss ist; [...]“. Siehe auch JGB 268; KSA 5, 222.

<sup>97</sup> MA I Vorrede 7; KSA 2, 21: „Gesetzt, dass es *das Problem der Rangordnung* ist, von dem wir sagen dürfen, dass es *unser* Problem ist, wir freien Geister: jetzt [...] verstehen wir es erst, was für Vorbereitungen, Umwege, Proben, Versuchungen, Verkleidungen das Problem nöthig hatte, ehe es vor uns aufsteigen *durfte* [...] – bis wir endlich sagen durften, wir freien Geister: ‚Hier – ein *neues* Problem! Hier eine lange Leiter, auf deren Sprossen wir selbst gesessen und gestiegen sind, – die wir selbst irgend wann *gewesen* sind! Hier ein Höher, ein Tiefer, ein Unter-uns, eine ungeheure lange Ordnung, eine Rangordnung, die wir *sehen*: hier – *unser* Problem!‘ –“

<sup>98</sup> NL 1886/87, 7[6]; KSA 12, 280 f.: „Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet: nicht auf eine individualistische Moral.“

<sup>99</sup> GM I 17; KSA 5, 289: „*Alle* Wissenschaften haben nunmehr der Zukunfts-Aufgabe des Philosophen vorzuarbeiten: diese Aufgabe dahin verstanden, dass der Philosoph das *Problem vom Werthe* zu lösen hat, dass er die *Rangordnung der Werthe* zu bestimmen hat.“

<sup>100</sup> Siehe Guay (2013), 487, der diese Ansicht als „Natural Aristocracy“-Interpretation bezeichnet und sie von einer normativen Interpretation unterscheidet: „On this interpretation, the problem is not identifying the correct classification, but explaining the very possibility of rank distinction and what such distinctions amount to. The problem that

tive Bedeutung der Rangordnung in Übereinstimmung mit einer natürlichen Ordnung steht. Eine solche Interpretation scheint allerdings aus mehreren Gründen problematisch. Zum einen steht für Nietzsche die Rangordnung als solches in Frage, was sich einerseits darin zeigt, dass die Frage, ob Grösse heute möglich ist<sup>101</sup>, offen bleibt; und andererseits, dass es eine „Zukunfts-Aufgabe des Philosophen“ ist, die Rangordnung zu bestimmen.<sup>102</sup> Zum anderen ist die Rangordnung für Nietzsche etwas Unbestimmtes, Veränderliches und Hervorgebrachtes,<sup>103</sup> unter anderem deshalb, weil es „die Guten‘ selber gewesen [sind], das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften“.<sup>104</sup>

Zwei Punkte sollen hier hervorgehoben werden. Erstens richtet sich Nietzsches Bejahung der Rangordnung gegen die „Gleichheits-Lüge“ und gegen die „Nützlichkeits-Moral“ und zweitens stellt das Pathos der Distanz eine Bedingung für Rangordnung und eine Empfänglichkeit für Rangordnung dar.

In GM I 2 wendet sich Nietzsche spöttisch gegen die „Stümperei“ der englischen Moralgenealogen, die die Meinung vertreten, dass man „ursprünglich [...] unegoistische Handlungen von Seiten Derer gelobt und gut genannt [...] denen sie *nützlich* waren“. Allerdings, so Nietzsche, seien es gerade die Guten gewesen, die ihr Handeln als gut und im Gegensatz zum Niedrigen empfanden.

Aus diesem *Pathos der Distanz* heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen: was gieng sie die Nützlichkeit an! Der Gesichtspunkt der Nützlichkeit ist gerade in Bezug auf ein solches heisses Her-

---

Nietzsche confronts, that is, is about the normative: how there can be normative authority at all, such that some things are better (or ‚higher‘) than others, at least.“

101 JGB 212; KSA 5, 147.

102 GM I 17; KSA 5, 289.

103 Dies scheint selbst auf vergangene Zeiten und Menschen zutreffen. Siehe M 548; KSA 3, 319: „Noch immer ist die Rangordnung der Grösse für alle vergangene Menschheit noch nicht festgesetzt.“

104 GM I 2; KSA 5, 259.

ausquellen oberster rang-ordnender, rang-abhebender Werth-urteile so fremd und unangemessen wie möglich: hier ist eben das Gefühl bei einem Gegensatze jenes niedrigen Wärmegrades angelangt, den jede berechnende Klugheit, jeder Nützlichkeits-Calcul voraussetzt, – und nicht für einmal, nicht für eine Stunde der Ausnahme, sondern für die Dauer.<sup>105</sup>

Nietzsche weist damit aber nicht bloss auf die historische Unhaltbarkeit der These über die Herkunft der Werturteile hin, wie sie von englischen Psychologen vertreten wurde, sondern sieht das Nützlichkeitskalkül als ein Hauptmerkmal der Sklavenmoral und als „Heerden-Nützlichkeit“ als ein Ausdruck des Herdeninstinkts an. Gerade das abwägende Denken und die Klugheit stehen im Gegensatz zu den Werturteilen des Vornehmen als der Ausdruck eines Pathos. Deutlich hebt sich Nietzsches Problem der Rangordnung auch vom Glauben an Gleichheit und gleiche Rechte ab.<sup>106</sup> Die deskriptive und normative Gleichheit bedarf nach Nietzsche einer metaphysischen Grundlage, die sie durch die christliche Seelenlehre erhält.

Ich wollte sagen: das Christenthum war bisher die verhängnisvollste Art von Selbst-Überhebung. [...] Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: – *solche* Menschen haben, mit ihrem ‚Gleich vor Gott‘, bisher über dem Schicksale Europa’s gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches, Mittelmässiges, herangezüchtet ist, der heutige Europäer ....<sup>107</sup>

<sup>105</sup> GM I 2; KSA 5, 259. Siehe auch JGB 260; KSA 5, 211: „Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral.“

<sup>106</sup> In JGB 257 steht die aristokratische Gesellschaft im Gegensatz zur Demokratie. Allerdings geht es hier weniger um eine politische Organisationsform, sondern eher um die Demokratie als ein kulturelles Phänomen. Die demokratische Bewegung und die demokratischen Instinkt werden als Symptome eines älteren Glaubens aufgefasst. JGB 202; KSA 5, 124f.: „*Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral*: – [...] ja mit Hülfe einer Religion, welche den sublimsten Heerdenthier-Begierden zu Willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, dass wir selbst in den politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen einen immer sichtbareren Ausdruck dieser Moral finden: die *demokratische* Bewegung macht die Erbschaft der christlichen.“

<sup>107</sup> JGB 62; KSA 5, 83. Vgl. M 68; KSA 3, 68: „Damit ist der Rausch des Paulus auf seinem Gipfel, und ebenfalls die Zudringlichkeit seiner Seele, – mit dem Gedanken des Einswerdens ist jede Scham, jede Unterordnung, jede Schranke von ihr genommen [...]“



In Bezug auf diese Textstelle können drei Dinge hervorgehoben werden. Erstens ist es dem Christentum anzulasten, dass in Europa der Herdeninstinkt überhandgenommen hat, der in der demokratischen Bewegung, der Rede von den gleichen Rechten, der Gleichstellung von Mann und Frau und der „pöbelmännischen Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche“ nur ihren zeitgemässen Ausdruck findet und in verkleideter Form weiterwirkt. Die Gefahr im Glauben an die „modernen Ideen“ ist, so Nietzsche, nicht gering, denn die „*Gesamt-Entartung des Menschen* [...] diese Vertierung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche ist *möglich*, es ist kein Zweifel!“<sup>108</sup> Dazu gehören auch noch die „fälschlich genannten freien Geister“ als die „Skaven des demokratischen Geschmacks und seiner ‚modernen Ideen‘“, die „das allgemeine grüne Weide-Glück der Herde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann“ erstreben.<sup>109</sup> Dieser Gefahr einer „Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen [...] als seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung“ stellt Nietzsche seine Hoffnung auf „neue Philosophen“ entgegen, die jeweils am Ende der Hauptstücke II, III, V, VI und vielleicht IX behandelt werden. Zweitens wurde gerade der „Aristokratismus der Gesinnung [...] durch die Seelen-Gleichheits-Lüge am unterirdischsten untergraben“,<sup>110</sup> womit „die billige, bescheidene, sich einordnende, gleichsetzende Gesinnung, das *Mittelmass der Begierden*“<sup>111</sup> zu Ehren kam. Die christliche Lehre der Gleichheit vor Gott hat damit dem „Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch“ den Krieg erklärt.<sup>112</sup> Drittens lag es an den gemeinen, niederen Naturen des Christentums, dass sie „Rangordnung

---

<sup>108</sup> JGB 203; KSA 5, 127 f. Siehe GD Streifzüge 37; KSA 6, 138: „Die ‚Gleichheit‘, eine gewisse thatsächliche Anähnlichung, die sich in der Theorie von ‚gleichen Rechten‘ nur zum Ausdruck bringt, gehört wesentlich zum Niedergang; die Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der Wille, selbst zu sein, sich abzuheben, Das, was ich *Pathos der Distanz* nenne, ist jeder *starken* Zeit zu eigen. Die Spannkraft, die Spannweite zwischen den Extremen wird heute immer kleiner, – die Extreme selbst verwischen sich endlich bis zur Ähnlichkeit...“

<sup>109</sup> JGB 44; KSA 5, 61.

<sup>110</sup> AC 43; KSA 6, 218.

<sup>111</sup> JGB 201; KSA 5, 123.

<sup>112</sup> AC 43; KSA 6, 217 f.

und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch“ nicht zu sehen vermochten. Hier ist der Hinweis wichtig, dass die Rangordnung gesehen wird. Dieses Sehen der Rangordnung wird nicht so verstanden werden dürfen, als ginge es um ein Erkennen. Eher geht es darum überhaupt an eine Rangordnung zu glauben. So wird in JGB 257 die Aristokratie beschrieben als eine Gesellschaft, die an „Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch zu Mensch glaubt“ und in JGB 30, dass man „bei Griechen, Persern und Muselmännern“ an eine Rangordnung glaubte. Das Sehen einer Rangordnung geht mit diesem Glauben einher. Diese Ausführungen deuten darauf hin, dass das Pathos der Distanz, also ein Ehrfurchts- und Distanzgefühl, als Nietzsches Ausdruck für die Sensibilität und Empfänglichkeit für das Problem der Rangordnung angesehen werden kann.

*Aidos* als der entscheidende Bezugspunkt von Nietzsches Ehrenethik lässt sich auch hinsichtlich seiner zwischenmenschlichen Bedeutung und in Abgrenzung von der von Nietzsche scharf kritisierten Mitleidsmoral verdeutlichen. Wie bereits oben in Bezug auf JGB 265 dargestellt wurde, gibt es für Nietzsche eine Ehrfurcht unter Gleichen, d. h. eine spannungsvolle Form der respektvollen Anerkennung. Es wird nun gezeigt, dass sich Nietzsches Mitleidskritik auf den Mangel an Scham und Ehrfurcht bezieht und, dass es demgegenüber eine Form des Mitleids und Mitgefühls gibt, die Ausdruck eines vornehmen Pathos von *aidos* sind. Als eines der Dinge, auf die das moderne Zeitalter stolz ist und das gegen den vornehmen Geschmack geht, nennt Nietzsche das „Mitgefühl mit allem Leidenden“. Auf die psychologische Dynamik zwischen Scham und Mitleid geht Nietzsche insbesondere in *Also sprach Zarathustra* ein.<sup>113</sup> Nietzsche wirft dem Mitleidigen vor, dass er den Leidenden beschäme und dadurch eine versteckte Machtkonstellation zum Ausdruck kommt, die eine Wertminderung und Demütigung des Bemitleideten bedeutet. So schreibt Nietzsche im vierten Teil des *Zarathustras* vom hässlichsten Menschen:

---

113 Dazu Bamford (2007), 241–261 und van Tongeren (2007), 131–154. In Bezug auf die Scham steht in Z auch die Thematik des Schenkens im Vordergrund. Siehe Z II Nachtlid; KSA 4, 137: „Wer immer schenkt, dessen Gefahr ist, dass er die Scham verliere.“ Und Z II Kind; KSA 4, 104: „Das nämlich ist das Schwerste, als Schenkender die Scham bewahren.“

Mit Noth kam ich heraus aus dem Gedräng der Mitleidigen, – dass ich den Einzigen fände, der heute lehrt „Mitleiden ist zudringlich“ – dich, oh Zarathustra!

– sei es eines Gottes, sei es der Menschen Mitleiden: Mitleiden geht gegen die Scham. Und nicht-helfen-wollen kann vornehmer sein als jene Tugend, die zuspringt.

Das aber heisst heute Tugend selber bei allen kleinen Leuten, das Mitleiden: – die haben keine Ehrfurcht vor grossem Unglück, vor grosser Hässlichkeit, vor grossem Missrathen.<sup>114</sup>

Mitleiden erscheint hier als zudringlich, weil eine Grenze zum anderen überschritten wird. Gerade in dieser Hinsicht wird das Mitleid gegen die Scham gestellt. Die Scham des Leidenden, die gerade das Innerste zu verbergen und dem Schutz der eigenen Integrität dient, wird vom Mitleidenden missachtet. Zugleich wird man aber auch sagen können, dass das Mitleiden gegen die Scham geht, insofern der Mitleidende kein Schamgefühl zeigt. Die Scham sollte den Mitleidenden also gerade vom Mitleiden abhalten. Wer Scham hat, wird sich des Mitleidens enthalten, weil er die durch die Scham angezeigte Grenze anerkennt. Umgekehrt bedeutet dies, dass das Mitleid schamlos ist.

Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden: zu sehr gebracht es ihnen an Scham.<sup>115</sup>

Ausgehend von der Feststellung, dass das Mitleiden beschämt und die Schamlosigkeit des Mitleidenden sowohl sich selber als auch dem Bemitleideten schädlich ist, formuliert Nietzsche eine Art Minimalforderung:

Der Mensch selber aber heisst dem Erkennenden: das Thier, das rothe Backen hat. Wie geschah ihm das? Ist es nicht, weil er sich zu oft hat schämen müssen? Oh meine Freunde! So spricht der Erkennende: Scham, Scham, Scham – das ist die

---

<sup>114</sup> Z IV Mensch; KSA 4, 329 f.

<sup>115</sup> Z II Mitleidigen; KSA 4, 113. Siehe auch Z IV Mensch; KSA 4, 331: „Aber er – musste sterben: er sah mit Augen, welche *Alles* sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Scham und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. [...] Der Gott, der Alles sah, *auch den Menschen*: dieser Gott musste sterben!“

Geschichte des Menschen! Und darum gebeut sich der Edle, nicht zu beschämen: Scham gebeut er sich vor allem Leidenden.<sup>116</sup>

Dies bedeutet, dass der Edle einerseits nicht beschämt und andererseits, dass er gegenüber allem Leidenden mit Scham begegnet.<sup>117</sup> So heisst es in *Ecce homo*:

Ich werfe den Mitleidigen vor, dass ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das Zartgefühl vor Distanzen leicht abhanden kommt, dass Mitleiden im Handumdrehn nach Pöbel riecht und schlechten Manieren zum Verwechseln ähnlich sieht, – dass mitleidige Hände unter Umständen geradezu zerstörerisch in ein grosses Schicksal, in eine Vereinsamung unter Wunden, in ein *Vorrecht* auf schwere Schuld hineingreifen können.<sup>118</sup>

Die Scham und Ehrfurcht, die hier gegen das Mitleid gesetzt werden, stehen dabei in Zusammenhang mit der Forderung der Distanz sowie mit Nietz-

---

116 Z II Mitleidigen; KSA 4, 113. Siehe auch *ibid.*, 114: „Denn dass ich den Leidenden leidend sah, dessen schämte ich mich um seiner Scham willen; und als ich ihm half, da vergieng ich mich hart an seinem Stolze.“ Z IV Mensch; KSA 4, 330: „Du schämst dich an der Scham des grossen Leidenden;[...]" Und FW 271–274; KSA 3, 519. „*Wo liegen deine grössten Gefahren?* – Im Mitleiden.“ „*Wen nennst du schlecht?* – Den, der immer beschämen will.“ „*Was ist dir das Menschlichste?* – Jemandem Scham ersparen.“

117 Siehe Courtine-Denamy (2000), 278: „Or, chaque fois que Nietzsche invoque le concept énigmatique de Scham, il est toujours pensé en corrélation et en réaction contre celui de pitié (Mitleid), auquel il sert de concept antagoniste, voire de repoussoir.“ Und *ibid.*, 285: „Or, notre thèse était la suivante: dans le mot allemand de Scham qui dit tantôt la honte tantôt la pudeur, et que Nietzsche emploie comme un concept repoussoir de celui de pitié (Mitleid), il faut entendre un écho de cette *aidos* grecque.“ Allerdings: die verabsolutierende Aussage, dass die Scham *jedes* Mal, wenn es von Nietzsche gebraucht wird, *immer* in Zusammenhang und in Abgrenzung vom Mitleid gebraucht wird, trifft nicht zu.

118 EH weise 4; KSA 6, 270. Vgl. Burckhardt (1956), 339: „Es war aber gut, dass sie [die *Aidos*; F.H.] lange vorher bei Homer in Gestalt des edelsten Zartgefühls schon vorhanden gewesen war, und die Griechen konnten sich darüber völlig im klaren halten, dass ihre Ahnen, die Zuhörer des Sängers, ein seelisches Verständnis für das Feinste und Beste im menschlichen Verkehr gehabt haben mussten.“

sches Bejahung des Leidens.<sup>119</sup> Beides, Distanz und Leiden, stehen für eine Absonderung, Trennung und ein Fernhalten, für die, insbesondere in *Jenseits von Gut und Böse*, die Maske steht.<sup>120</sup> Nach JGB 270 bestimmt es „beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können“ und der „geistige schweigende Hochmuth des Leidenden“ hat die „Verkleidung nöthig, um sich vor der Berührung mit zudringlichen und mitleidigen Händen [...] zu schützen“. Wenn nun das Mitleiden sich durch seine Zudringlichkeit mit dem Leidenden gemein zu machen versucht, so wird dadurch gerade vornehme Distanz im tiefen Leiden durchbrochen.<sup>121</sup> Die Verkleidungsformen und Masken dienen der Verstellung und dem Verbergen. Nietzsche schliesst:

Woraus sich ergibt, dass es zur feineren Menschlichkeit gehört, Ehrfurcht „vor der Maske“ zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben.<sup>122</sup>

Die Bestimmung von *aidos* als „Regung und Scheu“ nicht Menschen zu verletzen und als ein Instinkt der Ehrfurcht wird damit von Nietzsche ebenso gegen das Mitleid gesetzt, wie auch *aidos* als Ekel vor der Verletzung des Ehrwürdigen. Gleich im anschliessenden Abschnitt 271 schreibt Nietzsche, dass es „ein verschiedener Sinn und Grad der Reinlichkeit“ sei, „was am tiefsten zwei Menschen trennt“. Er scheut nicht davor zurück, den „höchste[n] Instinkt der Reinlichkeit“, bzw. dessen „höchste Vergeistigung“ als Heiligkeit zu bezeichnen. Zugleich führt dieser Instinkt in die „wunderlichste und gefährlichste Vereinsamung“; denn: „eben so sehr als ein solcher Hang aus-

---

119 Siehe JGB 225; KSA 5, 161: „Ihr wollt womöglich – und es giebt kein tollereres ‚womöglich‘ – das Leiden abschaffen; und wir? – es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war! Wohlbe finden, wie ihr es versteht – das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende! [...] Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens – wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?“

120 Siehe Colli (1993), 106.

121 Siehe Valadier (2008), 16: „Une stratégie de la distance, de l'écart, de l'évitement, contrairement au libre accès ou à la facilité de qui se livre sur la place publique. Car la hiérarchisation oblige à la pudeur, autre grande insistance nietzschéenne, donc à ne pas vouloir assimiler et absorber ce qui se présente.“

122 JGB 270; KSA 5, 226.

zeichnet – es ist ein vornehmer Hang –, trennt er auch“.<sup>123</sup> Gerade die Einsamkeit wird in JGB 284 als ein „sublimier Hang und Drang der Reinlichkeit“ bezeichnet, der die Distanz zu bewahren weiss. Dieser Hang und Drang, so Nietzsche weiter,

[...] erräth, wie es bei der Berührung von Mensch und Mensch – „in Gesellschaft“ – unvermeidlich-unreinlich zugehn muss. Jede Gemeinschaft macht, irgendwie, irgendwo, irgendwann – „gemein“.<sup>124</sup>

Ergänzend zu diesen Ausführungen muss auch darauf hingewiesen werden, dass es in *Jenseits von Gut und Böse* Textstellen gibt, die darauf hindeuten, dass Nietzsche auch eine andere Art des Mitleids und Mitgeföhls in Betracht zieht.<sup>125</sup> Dies steht in Verbindung mit dem in der Vorrede in *Zur Genealogie der Moral* beschriebenen „Problem vom Werthe des Mitleids und der Mitleids-Moral“, aus dem eine Forderung laut wird, nämlich: „wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen“.<sup>126</sup> Damit scheint unter anderem auch gesagt, dass die Frage nach dem moralischen Wert des Mitleids bei der Frage nach dem Wert der moralischen Werte anzusetzen habe. Durch die Kritik der morali-

---

123 Dass der Instinkt der Reinlichkeit trennt, liegt daran, dass damit das „Menschliche, Allzumenschliche“ als Schmutz empfunden wird, vor dessen Verunreinigung sich der Heilige zu schützen hat. Darin sieht Nietzsche schliesslich auch die Überwindung des Mitleids in JGB 271; KSA 5, 226 f.: „Das Mitleiden des Heiligen ist das Mitleiden mit dem Schmutz des Menschlichen, Allzumenschlichen. Und es giebt Grade und Höhen, wo das Mitleiden selbst von ihm als Verunreinigung, als Schmutz geföhlt wird....“

124 JGB 284; KSA 5, 232. Im Druckmanuskript wird die Bedeutung der Scham noch deutlicher, KSA 14, 373: „Denn die Einsamkeit ist bei uns eine Tugend, als eine sublimier Art der Keuschheit [...]“. In einem Nachlassfragment schreibt Nietzsche von einer Einsamkeit aus Scham, NL 1883, 10[45]; KSA 10, 377: „Einsamkeit aus Scham vor sich“. Auch NL 1883, 16[2]; KSA 10, 495: „Drei Einsamkeiten giebt es, die des Schaffenden, die des Wartenden, die der Scham. – Ich weiss das Wort und Zeichen des Übermenschen; aber ich sage es nicht, ich verhehle es vor mir selber. – In Scham vor einer grossen Wahrheit leben.“

125 Dies deutet auch darauf hin, dass Nietzsche das Mitleid nicht schlichtweg und als Ganzes verwirft.

126 GM Vorrede 6; KSA 5, 252 f.

schen Werte wird zwar der moralische Wert des Mitleids untergraben, allerdings nicht die Möglichkeit einer Form des Mitleids.<sup>127</sup> So hält Nietzsche beispielsweise in JGB 293 fest:

Ein Mann, der sagt: „das gefällt mir, das nehme ich zu eigen und will es schützen und gegen Jedermann vertheidigen“; [...] ein Mann, der seinen Zorn und sein Schwert hat, und dem die Schwachen, Leidenden, Bedrängten, auch die Thiere gern zufallen und von Natur zugehören, kurz ein Mann, der von Natur *Herr* ist, – wenn ein solcher Mann Mitleiden hat, nun! *dies* Mitleiden hat Werth! Aber was liegt am Mitleiden Derer, welche leiden! Oder Derer, welche gar Mitleiden predigen!<sup>128</sup>

Den Wert dieses Mitleidens wird man daran messen müssen, wer es ist, der dieses Mitleid hat. Auch wird es wohl, wie Nietzsche in JGB 225 schreibt, ein „höheres fernsichtigeres Mitleiden“ sein und gerade verschieden vom „Mitleiden mit der socialen ‚Noth‘, mit der ‚Gesellschaft‘ und ihren Kranken und Verunglückten“.<sup>129</sup> Der Wert liegt darin, dass es ein Ausdruck der Scham, Ehrfurcht und eines „Zartgefühls für Distanzen“ ist.

### 1.3 *Aidos* und die Tugendethik

Es scheint, als hätte die in der Mitte des letzten Jahrhunderts einsetzende Neuentdeckung und Rehabilitierung der Tugendethik dazu beigetragen, dass zunehmend auch Nietzsche als ein Vertreter der Tugendethik interpretiert

---

<sup>127</sup> Darauf scheint auch die weiter oben zitierte Stelle aus EH weise 4; KSA 6, 270 hinzudeuten. Der Vorwurf lautet, dass den Mitleidigen, das Gefühl für die Distanz „leicht abhanden kommt“. Das scheint aber nicht zu bedeuten, dass das Mitleiden gleichbedeutend mit einer Missachtung von Distanzen ist, sondern vielmehr, dass die Gefahr dafür gross ist.

<sup>128</sup> JGB 293; KSA 5, 235 f. Siehe auch JGB 260; KSA 5, 209 f.: „[...] auch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluss von Macht erzeugt.“ Und JGB 273; KSA 5, 227: „Ein Mensch, der nach Grosse strebt, betrachtet Jedermann, dem er auf seiner Bahn begegnet, entweder als Mittel oder als Verzögerung und Hemmniss – oder als zeitweiliges Ruhebett. Seine ihm eigenthümliche hochgeartete *Güte* gegen Mitmenschen ist erst möglich, wenn er auf seiner Höhe ist und herrscht.“

<sup>129</sup> JGB 225; KSA 5, 160.

wurde. Die reiche Tradition der Tugendethik und das Nachdenken über den Tugendbegriff in der Geschichte der Philosophie, die Vielfalt verschiedener Ansätze einer zeitgenössischen Tugendethik sowie die Fülle an Literatur zur Interpretation von Nietzsche als Tugendethiker erschwert eine überblicksartige Darstellung.<sup>130</sup>

Im Folgenden geht es um die Darstellung eines bestimmten Ansatzes zur Interpretation von Nietzsches „Tugendethik“. Ausgangspunkt ist die Problematik einer spezifischen Argumentationsstruktur, die Nietzsche als einen Tugendethiker auszuweisen versucht. Das Problem dieser Interpretationsansätze lässt sich kurz wie folgt zusammenfassen. Es wird davon ausgegangen, dass es drei normative Theorien der Ethik – Utilitarismus, Deontologie, Tugendethik – gibt.<sup>131</sup> Aufgrund von Nietzsches Kritik an den beiden ersten Theorien wird gezeigt, dass er der Tugendethik zuzurechnen ist. Allerdings: Nietzsche aufgrund seines Interesses und seiner Neubestimmung der Tugend zu einem Tugendethiker zu erklären, scheint zu weit zu gehen.<sup>132</sup> Es handelt sich dabei um eine anachronistische Rückprojektion. Stellvertretend für einen solchen Interpretationsansatz kann Thomas Brobjer gelten, der Nietzsches affirmative Philosophie wie folgt charakterisiert:

During the nineteenth century, there was no awareness of ethics of virtue. When ethics was discussed or systematized more generally, it was done in terms of utilita-

---

130 Einen Überblick zur Sekundärliteratur ausgehend von einer Kategorisierung unterschiedlicher Fragestellungen bezüglich des Themas „Nietzsche und Tugendethik“ geben u. a. van Tongeren (2012) und Brobjer (1995).

131 Diese Annahme wird argumentativ arg überstrapaziert und führt zu gewissen Verzerrungen der Interpretation. Damit zusammenhängend, wenn auch mit einem anderen Fokus, ist die Diskussion bei Harcourt (2015), 166 f.: „Nietzsche’s distinction between ‚narrow‘ and ‚wide‘ morality [...] has clear echoes in the neo-Aristotelian critiques of contemporary constructions of moral thought which took off from Elizabeth Anscombe’s (1958/1997). So the question arises whether Nietzsche’s attack on ‚morality‘ and its associated virtues is or is not a precocious version of neo-Aristotelianism. [...]“

132 Weder ist damit gemeint, Nietzsche hätte nicht fruchtbare Impulse aus der Tradition der Tugendethik, insbesondere Aristoteles erhalten, noch wird damit bestritten, dass aktuelle und systematisch ausgerichtete Arbeiten Anregungen aus Nietzsches Bemerkungen zur Tugend erhalten können, bzw. sich so etwas wie eine „Nietzscheanische Tugendethik“ entwerfen lässt. Letzteres versucht unter anderem Swanton (2003, 2015).



rianism and deontology. For example, Nietzsche read and heavily annotated W.E. Hartpole Lecky's *History of European Morality* in a German translation, where this dichotomy of morality is very explicit – but this is also true for essentially all the books about ethics Nietzsche read. Thus it is not altogether surprising that Nietzsche regarded himself as an immoralist and destroyer of morals.<sup>133</sup>

Brobjer legt nahe, dass Nietzsche also nicht nur aus heutiger Sicht eine sogenannte Tugendethik vertritt, sondern sich selber, in Abgrenzung einer Schematisierung der Ethik bei Lecky und mangels Gewährsein der Tugendethik als dritter Alternative, als ein Immoralist verstand. Brobjer weist hier zu Recht auf die Frage hin, welche Moralansätze zu Nietzsches Zeit unterschieden wurden. Allerdings, so scheint es, geht Brobjer dieser Frage nicht weiter nach und interpretiert die Unterscheidungen bei Lecky und Nietzsches Ethik aus Sicht der Triade von Utilitarismus, Deontologie und Tugendethik. Des Weiteren ist Brobjers Feststellung, es fände sich in Lecky keine Diskussion der Tugendethik, sondern eine Dichotomie zweier Moraltypen, nämlich die des Utilitarismus und der Deontologie, fraglich. Die Unterscheidung zwischen zwei Moraltheorien im ersten Kapitel von Leckys *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen* deckt sich nur ungefähr mit der Unterscheidung zwischen Deontologie und Utilitarismus. So schreibt Lecky:

Die zwei um den Vorrang streitenden Moraltheorieen sind unter vielen Namen bekannt und theilen sich in viele Gruppen. Die eine bezeichnet man gewöhnlich als die stoische, die intuitive, die unabhängige oder die sentimentale, die andere als die epikuräische, die inductive, die utilitaristische oder die eigennützige.<sup>134</sup>

Die grosse Streitfrage besteht, unabhängig davon, welche verschiedenen Erklärungen dafür innerhalb der beiden Moraltheorien gegeben werden, darin, „ob das unmittelbare Bewusstsein oder der Nutzen der höchste Entschei-

---

<sup>133</sup> Brobjer (2003), 72.

<sup>134</sup> Lecky (1879), 2. Spuren dieser Auseinandersetzung meint Lecky bereits bei Platon und Aristoteles zu finden. Zu den Vertretern der „intuitiven“ Moraltheorie zählen die Stoiker sowie Cudworth, Clarke und Butler. Zu den Vertretern der „induktiven“ Moraltheorie zählen die Epikureer sowie Hobbes, Helvetius und Bentham.

ungsgrund für das Sittliche und Unsittliche sei“.<sup>135</sup> Wie auch immer man eine deontologische Moraltheorie auslegt und ob man sie zu der von Lecky geschilderten „intuitiven Schule“ zählt, die Dichotomie zwischen Deontologie und Utilitarismus ist in jedem Fall nicht, wie von Brobjer behauptet, „very explicit“. Wesentlicher aber als diese Frage ist die zweite Behauptung von Brobjer, dass Lecky nicht auf die Tugendethik als einer eigenständigen Moraltheorie eingehe. Damit hat Brobjer zwar Recht, doch wird dabei die eigentlich relevante Tatsache übergangen, dass Lecky im Rahmen seiner Unterscheidung zwischen einer induktiven und einer intuitiven Moraltheorie sowohl den Tugendbegriff als auch verschiedene Tugenden behandelt. Lecky hält fest, dass der Unterschied der beiden Theorien nicht in der Verschiedenheit der Tugendkataloge bestehe, sondern im unterschiedlichen Stellenwert, der den einzelnen Tugenden zukommt. Darüber hinaus stellt Lecky die beiden grundsätzlich verschiedenen Tugendkonzeptionen wie folgt dar:

Erwägungen, wie die dargelegten, führen die intuitiven Moralphilosophen zur Verwerfung der Principien des Utilitarians. Freilich geben sie zu, dass die Wirkung der Handlungen auf die Glückseligkeit der Menschen ein höchst wichtiges Element in der Bestimmung ihrer sittlichen Qualität bilde; aber [...] sie leugnen, dass die Tugend ursprünglich sich aus dem Nutzen entwickelt habe oder nothwendig im Verhältnisse zu ihm stehe. [...] sie behaupten, die Verpflichtung zur Tugend sei von solcher Art, dass keine denkbare Verzerrung der Zustände sie aufheben könnte, und dass sie fort dauern würde, selbst wenn die Regierung der Welt von der höchsten Bosheit, anstatt von der höchsten Liebe abhinge. Sie halten die Tugend für etwas mehr, als eine Berechnung der Gewohnheit.<sup>136</sup>

---

135 Ibid., 1. Siehe *ibid.*, 110: „Das Bisherige, hoffe ich, wird mit genügender Klarheit das Wesen der zwei grossen, von einander abweichenden Schulen der Moralphilosophie nachgewiesen haben – der Schule, welche von der Grundwahrheit ausgeht, dass alle Menschen die Glückseligkeit wünschen, und aus dieser Thatsache alle ethischen Lehren zu entwickeln sucht, und der Schule, welche unsere sittlichen Begriffe auf eine intuitive Anschauung zurückführt, dass gewisse Anlagen unserer Natur höher oder besser sind, als die anderen.“

136 Lecky (1879), 61. Leckys Ausführungen enthalten einige Gedanken, die auch für Nietzsche von Bedeutung gewesen sein dürften. Dazu zählen insbesondere die Unterscheidung verschiedener Tugenden je nach Organisation der Gesellschaft sowie der Verfall heroischer Tugenden zugunsten des Mitleids und Barmherzigkeit. *Ibid.*, 117: „Es ist

Dieser Aspekt stellt einen lohnenswerten Ansatzpunkt für die Auseinandersetzung mit Nietzsches Tugendauffassung dar. Entgegen einer tugendethischen Interpretation, die deontologischen und utilitaristischen Moraltheorien gegenübergestellt wird, soll im Folgenden ein anderer Schwerpunkt gewählt werden. Zwei Punkte sind dafür von Bedeutung. Erstens, dies wird deutlich geworden sein, wird die Tugendethik nicht als eigenständiger Ansatz betrachtet. Zweitens, und dies ist entscheidend, wird der Tugendbegriff nicht als Alleinstellungsmerkmal der Tugendethik gesehen. Angemessener, so scheint es, ist die Auffassung, wonach die Tugend innerhalb verschiedener Moralsysteme und Moraltheorien unterschiedlich gedeutet und ausgelegt wird. Dabei wird zum einen Nietzsches Kritik an unterschiedlichen Tugendkonzepten deutlicher werden und zum anderen wird sich dadurch stärker abzeichnen, wodurch sich Nietzsches eigene Tugendauffassung auszeichnet. Es geht also nicht so sehr darum, zu zeigen, inwiefern Nietzsche eine tugendethische Position vertritt – gegen eine utilitaristische oder deontologische Position –, sondern inwiefern sich Nietzsche gegen bestimmte Tugendauffassungen oder bestimmte Elemente davon wehrt und eine eigene Tugendkonzeption entwirft.<sup>137</sup> Es soll gezeigt werden, dass im Zentrum von Nietzsches affirmativer Philosophie, wie oben gezeigt wurde, das vornehme Pathos von *aidos* steht, das Ausgangspunkt für eine durch Nietzsche vorgenommene

---

hinreichend klar, dass je höher die Organisation der Gesellschaft ist, desto mehr die lebenswürdigen und gesellschaftlichen Tugenden auf Kosten der heroischen und asketischen gepflegt werden. [...]“ Ibid., 118: „Sobald aber die festen Bande des Zusammenwirkens die Menschen einigen, sobald industrielle Unternehmungen sehr lebhaft werden, und der vorherrschende Antrieb stark auf materiellen Reichtum und üppige Genüsse gerichtet ist, wird die Tugend hauptsächlich oder bloss im Lichte der Interessen der Gesellschaft betrachtet [...] die erste Gesetzestafel weicht der zweiten. [...] Jede Tugend, welche zur Heranbildung wohlwollender Menschen nöthig ist, betrachtet die Gesellschaft im höchsten Grade als nützlich [...]“ Ibid., 124: „Von diesen Sittenveränderungen sind keine augenfälliger, als der allmähige Verfall des thätigen und des leidenden Heroismus, die Zunahme des Mitleides und der Barmherzigkeit, und der Uebergang von schwärmerischer Loyalität zu begeisterter Vaterlandsliebe und dem Enthusiasmus für die Freiheit.“

<sup>137</sup> Dies lässt die Möglichkeit offen, dass Nietzsche einige Elemente einer bestimmten Tugendkonzeption aufnimmt. Darauf hat beispielsweise auch van Tongeren (2012) in Bezug auf die theologalen Tugenden hingewiesen.

Neubestimmung der Tugend einerseits und Kritik an traditionellen Tugend-auffassungen andererseits ist.

### 1.3.1 Die Frage nach dem Wesen der Tugenden

Der Begriff Tugend kommt in *Jenseits von Gut und Böse* insgesamt 64 Mal in 37 Textstellen vor, wobei der Schwerpunkt, wie zu erwarten, auf dem siebten Hauptstück „Unsere Tugenden“ mit 25 Nennungen liegt.<sup>138</sup> Je 10 Mal taucht der Begriff in den Hauptstücken 6 „Wir Gelehrten“ und 9 „Was ist vornehm?“ auf. Nicht erwähnt wird der Begriff im dritten Hauptstück „Das religiöse Wesen“. Die restlichen Nennungen verteilen sich in etwa gleichmässig auf die restlichen Hauptstücke.<sup>139</sup> Unabhängig davon, welche Eigenschaften als Tugenden bezeichnet werden und wodurch sich diese Tugenden auszeichnen, kann nach der Tugend als solcher gefragt werden, also nach einer genaueren Bestimmung der Tugend.<sup>140</sup> Dabei wird zunächst zu zeigen sein, welches Verständnis von Tugend Nietzsche kritisiert<sup>141</sup> und anschliessend, wodurch sich Nietzsches eigenes Verständnis der Tugend auszeichnet.

In mehreren Abschnitten in *Jenseits von Gut und Böse* kritisiert Nietzsche den Zusammenhang von Tugend und Nützlichkeit. So hält er fest, dass dem heutigen Menschen diejenigen Eigenschaften als Tugenden gelten, die nützlich sind: „also Gemeinsinn, Wohlwollen, Rücksicht, Fleiss, Mässigkeit,

---

<sup>138</sup> Sommer (2016), 606 schreibt zum VII. Hauptstück: „In der Mehrzahl der Abschnitte dieses Hauptstücks taucht weder das Wort ‚Tugend‘ auf, noch ist zu erkennen, dass es in der Sache um ‚Tugend‘ ginge.“ Dies scheint unzutreffend.

<sup>139</sup> I: 3x; II: 6x; V: 4x; VIII: 4x

<sup>140</sup> MacIntyre (1995), 243 macht eine ähnliche Unterscheidung und weist er darauf hin, dass es „viele unterschiedliche und unvereinbare Vorstellungen von Tugend gibt“ und präzisiert: „Sie [Homer, Sophokles, Aristoteles, das Neue Testament und mittelalterliche Denker; F.H.] legen verschiedene und unvereinbare Zusammenstellungen von Tugenden vor; sie weisen den verschiedenen Tugenden einen jeweils unterschiedlichen Stellenwert ihrer Bedeutung zu; und sie verfügen über unterschiedliche und unvereinbare Theorien der Tugenden.“

<sup>141</sup> Diese Kritik der Tugenden steht in einem engen Zusammenhang zu Nietzsches umfassender Moralkritik. Die Moralkritik wird hier nur insofern einbezogen, als dass sie für eine Diskussion der Tugend relevant ist.

Bescheidenheit, Nachsicht, Mitleiden“.<sup>142</sup> Auch nennt Nietzsche „Mitleiden, Billigkeit, Milde, Gegenseitigkeit der Hülfeleistung“, die als Tugenden verstanden werden, weil „der Blick einzig der Erhaltung der Gemeinde zugewendet ist“.<sup>143</sup> Dabei ist bei Nietzsche die Nützlichkeit nicht festgelegt, beispielsweise auf den Nutzen für die Gemeinde<sup>144</sup> oder auf die Folgen der Handlung. Auch gibt es keine Einengung der Kritik auf das utilitaristische Nützlichkeitsprinzip als auf einer hedonistischen Axiologie aufbauenden, generalisierten Glückslehre. Man wird jedenfalls annehmen müssen, dass wenn Nietzsche schreibt: „Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral“, damit nicht ausschliesslich eine utilitaristische Moraltheorie kritisiert wird. Weiter ist auch anzumerken, dass Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* den Utilitarismus nicht als eine säkularisierte Variante der christlichen Moral auffasst.<sup>145</sup> Vielmehr versteht er den Utilitarismus einerseits viel weiter, wenn er von einem „Utilitarismus der Moral“ schreibt und andererseits ist ihm vor allem daran gelegen, zu zeigen, dass die verschiedenen Arten der Moral letztlich einem Heerden-Instinkt entspringen, die er in Verbindung mit der Sklavenmoral, oder zumindest mit einer unvornehmen Art der Moral bringt. In gleicher Weise wie Nietzsche unter seine Zurückweisung spezifischer Glückserwägungen innerhalb der Moral verschiedene Denkweisen subsumiert, wie wir später sehen werden, so scheint er das Nutzenkalkül als einen Vorwurf an die meisten der bisherigen Moralen zu richten.<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> JGB 199; KSA 5, 120.

<sup>143</sup> JGB 201; KSA 5, 121.

<sup>144</sup> Siehe JGB 198; KSA 5, 118: „Alle diese Moralen, die sich an die einzelne Person wenden, zum Zwecke ihres ‚Glückes‘ wie es heisst, – was sind sie Anderes, als Verhaltens-Vorschläge im Verhältniss zum Grade der *Gefährlichkeit*, in welcher die einzelne Person mit sich selbst lebt [...]“

<sup>145</sup> Diese Ansicht vertritt Anomaly (2005), 2 „Because Nietzsche considers utilitarianism a secular offspring of Christian morality, many of his global attacks on utilitarianism resemble his more familiar critique of Christian ‚slave morality‘ – the morality of the herd.“

<sup>146</sup> Eine andere Ebene des Problems einer Nützlichkeitsmoral ist Nietzsches Auseinandersetzung mit den englischen Genealogen, die mit der Frage nach einer „Naturgeschichte der Moral“, einer „Wissenschaft der Moral“ und letztlich der Frage nach Nietzsches genealogischer Methode verbunden ist. Nietzsche greift jene Moralgenealogen an, welche

Was Nietzsche an einer an der Nützlichkeit orientierten Moral und den darauf zurückgeführten Tugenden bedenklich findet, kann hier in einigen Punkten zusammengetragen werden. In verschiedenen Variationen kommt zum Ausdruck, dass die Nützlichkeit eine Denkweise einer unvornehmen Art von Mensch ist. Am deutlichsten wird dies im bereits zitierten Abschnitt 260 aus dem neunten Hauptstück, in welchem die Sklavenmoral mit der Nützlichkeits-Moral identifiziert wird.<sup>147</sup> Im Falle der Herrenmoral sind es „die erhobenen stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden“ und letztlich den Begriff „gut“ ausmachen, wohingegen beim Sklaven, „abgünstig für die Tugenden des Mächtigen“, jene „Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht übergossen [werden], welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern [...]“. In der Sklavenmoral sind es die „Vergewaltigten, Gedrück-

---

die Moral selbst nicht als Problem fassen, sondern zur Erklärung unserer moralischen Werturteile bereits von einer bestimmten Moralauffassung ausgehen, hauptsächlich einer Gegenüberstellung von egoistischen und altruistischen Handlungen und Motiven. Weiter ist es für Nietzsche ein „arger Fehlgriff, wenn Moral-Historiker von Fragen der Art „warum ist die mitleidige Handlung gelobt worden?“ ausgehen. Bedeutsam ist hier auch die gegen die Moralthistoriker gerichtete Ad-hominem-Argumentation. Bekannt sind hier vor allem die Stellen zu den „englischen Psychologen“ zu Beginn der ersten Abhandlung in *Zur Genealogie der Moral*. Siehe Wolf (2010). Ein Seitenhieb auf die Moralthistoriker findet sich auch in JGB 228; KSA 5, 163: „Man vergebe mir die Entdeckung, dass alle Moral-Philosophie bisher langweilig war und zu den Schlafmitteln gehörte – und dass ‚die Tugend‘ durch nichts mehr in meinen Augen beeinträchtigt worden ist, als durch diese *Langweiligkeit* ihrer Fürsprecher; womit ich noch nicht deren allgemeine Nützlichkeit verkannt haben möchte.“ Der Hinweis auf die Nützlichkeit der Tugend ist hier wohl ironisch zu verstehen. Ähnlich äussert sich Nietzsche auch in JGB 253; KSA 5, 196: „Es giebt Wahrheiten, die am besten von mittelmässigen Köpfen erkannt werden, weil sie ihnen am gemässesten sind [...]: – auf diesen vielleicht unangenehmen Satz wird man gerade jetzt hingestossen, seitdem der Geist achtbarer, aber mittelmässiger Engländer – ich nenne Darwin, John Stuart Mill und Herbert Spencer – in der mittleren Region des europäischen Geschmacks zum Übergewicht zu gelangen anhebt. In der That, wer möchte die Nützlichkeit davon anzweifeln, dass zeitweilig *solche* Geister herrschen?“

<sup>147</sup> Es ist zweifelhaft, ob mit diesen beiden „Grundtypen“ der Herren- und Sklavenmoral, die in Abschnitt 186 des fünften Hauptstücks „zur Naturgeschichte der Moral“ in Aussicht gestellte „Typenlehre der Moral“ zum Ausdruck kommt.

ten, Leidenden, Unfreien, Ihrer-selbst-Ungewissen und Müden“, die moralisieren und bei denen ein „pessimistischer Argwohn gegen die ganze Lage des Menschen“ zum Ausdruck kommt. In den moralischen Wertschätzungen des Sklaven werden folglich jene Eigenschaften zu Ehren kommen, welche als die nützlichsten Mittel erachtet werden, „den Druck des Daseins auszuhalten“. Der Sklave ist aber auch der „Feige, Ängstliche, der Kleinliche, der an die enge Nützlichkeit Denkende“ und als solcher dem Herrschenden und Mächtigen verächtlich.<sup>148</sup> Als das Böse wird vom Sklaven „die Macht und Gefährlichkeit [...], eine gewisse Furchtbarkeit, Feinheit und Stärke“ empfunden. Gewisse Aspekte dieses Themas, das heisst die Beschreibung der Sklavenmoral als einer Nützlichkeitsmoral, behandelt Nietzsche bereits im fünften Hauptstück „zur Naturgeschichte der Moral“.

Wir fanden, dass in allen moralischen Haupturtheilen Europa einmüthig geworden ist [...]: man *weiss* ersichtlich in Europa, was Sokrates nicht zu wissen meinte, und was jene alte berühmte Schlange einst zu lehren verhiess, – man „weiss“ heute, was Gut und Böse ist. Nun muss es hart klingen und schlecht zu Ohren gehn, wenn wir immer von Neuem darauf bestehn: was hier zu wissen glaubt, was hier mit seinem Loben und Tadeln sich selbst verherrlicht, sich selbst gut heisst, ist der Instinkt des Heerdenthiers Mensch: als welcher zum Durchbruch, zum Übergewicht, zur Vorherrschaft über andere Instinkte gekommen ist und immer mehr kommt [...]<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Die niedrige und unvornehme Herkunft der utilitaristischen Denkweise hebt Nietzsche in Bezug auf Sokrates/Platon in JGB 190; KSA 5, 111 hervor: „Es giebt Etwas in der Moral Plato's, das nicht eigentlich zu Plato gehört, sondern sich nur an seiner Philosophie vorfindet, man könnte sagen, trotz Plato: nämlich der Sokratismus, für den er eigentlich zu vornehm war [...] Diese Art zu schliessen riecht nach dem *Pöbel*, der am Schlechthandeln nur die leidigen Folgen in's Auge fasst und eigentlich urtheilt ‚es ist *dumm*, schlecht zu handeln‘; während er ‚gut‘ mit ‚nützlich und angenehm‘ ohne Weiteres identisch nimmt. Man darf bei jedem Utilitarismus der Moral von vornherein auf diesen gleichen Ursprung rathen und seiner Nase folgen: man wird selten irre gehen.“

<sup>149</sup> JGB 202; KSA 5, 124. Im darauffolgenden Abschnitt JGB 203; KSA 5, 126 ff. steigert sich diese Ausführung zur „Naturgeschichte der Moral“ in eine Frage der Entscheidung nach der Zukunft des Menschen: „Die *Gesamt-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 [...] ist *möglich*, es ist kein Zweifel! Wer diese Mög-

Nietzsche beschreibt in diesem Abschnitt den Heerdeninstinkt als ein Symptom der „wachsenden physiologischen Annäherung und Anähnlichung“. Es war die christliche Religion, die sich diesen „Heerdenthier-Begierden“ anbot. Im weiteren Verlauf des Abschnitts variiert Nietzsche in der Aufzählung der Ähnlichkeiten zwischen der christlichen und demokratischen Bewegung das Thema der Leidensunfähigkeit, das sich in eine Religion des Mitleidens flüchtet und sich im Glauben an die Gemeinschaft erlöst sieht.<sup>150</sup> Damit hängt ein weiterer, bereits angedeuteter Punkt zusammen, der sich auf die nähere Bestimmung der Herdenmoral bezieht. Der Abschnitt 201 gibt eine dreigliedrige „Naturgeschichte der Moral“ hinsichtlich des Zusammenhangs von Furcht und Furchtsamkeit einerseits und Moral und Moralität der Nächstenliebe andererseits. Hier wird die Herdenmoral als eine Moral der Furchtsamkeit bezeichnet und, so Nietzsche, wer das Gewissen des heutigen Europäers prüft, wird aus tausend moralischen Falten und Verstecken immer den gleichen Imperativ herauszuziehen haben, den Imperativ der Heerden-Furchtsamkeit: „wir wollen, dass es irgendwann einmal *Nichts mehr zu fürchten giebt*.“<sup>151</sup> An dieser Herdenfurchtsamkeit liegt es, dass gewisse Triebe wie Mitleiden, Rücksicht und Milde als Tugenden bezeichnet wurden und schliesslich fast mit dem Begriff „Moralität“ in Eins zusammenfallen, denn der Herden-

---

lichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr, als die übrigen Menschen, – und vielleicht auch eine neue *Aufgabe*.“

150 Dies steht in Kontrast zur Bedeutung des Leidens in JGB 270; KSA 5, 225 hinsichtlich des Erkennens und der Rangordnung: „Der geistige Hochmuth und Ekel jedes Menschen, der tief gelitten hat – es bestimmt beinahe die Rangordnung, *wie* tief Menschen leiden können –, seine schauernde Gewissheit [...] vermöge seines Leidens *mehr zu wissen*, als die Klügsten und Weisesten wissen können [...] dieser geistige schweigende Hochmuth des Leidenden, dieser Stolz des Auserwählten der Erkenntnis, des ‚Eingeweihten‘, des beinahe Geopferten findet alle Formen von Verkleidung nöthig, um sich vor der Berührung mit zudringlichen und mitleidigen Händen und überhaupt vor Allem, was nicht Seinesgleichen im Schmerz ist, zu schützen. Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt.“

151 JGB 201; KSA 5, 123. Nietzsche schreibt hier von der Furcht als Mutter der Moral: „Wie viel oder wie wenig Gemein-Gefährliches, der Gleichheit Gefährliches in einer Meinung, in einem Zustand und Affekte, in einem Willen, in einer Begabung liegt, das ist jetzt die moralische Perspektive: die Furcht ist auch hier wieder die Mutter der Moral.“



mensch gibt sich das Ansehen, „als sei er die einzig erlaubte Art Mensch, und verherrlicht seine Eigenschaften, vermöge deren er zahm, verträglich und der Herde nützlich ist, als die eigentlich menschlichen Tugenden [...]“<sup>152</sup> Der Nutzen, um dessentwillen gewisse Eigenschaften als Tugenden verehrt werden, liegt darin, dass sich die Herde um jeden Preis selber erhalten will. Moralisch verurteilt und als böse gebrandmarkt wird deshalb dasjenige, was der Herde als gefährlich für den Bestand der Herde erscheint. Der Grund moralischer Wertschätzungen ist hier nicht direkt im Herdeninstinkt selbst zu finden, sondern eher in der Furcht vor gewissen Elementen, die dem Fortbestand der Herde schädlich sein können. Nietzsche hat bereits zuvor, das heisst vor dem Abschnitt 201, in den zwei aufeinanderfolgenden Abschnitten 197 und 198 von der „Moral als Furchtsamkeit“ gehandelt. In Abschnitt 197 erscheint das Raubtier und der Raubmensch als einer der möglichen Gegensätze zum Herdentier-Menschen. Nietzsche verdächtigt hier den zur Vorherrschaft gekommenen Herdeninstinkt einer aus der Furchtsamkeit erwachsenen Verurteilung des Extrems zu Gunsten des „gemässigten Menschen“ und der „Mittelmässigen“.<sup>153</sup> Im darauffolgenden Abschnitt 198 erscheint die nach aussen und auf einen bestimmten Typus gerichtete Furcht in den Menschen selbst verlegt. Die Moral als Furchtsamkeit, die zum Nutzen und Erhalt der Herden-Gemeinde die ihr gefährlichen Elemente diskreditiert, ist demnach auch auf den einzelnen Menschen angelegt, insofern er sich selber gefährlich ist.

Alle diese Moralen, die sich an die einzelne Person wenden, zum Zwecke ihres „Glückes“, wie es heisst, – was sind sie Anderes, als Verhaltens-Vorschläge im Verhältniss zum Grade der *Gefährlichkeit*, in welcher die einzelne Person mit sich selbst lebt; Recepte gegen ihre Leidenschaften, ihre guten und schlimmen Hänge, so fern sie den Willen zur Macht haben und den Herrn spielen möchten; kleine und grosse

---

<sup>152</sup> JGB 199; KSA 5, 120.

<sup>153</sup> JGB 197; KSA 5, 117. Siehe auch JGB 201; KSA 5, 123: „Die hohe unabhängige Geistigkeit, der Wille zum Alleinstehen, die grosse Vernunft schon werden als Gefahr empfunden; Alles, was den Einzelnen über die Herde hinaushebt und dem Nächsten Furcht macht, heisst von nun an *böse*; die billige, bescheidene, sich einordnende, gleichsetzende Gesinnung, das *Mittelmass* der Begierden kommt zu moralischen Namen und Ehren.“

Klugheiten und Künsteleien, behaftet mit dem Winkelgeruch alter Hausmittel und Altweiber-Weisheit [...] Das ist Alles, intellektuell gemessen, wenig werth und noch lange nicht „Wissenschaft“, geschweige denn „Weisheit“, sondern, nochmals gesagt und dreimal gesagt, Klugheit, Klugheit, Klugheit, gemischt mit Dummheit, Dummheit, Dummheit, – [...] <sup>154</sup>

Auch die Ratschläge der Lebensklugheit stehen hier im Dienste einer Moral der Furchtsamkeit, nämlich insofern ihr Gesichtspunkt die Bedrohung der einzelnen Person durch sich selbst ist. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um die stoische „Gleichgültigkeit und Bildsäulenkälte gegen die hitzige Narrheit der Affekte“, Spinozas „Zerstörung der Affekte durch Analysis und Vivisektion derselben“ oder den „Aristotelismus der Moral“ verstanden als „Herabstimmung der Affekte auf ein unschädliches Mittelmaß“ handelt.<sup>155</sup> Die „Dummheit“ liegt dabei in der Eingeschränktheit der Perspektiven bzw. in deren Winkelhaftigkeit, insofern sie sich nur an jene Art Mensch richtet, die

---

<sup>154</sup> JGB 198; KSA 5, 118. Nietzsche hält in JGB 205; KSA 5, 133 dieser Art von Moralisten und Moralphilosophen eine andere Auffassung des Philosophen entgegen: „[...] hört man gar heute Jemanden loben, dafür, dass er ‚weise‘ lebe oder ‚als ein Philosoph‘, so bedeutet es beinahe nicht mehr, als ‚klug und abseits‘. Weisheit: das scheint dem Pöbel eine Art Flucht zu sein, ein Mittel und Kunststück, sich gut aus einem schlimmen Spiele herauszuziehen; aber der rechte Philosoph – so scheint es *uns*, meine Freunde? – lebt ‚unphilosophisch‘ und ‚unweise‘, vor Allem *unklug*, und fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquirt *sich* beständig, er spielt *das* schlimme Spiel.“ Nietzsche identifiziert die Klugheit vor allem mit Sokrates. Im Hintergrund spielt sicherlich auch der für die aristotelische Tugendlehre so zentrale Begriff der *phronesis* eine Rolle. Siehe auch JGB 34; KSA 5, 52f., wo Nietzsche das unkluge Misstrauen des Philosophen im Unterschied zum Bedürfnis nach Gewissheit hervorhebt: „Der Glaube an ‚unmittelbare Gewissheiten‘ ist eine *moralische* Naivetät, welche uns Philosophen Ehre macht: aber – wir sollen nun einmal nicht ‚nur moralische‘ Menschen sein! Von der Moral abgesehen, ist jener Glaube eine Dummheit, die uns wenig Ehre macht! Mag im bürgerlichen Leben das allzeit bereite Misstrauen als Zeichen des ‚schlechten Charakters‘ gelten und folglich unter die Unklugheiten gehören: hier unter uns, jenseits der bürgerlichen Welt und ihres Ja’s und Nein’s, – was sollte uns hindern, unklug zu sein und zu sagen: der Philosoph hat nachgerade das *Recht* auf ‚schlechten Charakter‘ [...]“

<sup>155</sup> JGB 198; KSA 5, 118.

in Furcht vor sich selber lebt.<sup>156</sup> Bedenklich ist dabei für Nietzsche vor allem, dass sich diese „Verhaltens-Vorschläge“ an alle Menschen richten, das heisst, dass „sie generalisiren, wo nicht generalisirt werden darf“.<sup>157</sup> In einem späteren Abschnitt im siebten Hauptstück wird deutlich, dass die Moral der Furchtsamkeit mit ihrem Kampfe gegen die Gefährlichkeit des Einzelnen auch das Nachdenken über die Moral, das heisst die Wissenschaft der Moral bestimmt hat. In Abschnitt 228 heisst es:

Man vergebe mir die Entdeckung, dass alle Moral-Philosophie bisher langweilig war und zu den Schlafmitteln gehörte – und dass „die Tugend“ durch nichts mehr in meinen Augen beeinträchtigt worden ist, als durch diese *Langweiligkeit* ihrer Fürsprecher; womit ich noch nicht deren allgemeine Nützlichkeit verkannt haben möchte. [...] Man sehe sich zum Beispiel die unermüdlichen unvermeidlichen englischen Utilitarier an, wie sie plump und ehrenwerth in den Fusstapfen Bentham's, daher wandeln, dahin wandeln (ein homerisches Gleichniss sagt es deutlicher), so wie er selbst schon in den Fusstapfen des ehrenwerthen Helvétius wandelte (nein, das war kein gefährlicher Mensch, dieser Helvétius!). [...] Zuletzt wollen sie Alle,

---

156 In zwei weiteren Abschnitten bringt Nietzsche die Verbindung von Dummheit und Tugend zur Sprache. In JGB 227; KSA 5, 163 heisst es: „Unsre Redlichkeit, wir freien Geister, – sorgen wir dafür, dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend; ‚dumm bis zur Heiligkeit‘ sagt man in Russland, – sorgen wir dafür, dass wir nicht aus Redlichkeit zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden!“ In JGB 288; KSA 5, 233 wird die Begeisterung, zu der auch die Tugend zählt, als Mittel bezeichnet, zu verbergen, dass man Geist hat: „Eins der feinsten Mittel, um wenigstens so lange als möglich zu täuschen und sich mit Erfolg dümmere zu stellen als man ist – was im gemeinen Leben oft so wünschenswerth ist wie ein Regenschirm –, heisst *Begeisterung*: hinzuge-rechnet, was hinzu gehört, zum Beispiel Tugend. Denn, wie Galiani sagt, der es wissen musste –: *vertu est enthousiasme*.“ Zum Begriff der Dummheit bei Nietzsche und Schopenhauer siehe die Ausführungen bei Müller-Lauter (1999), 393–412.

157 JGB 198; KSA 5, 188. In JGB 225; KSA 5, 160 beschreibt Nietzsche die mit dem „Glück“ zusammen-hängende Frage nach Lust und Leid ebenfalls als ein oberflächlicher Gesichtspunkt: „Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach *Lust* und *Leid*, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivitäten, [...] es giebt höhere Probleme als alle Lust- und Leid- und Mitleid-Probleme; und jede Philosophie, die nur auf diese hinausläuft, ist eine Naivität. –“

dass die *englische* Moralität Recht bekomme: insofern gerade damit der Menschheit, oder dem „allgemeinen Nutzen“ oder „dem Glück der Meisten“, nein! Dem Glücke *Englands* am besten gedient wird; sie möchten mit allen Kräften sich beweisen, dass das Streben nach *englischem* Glück, ich meine nach *comfort* und *fashion* [...] zugleich auch der rechte Pfad zur Tugend sei, ja dass, so viel Tugend es bisher in der Welt gegeben hat, es eben in einem solchen Streben bestanden habe.<sup>158</sup>

Nietzsche versteht die Utilitarier als fehlgeleitete Moralphilosophen im Dienste einer Moral der Furchtsamkeit zu Gunsten der Mittelmässigen und im Dienste des Herdeninstinktes. Die von der utilitaristischen Moralphilosophie hergestellte Verknüpfung von Nützlichkeit und Glück wird allerdings von Nietzsche nicht auf diese beschränkt. Vielmehr handelt es sich um ein allgemeines Merkmal des modernen Menschen. Die „Herdenfurchtsamkeit“ und „Heerdentier-Moral“ wird von Nietzsche letztlich in Verbindung mit einem äusserst fragwürdigen Ideal gebracht, einem nihilistischen Ideal der Selbstverkleinerung des Menschen:

Was sie [die Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner „modernen Ideen“; F.H.] mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weideglück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann; ihre beiden am reichlichsten abgesungenen Lieder und Lehren heissen „Gleichheit der Rechte“ und „Mitgefühl für alles Leidende“, – und das Leiden selbst wird von ihnen als Etwas genommen, das man *abschaffen* muss.<sup>159</sup>

Die obigen Ausführungen sollten deutlich gemacht haben, dass Nietzsche den Utilitarismus nicht als eine Moraltheorie neben anderen kritisiert und diesen eine Tugendethik entgegenstellt. Eher sieht Nietzsche das Nützlichkeitsdenken und das Glück der Heerde als Zerfallserscheinungen, „als Entartung und Ver-

---

<sup>158</sup> JGB 228; KSA 5, 163 f.

<sup>159</sup> JGB 44; KSA 5, 61. In JGB 202; KSA 5, 124 ff. schreibt Nietzsche, dass sich in der demokratischen Bewegung, als Erbin der christlichen Bewegung, die Heerdentier-Moral einen sichtbaren Ausdruck findet. Der darauffolgende Abschnitt JGB 203, KSA 5, 126 beginnt dann wie folgt: „Wir, die wir eines andren Glaubens sind –, wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung: wohin müssen wir mit unseren Hoffnungen greifen?“

kleinerung des Menschen zum vollkommenen Heerdentiere“.<sup>160</sup> Entsprechend wird eine Tugendauffassung zurückgewiesen, die sich nach Herdennützlichkeits richtet. Zusammenfassend kann man festhalten, dass Nietzsche eine Tugendkonzeption, die sich an einem Prinzip der Nützlichkeits oder Glückseligkeit orientiert, insofern zurückweist, als dass sie, getragen von einer christlichen und demokratischen Bewegung, das Motiv ihrer moralischen Werturteile im Instinkt des Menschen als Heerdentier hat.

Wir können nun auf einige Merkmale der Tugend bei Nietzsche eingehen, die hier nur aufgelistet und mit relevanten Textpassagen belegt werden sollen. Betrachtet man die Textstellen zur Tugend in *Jenseits von Gut und Böse*, so fällt auf, dass Nietzsche häufig darauf verweist, dass bestimmte Eigenschaften einer bestimmten Art Mensch, einem Typus, zukommen und gelobt, bzw. getadelt werden. So schreibt Nietzsche in JGB 224:

Wir Menschen des „historischen Sinns“: wir haben als solche unsre Tugenden, es ist nicht zu bestreiten, – wir sind anspruchslos, selbstlos, bescheiden, tapfer, voller Selbstüberwindung, voller Hingebungs, sehr dankbar, sehr geduldig, sehr entgegenkommend [...] <sup>161</sup>

Hier sind es Menschen mit einem bestimmten „Sinn“, die als solche ihre Tugenden haben. In ähnlicher Weise, aber weitaus häufiger verweist Nietzsche auf Tugenden eines Typus, indem er die Rangverschiedenheit hervorhebt. So beispielsweise, wenn Nietzsche in JGB 206 fragt, was der wissenschaftliche Mensch sei und darauf antwortet:

Zunächst eine unvornehme Art Mensch, mit den Tugenden einer unvornehmen, das heisst nicht herrschenden, nicht autoritativen und auch nicht selbstgenügsamen Art Mensch: er hat Arbeitsamkeit, geduldige Einordnung in Reih und Glied, Gleichmässigkeit und Maass im Können und Bedürfen, er hat den Instinkt für Seinesgleichen und für Das, was Seinesgleichen nöthig hat [...] <sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> JGB 203; KSA 5, 127.

<sup>161</sup> JGB 224; KSA 5, 159. Einige Zeilen weiter wird der historische Sinn dann als „grosse Tugend“ bezeichnet, die vielleicht „in einem nothwendigen Gegensatz zum *guten* Geschmacke, mindestens zum allerbesten Geschmacke“ steht.

<sup>162</sup> JGB 206; KSA 5, 133 f.

Auf die Pluralität und Relativität der Tugenden aufgrund der typologischen Zuordnungen weist auch JGB 30 hin, wenn es dort heisst, dass „die Tugenden des gemeinen Manns [...] vielleicht an einem Philosophen Laster und Schwächen bedeuten [würden]“. <sup>163</sup> Die dem Stellenwert der Tugenden vorgelagerte Frage nach der Rangordnung wird von Nietzsche insbesondere dann betont, wenn er auf die Identifikation von Moral und Altruismus eingeht. So heisst es in JGB 221, dass bei einem Menschen, der zum Befehlen bestimmt ist, „Selbst-Verleugnung und bescheidenes Zurücktreten“ nicht eine Tugend sein würde. Die unegoistische Moral, die sich als einzige Moral versteht und die Rangordnung verkennt, bedeutet eine „Schädigung der Höheren, Selteneren, Bevorrechteten“. <sup>164</sup>

Ein anderes wichtiges Merkmal liegt in der Haltung gegenüber den eigenen Tugenden, das heisst, dass man sich ihnen nicht unterwirft, dass man sie zu beherrschen weiss und dass man Herr über sie bleibt.

Nicht an unsern eignen Tugenden hängen bleiben und als Ganzes das Opfer irgend einer Einzelheit an uns werden, zum Beispiel unsrer „Gastfreundschaft“: wie es die Gefahr der Gefahren bei hochgearteten und reichen Seelen ist, welche verschwenderisch, fast gleichgültig mit sich selbst umgehen und die Tugend der Liberalität bis zum Laster treiben. <sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> JGB 30; KSA 5, 48. Wenn Nietzsche hier durch das „vielleicht“ eine gewisse Zurückhaltung bekundet, so kann dies zweierlei bedeuten. Zum einen weist dies darauf hin, dass es vorstellbar wäre, dass gewisse Tugenden des gemeinen Mannes auch eine Tugend des Philosophen sein könnten. Zum anderen könnte dies darauf hindeuten, dass es für Nietzsche keinen bereits festgelegten Typus des Philosophen gibt, der sich vom gemeinen Mann dadurch unterscheidet, dass er nicht seine Tugenden hat.

<sup>164</sup> JGB 221; KSA 5, 155–56. Siehe auch JGB 228; KSA 5, 165: „Keins von allen diesen schwerfälligen, im Gewissen beunruhigten Heerdenthier [...] will etwas davon wissen und riechen, dass die ‚allgemein Wohlfahrt‘ kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist, – dass, was dem Einen billig ist, durchaus noch nicht dem Andern billig sein kann, dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine *Rangordnung* zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt.“

<sup>165</sup> JGB 41; KSA 5, 59. In JGB 212; KSA 5, 147 gehört dieses Merkmal zum Begriff der „Grösse“: „[...] und der Philosoph wird Etwas von seinem eignen Ideal verrathen, wenn er aufstellt: ‚der soll der Grösste sein, der der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der

Zu diesem Aspekt gehört auch Nietzsches Mahnung, die eigenen Tugenden nicht als „Prunk und Plunder“ darzustellen und sie nicht zur eigenen Eitelkeit verkommen zu lassen. Es bedarf auch in der Haltung gegenüber den eigenen Tugenden einer Distanz, wozu auch gehört, dass man seine Tugenden verbirgt.<sup>166</sup> Das Verbergen ist damit gewissermassen eine Schutzmassnahme gegen den Glanz und Heiligenschein der Tugend, durch den man zur Eitelkeit verleitet wird und damit zum Opfer und Untertan der eigenen Tugenden wird.<sup>167</sup>

Ein letztes Merkmal von Nietzsches Tugendauffassung liegt darin, dass er die Tugend mit einer gewissen physiologischen Beschaffenheit in Verbindung bringt. Die Bevorzugung bestimmter Eigenschaften, die von der Gesellschaft als Tugenden verherrlicht werden, können auf eine Konstitution des Leibes zurückgeführt werden, wofür der oben genannte Herdeninstinkt ein Beispiel ist. Es sind also letztlich gewisse Triebe und Instinkte, welche „mit Ehrennamen, als ‚Tugenden‘ bezeichnet werden“.<sup>168</sup> Wenn Nietzsche zu Beginn des siebten Hauptstücks von „unseren Tugenden“ spricht, so verweist er auf eine Verträglichkeit der Tugenden mit den eigenen „Hängen“ und

---

Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens; dies eben soll *Grösse* heissen: [...]“ Siehe auch JGB 284; KSA 5, 231 f.: „Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits –. Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie *setzen*, wie auf Pferde, oft wie auf Esel: – man muss nämlich ihre Dummheit so gut wie ihr Feuer zu nützen wissen. [...] Und Herr seiner vier Tugenden bleiben, des Muthes, der Einsicht, des Mitgefühls, der Einsamkeit.“

<sup>166</sup> Siehe Visser (1980), 469: „Deze verheimelijking wordt door Nietzsche gewaardeerd als het allereerste teken van deugd.“

<sup>167</sup> Siehe JGB 216; KSA 5, 152, wo Nietzsche von der sublimierten Feindesliebe handelt, die auch im Lieben noch verachtet: „Seine Feinde lieben? Ich glaube, das ist gut gelernt worden: es geschieht heute tausendfältig, im Kleinen und im Grossen; ja es geschieht bisweilen schon das Höhere und Sublimere – wir lernen *verachten*, wenn wir lieben, und gerade wenn wir am besten lieben: – aber alles dies unbewusst, ohne Lärm, ohne Prunk, mit jener Scham und Verborgenheit der Güte, welche dem Munde das feierliche Wort und die Tugend-Formel verbietet.“

<sup>168</sup> JGB 201; KSA 5, 121.

„Bedürfnissen“, die, so wird man annehmen dürfen, wiederum Ausdruck einer bestimmten physiologischen Konstitution sind:

[...] wir werden vermuthlich, *wenn* wir Tugenden haben sollten, nur solche haben, die sich mit unsren heimlichsten und herzlichsten Hängen, mit unsern heissesten Bedürfnissen am besten vertragen lernten [...] <sup>169</sup>

Es lässt sich daran bei Nietzsche eine Tendenz erkennen, die Tugenden einerseits zu naturalisieren und andererseits zu relativieren, wenn nicht zu individualisieren. Letzterem Aspekt entspricht auch die radikale Ungewissheit hinsichtlich des Besitzes von Tugenden überhaupt, welche durch die zu Beginn des Abschnitts gestellte Frage „unsere Tugenden?“ zum Ausdruck kommt. Doch auch wenn der Besitz von Tugenden nur als wahrscheinlich bezeichnet wird, so scheinen doch drei Dinge gewiss, die auf eine dreifache Relativierung der Tugend hinweisen. Erstens sind „unsere“ Tugenden nicht diejenigen „treuherzigen und vierschrötigen Tugenden“ unserer Grossväter. Damit werden Tugenden hinsichtlich eines nicht näher bestimmten historischen Kontextes relativiert.<sup>170</sup> Zweitens werden unsere Tugenden, wenn wir denn welche haben sollten, nur solche sein, welche sich mit unseren „heimlichsten und herzlichsten Hängen, mit unsern heissesten Bedürfnissen am besten vertragen lernten“. Damit ist die Tugend hinsichtlich einer tiefer gelagerten Persönlichkeitsschicht, welche als Labyrinth beschrieben wird, relativiert. Und schliesslich wird drittens eine Suche nach den Tugenden mit dem Glauben an die eigene Tugendhaftigkeit verbunden und mit dem „guten Gewissen“ identifiziert. Allerdings – und darin liegt die dritte Relativierung der Tugend – stellt auch das „gute Gewissen“, das die Suche nach den eigenen Tugenden antreibt, in Hinblick auf eine ferne und unbestimmte Zukunft nur eine Möglichkeit

---

<sup>169</sup> JGB 214; KSA 5, 151. Als solche Hänge und Bedürnisse nennt Nietzsche in dem Abschnitt die „gefährliche Neugierde“, die „Vielfältigkeit der Kunst und Verkleidung“ und die „mürbe und gleichsam versüsste Grausamkeit in Geist und Sinnen“.

<sup>170</sup> JGB 214; KSA 5, 151: „Es ist wahrscheinlich, dass auch wir noch unsere Tugenden haben, ob es schon billigerweise nicht jene treuherzigen und vierschrötigen Tugenden sein werden, um derentwillen wir unsere Grossväter in Ehren, aber auch ein wenig uns vom Leib halten.“



dar, in welcher auch der Glaube an die eigenen Tugenden aufgegeben wird.<sup>171</sup> Ein besonderer Stellenwert innerhalb von *Jenseits von Gut und Böse* hinsichtlich der Tugenden kommt dem siebten Hauptstück mit dem Titel „unsere Tugenden“ zu. Ein besonderes Merkmal des siebten Hauptstücks, das auch auf *Jenseits von Gut und Böse* als Ganzes zutrifft, ist der Fokus auf die Bedeutung der Tugenden für die Erkenntnis und die Philosophie. Auf einige dieser Stellen, insbesondere auf die für Nietzsche so zentrale Tugend der Redlichkeit, wird im zweiten Kapitel eingegangen.<sup>172</sup> Im Folgenden wird eine Interpretation von Nietzsches Tugendkonzeption vorschlagen, die näher auf Nietzsches Immoralismus eingeht und das vornehme Pathos *aidos* ins Zentrum stellt.

### 1.3.2 *Aidos*, virtù und Nietzsches expressivistische Tugendauffassung

Nietzsches Immoralismus, der sich jenseits von Gut und Böse stellt, nicht aber jenseits von Gut und Schlecht, betrifft auch seine eigene Tugendauffassung. In den obigen Ausführungen wurde die Frage ausgelassen, welche Bedeutung Nietzsches Immoralismus für seine Tugendauffassung hat. Eine der wichtigsten Textstellen, die einen Anhaltspunkt dazu gibt, in welchem affirmativen Sinne Nietzsche von der Tugend spricht und in welchem Sinne er die Tugend jenseits von Gut und Böse versteht, findet sich in *Der Antichrist*:

Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird.

---

171 Ibid., 151 f.: „Dies aber ‚an seine Tugend glauben‘ – ist dies nicht im Grund dasselbe, was man ehemals sein ‚gutes Gewissen‘ nannte, jener ehrwürdige langschwänzige Begriffs-Zopf, den sich unsre Grossväter hinter ihren Kopf, oft genug auch hinter ihren Verstand hängten? Es scheint demnach, wie wenig wir uns auch sonst altmodisch und grossväterhaft-ehrerbar dünken mögen, in Einem sind wir dennoch die würdigen Enkel dieser Grossväter, wir letzten Europäer mit gutem Gewissen: auch wir noch tragen ihren Zopf. – Ach! Wenn ihr wüsstet, wie es bald, so bald schon – anders kommt! ...“

172 Siehe unten die Kapitel II.3.1 – II.3.3.

*Nicht* Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg; *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend)<sup>173</sup>

Zusammen mit einer Textstelle in *Ecce homo* sind es die beiden einzigen Male in Nietzsches veröffentlichten Werken, in denen der Begriff „virtù“ vorkommt.<sup>174</sup> Wir können an dieser Stelle folgendes festhalten: Nietzsche verwendet den Begriff „virtù“ in Verbindung mit dem Begriff der Tüchtigkeit und stellt ihn der Tugend gegenüber. Insofern Tüchtigkeit, die moralinfreie Tugend bezeichnet, steht sie damit der moralischen Tugend gegenüber. Nietzsche verbindet diese Auffassung der Tugend mit der Renaissance. Der Grund für die Assoziation von virtù und Renaissance liegt womöglich in der zentralen Bedeutung dieses Begriffs für Machiavelli, dessen Werk *Il Principe* sich in französischer Übersetzung in Nietzsches Bibliothek befand. Des Weiteren versteht Nietzsche die Tugend im Renaissance-Stile als Form von Kraft. Dies kann in Bezug auf die Stelle in *Der Antichrist* so gedeutet werden, dass es sich um eine Kraft handelt, die einen Widerstand zu überwinden vermag, infolgedessen das Machtgefühl wächst. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass Nietzsche an der traditionellen Verknüpfung von Tugend und Glück festhält, dabei aber sowohl das Glück als auch die Tugend umdeutet und sie aus einer agonalen Konstellation heraus versteht. Mit der Deutung der

---

173 AC 2; KSA 6, 170. Und in einer ähnlichen Formulierung heisst es in EH klug 1; KSA 6, 279: „Ganz anders interessirt mich eine Frage, an der mehr das ‚Heil der Menschheit‘ hängt, als an irgend einer Theologen-Curiosität: die Frage der *Ernährung*. Man kann sie sich, zum Handgebrauch, so formuliren: ‚wie hast gerade du dich zu ernähren, um zu deinem Maximum von Kraft, von virtù im Renaissance-Stile, von moralinfreier Tugend zu kommen?‘“

174 Im Nachlass wird virtù an 13 Stellen verwendet und zwar zum ersten Mal 1885 und danach in den Jahren 1887/88. Siehe: NL 85, 34[161]; KSA 11, 475; NL 87, 9[87]; KSA 12, 381; NL 87, 9[184]; KSA 12, 447; NL 87, 10[2]; KSA 12, 454; NL 1887, 10[5]; KSA 5, 456; NL 1887, 10[45]; KSA 12, 477; NL 1887, 10[50]; KSA 12, 480; NL 1887, 10[109]; KSA 12, 518; NL 1887, 11[43]; KSA 13, 21; NL 1887, 11[110]; KSA 13, 52; NL 1887, 11[414]; KSA 13, 192; NL 1888, 15[120]; KSA 13, 480f.; NL 1888, 24[1]; KSA 13, 615. Den Begriff „Tüchtigkeit“ verwendet Nietzsche in seinen veröffentlichten Werken zwar etwas häufiger, nämlich 11 Mal, allerdings, mit Ausnahme der zitierten Textstelle in AC, nicht in der spezifischen Bedeutung eines Gegenbegriffs zur moralischen Tugend.

Tugend als Tüchtigkeit und virtù, als moralinfreie Tugend, bezieht sich Nietzsche auf eine immoralische Tugendauffassung. Diese soll im Folgenden in Bezug auf die obigen Ausführungen zu *aidos* erläutert werden. Wie bereits erwähnt, ist es wahrscheinlich, dass Nietzsche bei der Verbindung von virtù und Renaissance an Machiavelli gedacht hat. Dennoch würde es wohl zu weit führen, wollte man die Bedeutung der virtù bei Nietzsche hauptsächlich aus dem virtù-Begriff in Machiavellis Philosophie des *Il Principe* verstehen wollen.<sup>175</sup> Nietzsche las von Machiavelli allein dieses Werk und zwar in der französischen Übersetzung von Ferrari.<sup>176</sup> In dieser Übersetzung wird das italienische virtù bis auf eine einzige Stelle konsequent mit dem französischen Wort „vertu“, übersetzt.<sup>177</sup> Es scheint daher nahliegender, wie Brobjer festhält, eher Emile Gebhart als direkte Quelle anzunehmen.<sup>178</sup> In seinem Werk *La Renaissance Italienne et la Philosophie de l'Histoire* schreibt Gebhart:

Jamais l'homme n'a été plus libre en face du monde extérieur, de la société, de l'église; jamais il ne s'est possédé plus pleinement lui-même. Les Italiens ont appelé virtù cet achèvement de la personnalité. La virtù n'a, il est vrai, rien de commun avec la vertu. Les *virtuoses* mènent le chœur de cette civilisation. Pour Burckhardt, le réveil de l'âme personnelle, le sentiment que l'individu a repris de sa valeur propre, sont non seulement le trait distinctif de la renaissance italienne, mais la cause profonde de cette renaissance.<sup>179</sup>

Das Zitat enthält drei zusammenhängende Elemente, die für Nietzsches Tugendauffassung ebenfalls von Bedeutung sind. Erstens steht virtù für die

---

<sup>175</sup> Zu Nietzsche und Machiavelli siehe Dombowsky (2004). Dort auch der Verweis auf weitere Literatur zu Nietzsches Machiavelli-Rezeption

<sup>176</sup> Machiavelli, N.: *Le prince de Nicolas Machiavel. Nouvelle traduction précédée de quelques notes sur l'auteur par C. Ferrari*, Paris 1873.

<sup>177</sup> Die Stelle findet sich ganz am Schluss des *Il Principe*, der ein Auszug aus einer Kanzone von Petrarca ist und von Ferrari nicht übersetzt wurde. Die Übersetzung in der Fussnote von Ferrari gibt dann allerdings wiederum „vertu“ für virtù an.

<sup>178</sup> Brobjer (1995), 81: „It is possible that the source of Nietzsche's virtù is Machiavelli, but the direct explicit source is more probably Émile Gebhart.“ Sommer (2013), 35 verweist zusätzlich auf Karl Hillebrands Darstellung von Machiavelli in *Zeiten, Völker und Menschen* (1886).

<sup>179</sup> Gebhart (1887), 4.

Ausbildung und Vervollkommnung der eigenen Person, die eine Lossagung von gesellschaftlichen und religiösen Bindungen beinhaltet. Als solche grenzt sich *virtù*, zweitens, von dem moralisch-christlichen Tugendbegriff ab. Sie ist der Inbegriff einer Selbstermächtigung des Individuums, die, drittens, in einem erwachten Wertbewusstsein der Individualität verankert ist. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass sich diese drei Elemente vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen zum Pathos der *aidos* qua Scham und Ehrfurcht deuten lassen und dass es sich bei Nietzsches Tugendauffassung letztlich um eine Neubelebung eines bestimmten Tugendmodells der griechischen Antike handelt. Die Bedeutung von Nietzsches Affinität zu den Griechen hat die Sekundärliteratur auch für seine sogenannte Tugendethik bereits hervorgehoben. Dabei steht unter anderem häufig die Frage im Vordergrund, ob und wenn ja, in welcher Weise sich Nietzsches sogenannte „Tugendethik“ an Aristoteles anlehnt.<sup>180</sup> Was dabei übergangen wird, ist die Tatsache, dass es auch innerhalb der Antike keinen einheitlichen Tugendbegriff gab. So unterscheiden sich bereits Platon und Aristoteles erheblich darin, was die Tugend überhaupt auszeichnet und nicht lediglich hinsichtlich der näheren Definition der einzelnen Tugenden.<sup>181</sup> Nietzsche zeigt gerade auch in dieser Hinsicht eine grosse Sensibilität für die Entwicklung der anti-

---

180 Der Einfluss von Aristoteles auf Nietzsches „Tugendethik“ ist insbesondere vor dem Hintergrund der neo-aristotelisch geprägten Tugendethik des 20. Jahrhunderts von Bedeutung. Unter anderem scheint auch die Darstellung der „megalopsychia“ in der *Nikomachischen Ethik*, so hat bereits Kaufmann vermutet, einen gewissen Einfluss auf Nietzsches Begriff der Vornehmheit gehabt zu haben. Solomon (1986), 85 deutet Nietzsches Elitismus als eine „areteic ethics“ und stellt Nietzsche, zusammen mit Aristoteles, Kant gegenüber.

181 Im übrigen auch in der Definition und moralischen Bedeutung der „Scham“. Darauf macht auch Schmidt (1964), 182 aufmerksam: „Dieses Kapitel (nik. Eth. BuchIV, Kap. 15) [...] erörtert nämlich die Frage, ob die *Aidos* zu den Tugenden gerechnet werden dürfe, und obwohl in den Einzelheiten der Ausführung der Einfluss Platon's unverkennbar ist – denn die zunächst auffallende Definition der *Aidos* als Furcht vor schlechtem Rufe beruht auf dem Euthyphron, die Entgegensetzung der Jünglinge, von denen man *Aidos*, und der Greise, von denen man *Aischyne* erwartet, auf dem fünften Buche der Gesetze –, so ist doch die Grundauffassung eine von der seinigen durchaus verschiedenen.“

ken Moralauffassung. Ein Nachlasstext, der zugleich auch auf die Bedeutung der Scham hinweist, macht dies deutlich:

von Sokrates an die Tugend *ohne Scham* (in Konkurrenz) und als Gegenstand der *Klugheit* hat sie Scham nicht nöthig! Eine Art Selbst-Erniedrigung der Tugend –<sup>182</sup>

Nietzsche verweist hier auf eine wichtige kultur- und begriffsgeschichtliche Entwicklung der *arete*. Damit ist bereits angedeutet, dass sich Nietzsches Tugendauffassung nicht an der nachsokratischen Periode orientiert, sondern eher an einer archaischen Adels- und Kriegerethik.<sup>183</sup> Man wird also sagen können, dass Nietzsches Tugendauffassung auf eine vor-sokratische Konzeption zurückgreift und damit andererseits zugleich eine Gegenposition zu einer mit Sokrates einsetzenden, auf die Klugheit abstellende und nutzenorientierte Tugend ergreift.<sup>184</sup> So hält auch Geuss fest:

<sup>182</sup> NL 1883, 7[5]; KSA 10, 237.

<sup>183</sup> Brobjer (1995), 40: „[...] Nietzsche was more influenced by and preferred to claim affiliation to Homer rather than to Aristotle.“ Siehe auch Solomon (2001), 131: „Nietzsche famously insisted that a philosopher should be, above all, an example. This already marks a return to ancient ‚heroic‘ ethics, which is exemplary rather than rule-governed or action-guiding. Ethics, on this archaic model, might be simply summarized as ‚be like him!‘“. Vgl. Dombowsky (2004), 139: „Nietzsche never departs, in his own thinking on morality, from this affirmation of personality or, in his terms, ‚noble egoism‘. In this sense, he consistently advocates, in opposition to the Christian morality of self-abnegation and to Christianity’s conception of the ‚good man‘, a virtue or character ethics which is more Roman and clearly more Renaissance-inspired than Greek for its emphasis on strength, virility, war, will and passion rather than on reason and rational harmonization. Nietzsche repudiates the Greek tradition in ethics: Platonism, Aristotelianism and Stoicism (although there are features of each of these philosophies to which he is amenable). What Nietzsche appropriates from the Renaissance, and more specifically from Machiavelli, and implements in his philosophy of morality and politics, is the notion of *virtù*. (Nietzschean ethics, to be precise, and as I stated previously, are *virtù* ethics not virtue ethics.) It is only beginning in 1885 and after that Nietzsche employs the term *virtù* – an Italianization of the Latin word *virtus* – to describe the Renaissance individualism he praises.“

<sup>184</sup> Siehe NL 1883, 7[44]; KSA 10, 256f.: „Ich betrachte die griechische Moralität als die höchste bisherige; was mir bewiesen damit ist, dass sie <es> mit ihrem *leiblichen* Ausdruck auf das Höchste bisher gebracht hat. / *Dabei* aber meine ich die tatsächliche *Volks-Moralität*, – nicht die von den Philosophen vertretene: mit Sokrates beginnt der Nieder-

Heroic virtue is matter of achievement and competition; bourgeois virtue, a matter of cooperation in a social context. [...] If virtue is effective participation in given social practices, this suggests what may be a second worry man have had about virtue-ethics, [...]. „Virtue“ seems to run the risk of being too closely associated with the set of dispositions that result from successful processes of socialization or normalization.<sup>185</sup>

Die Unterscheidung von Geuss zwischen einem heroischen und bürgerlichen Tugendbegriff, findet sich implizit auch bei Nietzsche. Er sieht in Sokrates eine Zäsur von welthistorischer Bedeutung und den Beginn eines „Niedergangs der Moral“, die vor allem in einer unvornehmen Fixierung auf die Nützlichkeit und Klugheit besteht. Sokrates steht damit am Anfang eines Zerfallsprozesses, den Nietzsche im bürgerlichen Tugendbegriff des 18. und 19. Jahrhunderts wiedererkennt. Zumindest liesse sich dies einer möglichen Interpretation des

---

*gang der Moral* [...]“ Eine ähnliche Unterscheidung zwischen einer Volksmoral und einer Moral der Philosophen findet sich auch in Burckhardt (1956), 339: „Es gibt eben bei entwickelten Völkern zweierlei Ethik: die wirkliche, welche die bessern tatsächlichen Züge des Volkslebens enthält, und die der Postulate, meist von den Philosophen vertretene. Auch die letztere kann ihre nationale Bedeutung haben, aber nur, insofern sie uns sagt, an welchen Stellen die Nation wenigstens hätte ein böses Gewissen haben sollen.“ Die Tatsache, dass Nietzsche hier die mit Sokrates einsetzende Verquickung von Tugend und Klugheit (*phronesis*, *prudentia*) zurückweist, ist ein weiterer Hinweis darauf, dass Nietzsche *virtù* nicht in einem inhaltlich näher bestimmten Sinne von Machiavelli übernommen hat. Bei Machiavelli steht die *prudenzia* des Fürsten in solcher Nähe zur *virtù*, dass sie teilweise mit ihr in eins zu fallen scheint.

**185** Geuss (2009), 87. Siehe auch *ibid.*, 90: „In the ancient world, then, there are at least two distinct concrete answers that were given to the question ‚Who leads the good life?‘ There is (a) the good life in the sense of bourgeois virtue. I’m leading a good life if I follow the existing social rules, accommodate myself to the requirements of living with others, and keep the demands I make within the limits of what the other members of society will tolerate. Then there is (b) the good life in the heroic sense, the life devoted to large-scale achievement. Not all heroes, however, as witness Hercules, will be likely to conform to all social expectations, and, what is more (in this context at any rate), not all of them need be especially ‚happy‘, if ‚happiness‘ is construed as having anything to do with subjective contentement. [...] so it would be necessary to distinguish a third sense of the ‚good life‘: (c) the good life as the happy life. [...] This can lead then to a fourth approach to the good life: (d) the good life is the life of ‚authenticity‘ [...]“

Abschnitts 214 entnehmen, dem ersten Abschnitt des siebten Hauptstücks. Dort schreibt Nietzsche von den „treuherzigen und vierschrotigen Tugenden [...], um derentwillen wir unsere Grossväter in Ehren, aber auch ein wenig uns vom Leibe halten“. Falls man die „vierschrotigen Tugenden“ nicht mit den klassischen Kardinaltugenden identifiziert und „unsere Grossväter“ nicht in einem metaphorischen Sinne als sehr ferne Vergangenheit versteht, so liesse sich in dieser Textstelle auch ein Verweis auf die „preussischen Tugenden“ sehen. Darauf könnte auch eine weitere Stelle im Abschnitt bezogen werden, in der das, was man „gutes Gewissen“ nennt, bezeichnet wird als „jener ehrwürdige langschwänzige Begriffs-Zopf, den sich unsre Grossväter hinter ihren Kopf, oft genug auch hinter ihren Verstand hängten“. Der Zopf gehörte unter Wilhelm I. und unter Friedrich dem Grossen zur vorgeschriebenen militärischen Haartracht.<sup>186</sup> Jedenfalls kann man festhalten, dass sich Nietzsche nicht nur gegen einen dezidiert christlichen Begriff der Tugend, sondern gegen dessen Zerfallsform als einer instrumentalisierten Disposition zu klugem und nützlichem Handeln wendet.<sup>187</sup>

Aus dieser Anmerkung geht auch hervor, dass Nietzsche nicht, wie von gewissen Autoren behauptet, als ein tugendethischer Neo-Aristoteliker gesehen werden kann.<sup>188</sup> Nietzsches Tugendkonzeption ist, wie bereits gesagt,

---

<sup>186</sup> Siehe auch NL 1887, 10[110]; KSA 12, 518f., wo Nietzsche es sich zuschreibt, der Tugend die „steife Haartour“ genommen zu haben. Der umgangssprachliche Ausdruck „ein alter Zopf“ und die Redewendung „alten Zopf abschneiden“ gehen ebenfalls auf den im 18. Jahrhundert preussischen Soldatenzopf zurück, der dann nach der französischen Revolution Rückständigkeit symbolisierte.

<sup>187</sup> Scheler (1955), 15 scheint in seinem Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend“ (1913) dieser Intention von Nietzsche sehr nahe zu kommen, wenn es dort heisst: „Die Tugend ist uns vor allem darum so unleidlich geworden, weil wir sie nicht mehr als ein dauernd lebendiges, glückseliges *Könnens- und Machtbewusstsein* zum Wollen und Tun eines in sich selbst, und gleichzeitig für *unsere* Individualität allein Rechten und Guten verstehen, als ein Machtbewusstsein, das *frei aus unserem Sein selbst* hervorquillt, sondern bloss als eine dunkle unerlebbare ‚Disposition‘ und Anlage, nach irgendwelchen vorgeschriebenen Regeln zu handeln.“ Scheler nimmt dann eine dezidiert christliche Perspektive ein und behandelt ausschliesslich die beiden Tugenden der „Ehrfurcht“ und der „Demut“.

<sup>188</sup> Viele der Rehabilitierungsversuche einer Tugendethik im angelsächsischen Raum ab der Mitte der 20. Jahrhunderts verstanden sich als Neo-Aristotelisch. Dies hat auch in der Nietzsche-Forschung zu einem Interesse an Nietzsches Aristoteles-Rezeption geführt,

eher als ein Rückgriff und eine Erneuerung eines vorsokratischen und aristokratischen Tugendmodells einer Kriegerethik zu interpretieren, die sich nicht auf eine Lehre der Klugheit stützt. Im Gegenteil: Ein wichtiges Merkmal einer archaischen Tugendauffassung ist gerade ihr Übermut, ihre Verwegenheit und Waghalsigkeit, die von Nietzsche als Gegenbegriffe zur Klugheit gefasst werden und, so kann man vielleicht sagen, eher Trieb und Instinkt als einem Nützlichkeitskalkül entsprechen.<sup>189</sup> Eine nähere Ausführung kann auf Basis der bereits oben zitierten Nachlassstelle gegeben werden:

von Socrates an die Tugend *ohne Scham* (in Concurrenz) und als Gegenstand der *Klugheit* hat sie Scham nicht nöthig! Eine Art Selbst-Erniedrigung der Tugend –<sup>190</sup>

Man kann zunächst festhalten, dass Nietzsche die mit Sokrates einsetzende Auffassung der Tugend als eine Sache der Klugheit, nicht nur konstatiert, sondern sie als „eine Art Selbst-Erniedrigung“ verwerflich findet. Die Ver-

---

insbesondere mit Blick auf den Tugendbegriff. Wenn hier der Schwerpunkt auf Nietzsches Anknüpfung an eine andere Traditionslinie gelegt wird, so wird damit nicht behauptet, dass Nietzsche keine Anregungen von Aristoteles erhalten hat. Was allerdings bezweifelt wird, ist die Annahme einer grundsätzlichen Übereinstimmung von Nietzsches Tugendauffassung und der aristotelischen Definition der Tugend.

<sup>189</sup> In NL 1888, 14[92]; KSA 13, 268 ff., einer Vorarbeit zu „Das Problem des Sokrates“ in *Götzen-Dämmerung*, wird die Gegenüberstellung von Klugheit und Triebe deutlich: „[...] es ist alles übertrieben, excentrisch, Carikatur an Sokrates [...] er vertritt nichts als die *höchste Klugheit*: er nennt sie ‚Tugend‘ (– er errieth sie als  **Rettung**: es stand ihm nicht frei, *klug* zu sein, es war *de rigueur* [...]) **Problem des Sokrates**. Die Klugheit, Helle, Härte und Logicität als Waffe wider die *Wildheit der Triebe*. Letztere müssen gefährlich und untergangdrohend sein: sonst hat es keinen Sinn, die *Klugheit* bis zu dieser Tyrannei auszubilden. Aus der Klugheit *einen Tyrannen machen*: aber *dazu* müssen die Triebe Tyrannen sein. Dies das Problem. – Es war sehr zeitgemäss damals. Vernunft wurde = Tugend = Glück.“ In GM I 11; KSA 5, 274 f. schreibt Nietzsche: „Diese ‚Kühnheit‘ vornehmer Rassen, toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äussert, das Unberechnbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen – Perikles hebt die *ῥαθυμία* der Athener mit Auszeichnung hervor – ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit – Alles fasste sich für Die, welche daran litten, in das Bild des ‚Barbaren‘, des ‚bösen Feindes‘, etwa des ‚Gothen‘, des ‚Vandalen‘ zusammen.“

<sup>190</sup> NL 1883, 7[5]; KSA 10, 237.



knüpfung der Tugend mit einer sehr beschränkten Form der Erkenntnis stellt eine beschämende Degradierung der Tugend dar, etwas Unvornehmes und Pöbelhaftes. Dies zeigt auch die folgende Textstelle in *Jenseits von Gut und Böse*, in der zwar nicht von der Tugend die Rede ist, aber doch vom Verhältnis von Moral und Erkenntnis:

Es giebt Etwas in der Moral Plato's, das nicht eigentlich zu Plato gehört, [...] nämlich der Sokratismus, für den er eigentlich zu vornehm war. „Keiner will sich selbst Schaden thun, daher geschieht alles Schlechte unfreiwillig. Denn der Schlechte fügt sich selbst Schaden zu: das würde er nicht thun, falls er wüsste, dass das Schlechte schlecht ist. Demgemäss ist der Schlechte nur aus einem Irrthum schlecht; nimmt man ihm seinen Irrthum, so macht man ihn nothwendig – gut. – Diese Art zu schliessen riecht nach *Pöbel*, der am Schlechthandeln nur die leidigen Folgen in's Auge fasst und eigentlich urtheilt „es ist *dumm*, schlecht zu handeln“; während er „gut“ mit „nützlich und angenehm“ ohne Weiteres identisch nimmt.<sup>191</sup>

Der Sokratismus in Platos Moral besteht darin, dass einerseits der Schlechte als der Dumme gesehen wird, der sich aus Unwissenheit selber schadet und andererseits der Gute derjenige ist, der das Nützliche und Angenehme erkennt. Die Tatsache, dass Nietzsche hier wie auch andernorts gegen den moralischen Tugendbegriff als Herdennützlichkeit opponiert, gibt damit einen weiteren Hinweis auf das Verständnis der moralinfreien Tugend. So heisst es in einem Nachlasstext von 1887:

Die *Tugend* hat alle Instinkte des Durchschnittsmenschen gegen sich: sie ist unvorteilhaft, unklug, sie isolirt, sie ist der Leidenschaft verwandt und der Vernunft schlecht zugänglich; sie verdirbt den Charakter, den Kopf, den Sinn – immer gemessen mit dem Maass des Mittelguts von Mensch; sie setzt in Feindschaft gegen die Ordnung, gegen die *Lüge*, welche in jeder Ordnung, Institution, Wirklichkeit versteckt liegt, – sie ist das *schlimmste Laster*, gesetzt dass man sie nach der Schädlichkeit ihrer Wirkung auf die *Anderen* beurtheilt.<sup>192</sup>

Nietzsche stellt hier die Tugend, die unter anderem der Leidenschaft verwandt und der Vernunft schlecht zugänglich ist, einer moralischen Tugend gegenüber. Insofern sich letztere als moralisch in dem Sinne versteht, dass sie

---

<sup>191</sup> JGB 190; KSA 5, 111.

<sup>192</sup> NL 1887, 10[109]; KSA 12, 518.

die schädliche Wirkung im Auge hat, erscheint ihr die moralinfreie Tugend als Laster. Die moralinfreie Tugend orientiert sich gerade nicht an schädlichen Folgen, sondern sie ist unvorteilhaft und unklug. In einem anderen Nachlasstext aus dem gleichen Jahr, findet sich ebenfalls die genannte Gegenüberstellung:

Man soll das Reich der Moralität Schritt für Schritt verkleinern und eingrenzen; man soll die Namen für die eigentlichen hier arbeitenden Instinkte an's Licht ziehen und zu Ehren bringen, nachdem sie die längste Zeit unter heuchlerischen Tugendnamen versteckt wurden; [...] Es ist ein Maass der Kraft, wie weit man sich der Tugend ent schlagen kann; und es wäre eine Höhe zu denken, wo der Begriff „Tugend“ so umempfunden wäre, dass er wie virtù klänge, Renaissance-Tugend, moralinfreie Tugend. Aber einstweilen – wie fern sind wir noch von diesem Ideale!<sup>193</sup>

Die Textstelle enthält zunächst die Aufforderung zur schrittweisen Aufhebung der Moralität oder, so könnte man auch sagen, der Tugendhaftigkeit. Diese Aufforderung geht einher mit der Aufgabe, die Instinkte zu benennen, die bisher als Tugenden bezeichnet und verehrt wurden. Des Weiteren nennt es Nietzsche eine Form von Kraft, bis zu welchem Grade man sich der moralischen Tugend enthalten kann; eine Form von Kraft, die er am Ende des Zitats selbst wiederum als Tugend bezeichnet, allerdings als moralinfreie Tugend. Nietzsches immoralistische Tugend ist also einerseits keine Sache der Vernunft oder Klugheit und andererseits eine Kraft, die sich gegen die moralische Tugend und die Moralität stellt.<sup>194</sup>

<sup>193</sup> NL 1887, 10[45]; KSA 12, 476f.

<sup>194</sup> Siehe NL 1887, 10[110]; KSA 12, 518f.: „Zuletzt, was habe ich erreicht? Verbergen wir uns dieses wunderlichste Resultat nicht: ich habe der Tugend einen neuen Reiz ert heilt, – sie wirkt als etwas *Verbotenenes*. Sie hat unsere feinste Redlichkeit gegen sich, sie ist eingesalzen in das ‚cum grano salis‘, des wissenschaftlichen Gewissensbisses; sie ist altmodisch im Geruch und antikisirend, so dass sie nunmehr endlich die Raffinirten anlockt und neugierig macht; – kurz, sie wirkt als Laster. Erst nachdem wir Alles als Lüge, Schein erkannt haben, haben wir auch die Erlaubniss wieder zu dieser schönsten Falschheit, der der Tugend, erhalten. Es giebt keine Instanz mehr, die uns dieselbe verbieten dürfte: erst indem wir die Tugend als eine *Form der Immoralität* aufgezeigt haben, ist sie wieder *gerecht fertigt*, – sie ist eingeordnet und gleichgeordnet in Hinsicht auf ihre Grundbedeutung, sie nimmt Theil an der Grund-Immoralität alles Daseins, – als eine Luxus-form

Ein letzter und für den Fortgang der Untersuchung wichtiger Punkt betrifft die Beziehung von Tugend und Scham. Was heisst es, wenn Nietzsche schreibt: „von Socrates an die Tugend ohne Scham (in Concurrentz) und als Gegenstand der Klugheit hat sie Scham nicht nöthig!“?<sup>195</sup>

Man kann zunächst festhalten, dass Nietzsche in Sokrates eine gewisse Zäsur sieht. Diese Zäsur besteht in der Beobachtung, die sokratische Tugend sei ohne Scham und darüber hinaus – so wird man die Klammer „in Concurrentz“ wohl deuten müssen – gerade in einem Widerstreit mit ihr. Der zweite Teil des Satzes erscheint dann als eine gewisse Begründung für die Schamlosigkeit der Tugend ab Sokrates, insofern sie dieser als Gegenstand der Klugheit nicht bedarf.

Es stellt sich nun die Frage, was sich daraus für das vorsokratische Verständnis der Tugend ableiten lässt. Zwei Punkte können zunächst festgehalten werden. Zum einen scheint die Tugend vor Sokrates einen engen Bezug zur Scham gehabt zu haben – ohne also in Konkurrenz zu stehen – und zum anderen wurde die Tugend als eine Sache der Scham abgelöst durch die Tugend als ein Gegenstand der Klugheit. Die damit von Nietzsche gegen Sokrates intendierte Polemik, die sich später in *Götzen-Dämmerung* „Das Problem des Sokrates“ zuspitzt, kann auch begriffs- und ideengeschichtlich erhärtet werden. So wird die Assoziation von *aidos* und *arete* insbesondere im *Corpus Theognideum* deutlich, dessen „Autor“ von Nietzsche in GM I 5 als „Mundstück“ des griechischen Adels bezeichnet wird. In seinen Ausführungen zur Bedeutung von *aidos* in den *Theognidea* hält Cairns fest:

The association of *aidos* with *arete* is therefore fundamental in the corpus; this tells us [...] that *aidos* is a desirable quality in most circumstances, indeed, a virtue; we have met, too, the idea that *aidos* is an aristocratic quality, but obviously this would not be accepted by society in general as analytically true. Even in Homer those who were endowed with *arete* were expected to show *aidos* without damaging their *arete*. The impression we get in the corpus, however, is that *aidos* and other moral quali-

---

ersten Ranges, die hochnäsige, teuerste und seltenste Form des Lasters. Wir haben sie entrunzelt und entkuttet, wir haben sie von der Zudringlichkeit der Vielen erlöst, wir haben ihr die blödsinnige Starrheit, das leere Auge, die steife Haartour, die hieratische Muskulatur genommen.“

195 NL 1883, 7[5]; KSA 10, 237.

ties are necessary for *arete* and, indeed, *aidos* appears as the most important of these qualities, since it not only implies and promotes specific varieties of proper behaviour in particular spheres, but may also provide the impetus to behave as one's society requires in any sphere. Traditional *agathoi*, presumably, are now no longer necessarily distinguished from other classes by their wealth, success, and status; needing something more with which to identify themselves, they find it by appropriating proper behaviour and civilized values and making these, in combination with noble birth, essential for the title of *agathos*.<sup>196</sup>

Ganz allgemein kann man festhalten, dass den archaischen Griechen *aidos* als der Inbegriff der Sittlichkeit galt und als zentraler Bestandteil der Tüchtigkeit angesehen wurde.<sup>197</sup> Auf einen gewissen Bedeutungswandel des Tugendbegriffs, der mit einem Bedeutungsverlust von *aidos* einhergeht, weist auch Wilamowitz-Moellendorff hin, wenn er schreibt:

Die *aidos* ist die einzige sittliche Kraft in dem Menschen, sie aber ist keine Göttin, die von aussen käme; [...] Die spätere Zeit hat die *aidos* nicht mehr entsprechend gewertet [...] Platon und Aristoteles sehen in ihr nur noch eine Art der Furcht, dem Sprachgebrauche der Zeit entsprechend, der *aidos* und *aideisthai* überhaupt nur noch selten anwandte, schon im fünften Jahrhundert [...] Es ist auffällig, dass Aristoxenos die alte *aidos* noch sehr viel richtiger verstand; er sieht sie in der huldigenden Anerkennung eines jeden Vorzuges an einem anderen. Ehrfurcht ist sie, nicht Furcht.<sup>198</sup>

Es scheint als würde in Platons Philosophie *aidos* durch den Begriff der Tugend allmählich abgelöst. Denn auch wenn die ältere Auffassung der Tugend im Sinne der *arete* noch teilweise erhalten bleibt, so wird sie doch zunehmend als unabhängig von Scham und Ehrfurcht aufgefasst.<sup>199</sup> Nietz-

---

<sup>196</sup> Cairns (1993), 340 hebt die Assoziation von *aidos* und *arete* auch bei Euripides hervor.

<sup>197</sup> Nach Cairns (1993), 356 ist *aidos* „the social virtue *par excellence* and an ally, if not an element, of heroic *aretê*.“

<sup>198</sup> Wilamowitz-Moellendorff (1931), 354.

<sup>199</sup> Es liegt unter anderem an der fortwirkenden Bedeutung einer älteren Auffassung der Tüchtigkeit, dass Platon in seinen Schriften mit der Verhältnisbestimmung von *aidos* und *arete* ringt. Dies wird besonders im Dialog *Protagoras* deutlich, in dem es um die Frage nach der Lehrbarkeit der politischen Tugend geht. Saxonhouse (2006), 203: „In

sche weist also mit seiner Feststellung, die Tugend sei von Sokrates an ohne Scham, auf einen Bedeutungswandel des Tugendbegriffs hin, der für ihn in Zusammenhang mit dem Niedergang der Moral steht. Wir müssen nun weiter fragen, was es genau heisst, wenn die Tüchtigkeit vor Sokrates eine Sache der Scham war. Einen Anhaltspunkt gibt ein später Nachlasstext von 1888, wo es heisst:

Man kann nicht streng genug darauf insistieren, dass die grossen Philosophen *décadence jedweder griechischen Tüchtigkeit* repräsentieren und *contagiös* machen... Diese gänzlich abstrakt gemachte „Tugend“ war die grösste Verführung, sich selbst abstrakt zu machen: d. h. sich *herauszulösen*.<sup>200</sup>

Es findet sich in dieser Stelle wiederum die bereits bekannte Unterscheidung von Tüchtigkeit und Tugend, die hier in der Abstraktheit besteht. Mit der abstrakt gemachten Tugend könnte hier gemeint sein, dass Sokrates/Platon die Frage stellen, was die Tugend an sich sei, also nach der Idee der Tugend fragen.<sup>201</sup> Die verheerende Folge dieser Idealisierung der Tugend besteht nun

---

Protagoras' story the wisdom of Athene is useless without aidos. The story Socrates tells through the narration of this dialogue is quite different. Wisdom in Socrates' story would be constrained by aidos. Thus, aidos is the virtue excluded when the discussion turns to the unity of the five virtues – ‚wisdom and moderation and courage and justice and holiness‘ (349b). Sophrosune (moderation) replaces aidos. The virtuous man in Socrates' version does not need the other-directed aidos in the same way as, for instance, he needs sophrosune. Aidos enslaves him to a past from which virtue will free him. And once he practices this virtue he will be in a position to pursue the eide, the truths grounded in nature, not the conventions inherited from long ago.“ Und *ibid.*, 204: „[...] when Socrates concludes his debate with Protagoras over whether political virtue is teachable, he turns not to Protagoras' aidos and dike engraved in the heart of mankind, but to a wisdom that in this dialogue is understood as calculation and measurement (357bc) [...]“ Vgl. Woodruff (2000), 130–150, der darauf hinweist, dass Sokrates, anders als die Rationalisten des fünften Jahrhunderts, eine gewisse Form der Scham verteidigt hat.

<sup>200</sup> NL 1888, 14[116]; KSA 13, 292.

<sup>201</sup> Siehe NL 1888, 14[111]; KSA 13, 288: „In praxi bedeutet es, dass die moralischen Urtheile aus ihrer Bedingtheit, aus der sie gewachsen sind und in der allein sie Sinn haben, aus ihrem griechischen und griechisch-politischen Grund und Boden ausgerissen werden und, unter dem Anschein von *Sublimierung*, **entnatürlicht** werden. Die grossen Begriffe ‚gut‘ ‚gerecht‘ werden losgemacht von den Voraussetzungen, zu denen sie gehö-

nach Nietzsche darin, dass die Person selbst abstrakt wird und aus ihrem konkreten Lebensvollzug herausgelöst wird.<sup>202</sup> Die Person steht damit in einer radikal veränderten Beziehung zu ihren Handlungen und bleibt gewissermassen aussen vor. In einer anderen Notiz, auch aus dem Frühjahr 1888 und ebenfalls überschrieben mit „Philosophie als *décadence*“ führt Nietzsche den gleichen Gedanken in mehreren kurzen Abschnitten aus, die hier kurz betrachtet werden sollen. Zunächst heisst es:

Die grosse Vernunft in aller Erziehung zur Moral war immer, dass man hier die *Sicherheit eines Instinkts* zu erreichen suchte: so dass weder die gute Absicht, noch die guten Mittel als solche erst ins Bewusstsein traten. So wie der Soldat exercirt, so sollte der Mensch handeln lernen. In der That gehört dieses Unbewusstsein zu jeder Art Vollkommenheit: selbst noch der Mathematiker handhabt seine Combinationen unbewusst...

Was bedeutet nun die *Reaktion* des Sokrates, welcher die Dialektik als Weg zur Tugend anempfahl und sich darüber lustig machte, wenn die Moral sich nicht logisch zu rechtfertigen wusste?... Aber eben das Letztere gehört zu ihrer *Güte*... ohne sie *taugt sie nichts!*... *Scham* erregen war ein nothwendiges Attribut des Vollkommenen!...<sup>203</sup>

Der erste Abschnitt stellt die Instinktsicherheit als die „grosse Vernunft“ einer älteren Moral dar und hebt hervor, dass hier weder die gute Absicht einer Handlung, noch die guten Mittel ins Bewusstsein treten.<sup>204</sup> Wie bereits

---

ren: und als *frei gewordene* ‚Ideen‘ Gegenstände der Dialektik. Man sucht hinter ihnen eine Wahrheit, man nimmt sie als Entitäten oder als Zeichen von Entitäten: man *erdichtet* eine Welt, wo sie zu Hause sind, wo sie herkommen...“

<sup>202</sup> In JGB 80; KSA 5, 88 heisst es: „Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns etwas anzugehn. – Was meinte jener Gott, welcher anrieth: ‚erkenne dich selbst! Hiess es vielleicht: ‚höre auf, dich etwas anzugehn! werde objektiv!‘ – Und Sokrates? – Und der ‚wissenschaftliche Mensch‘?“

<sup>203</sup> NL 1888, 14[111]; KSA 13, 288.

<sup>204</sup> In JGB 32; KSA 5, 50f. unterscheidet Nietzsche verschiedene Perioden der menschlichen Geschichte. Es ist ein Merkmal der moralischen Periode, dass sie, entgegen einer prähistorischen und vormoralischen Periode, den Wert einer Handlung nach ihrer Herkunft – Herkunft im Sinne einer Absicht – beurteilt: „Statt der Folgen die Herkunft: welche Umkehrung der Perspektive! [...] Freilich: ein verhängnissvoller neuer Aberglaube, eine eigenthümliche Engigkeit der Interpretation kam eben damit zur Herrschaft: man

im vorgehenden Nachlasstext markiert Sokrates wiederum eine Zäsur in dieser Periodisierung, insofern hier nicht das Bewusstsein einer guten Absicht und die bewusste Wahl der guten Mittel im Zentrum der moralischen Bewertung stehen, sondern die Tugend sich begründen und rechtfertigen lassen muss. Die Vortrefflichkeit einer Person wird damit zu etwas, das aufgefördert ist, sich verständlich machen zu können, um gerechtfertigt zu sein. Gerade dies steht dem instinktiven Ausdruck des vorzüglichen Menschen entgegen. Sokrates dialektischer Zwang bedeutet damit einen Angriff auf eine höhere oder zumindest andere Moral, zu deren Güte die Unbewusstheit gehört. Die letzte Bemerkung dieses Abschnitts, wonach es ein „nothwendiges Attribut des Vollkommenen“ sei, Scham zu erregen, ist in diesem Zusammenhang zunächst etwas unklar. Zum einen ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Wendung „Scham erregen“ nicht im Sinne der Beschämung verstanden werden sollte. Das heisst, es geht nicht darum, dass der Vollkommene aktiv beschämt, sondern eher unbewusst und passiv die Scham hervorruft. Zum anderen scheint die Scham hier nicht nur so zu verstehen zu sein, als schämte sich der Andere angesichts der Vollkommenheit, so als würde er sich seiner Niedrigkeit und Unwürdigkeit bewusst. Es handelt sich zugleich auch um eine venerative Scham, die den Vollkommenen als etwas Ehrbares in Erscheinung treten lässt. Wenn der Vollkommene Scham erregt, dann nicht im Sinne einer beschämenden Verkleinerung des Anderen, sondern im Sinne einer der Rangordnung gemässen Anerkennung seiner Würdigkeit. Dies steht insofern in einem Gegensatz zur sokratischen Dialektik als der „Weg zur Tugend“, als dass die Forderung zur Begründung und Rechtfertigung der eigenen Tugendhaftigkeit einer Nivellierung und Egalisierung gleichkommt. Dadurch, dass die Tugend verständlich gemacht werden muss, wird sie zu etwas Gemeinem. Wenn Nietzsche in MA I 100 festhält: „Die Scham existirt überall, wo es ein ‚Mysterium‘ giebt“, so trifft dies hier

---

interpretirte die Herkunft einer Handlung im allerbestimmtesten Sinne als Herkunft aus einer *Absicht*; man wurde Eins im Glauben daran, dass der Werth einer Handlung im Werthe ihrer Absicht belegen sei. Die Absicht als die ganze Herkunft und Vorgeschichte einer Handlung: unter diesem Vorurtheil ist fast bis auf die neueste Zeit auf Erden moralisch gelobt, getadelt, gerichtet, auch philosophirt worden. –“

auch auf den Vollkommenen zu, der als etwas Unverständliches und Unerklärliches erscheint, das Distanz schafft und eben dadurch Scham erregt.<sup>205</sup>

Im weiteren Verlauf des Nachlasstextes bezeichnet es Nietzsche als eine „Auflösung der griechischen Instinkte“, wenn mit Sokrates die „Beweisbarkeit“ der Tugend vorangestellt wurde und hält abschliessend fest: „In summa: der Unfug ist auf <s>einer Spitze bereits bei Plato... Und nun hatte man nöthig, auch den *abstrakt-vollkommenen* Menschen hinzu<zu>erfinden [...]“<sup>206</sup> Die Person wird dadurch von ihren Handlungen abstrahiert. Um nun zu zeigen, inwiefern für Nietzsche *aidos* und Tugend zusammengehen, kann zunächst nach dem Bezug von Handelndem und Handlung, von Täter und Tun gefragt werden. Es ist bemerkenswert, dass diese Frage in der Sekundärliteratur zu Nietzsches Tugendethik nur am Rande gestellt wird. Denn wenn, wie behauptet wird, einer der augenscheinlichsten Gemeinsamkeiten von Nietzsche mit der Tugendethik darin liegt, dass beide als „agent-centred“ anzusehen sind, beide also den Handelnden – und nicht, wie die Deontologie oder der Utilitarismus, die Handlung – ins Zentrum der Bewertung stellen, so wäre es naheliegend, nach einer näheren Bestimmung des Handelnden zu fragen. So hält Brobjer fest:

Ethics of virtue is a response to a very different question: „How should one live one’s life? What sort of person should I be and become?“. An ethics of virtue is hence not act-oriented (nor rule-oriented) but agent-oriented or character-oriented. It follows that in this tradition one judges persons or character-traits rather than acts.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> MA I 100; KSA 2, 97.

<sup>206</sup> NL 1888, 14[111]; KSA 13, 288f. Nietzsche fährt im Text mit der folgenden Auflistung fort: „gut, gerecht, weise, Dialektiker – kurz die Vogelscheuche des antiken Philosophen, / eine Pflanze, aus jedem Boden losgelöst; eine Menschlichkeit ohne alle bestimmten regulirenden Instinkte; eine Tugend, die sich mit Gründen ‚beweist‘. / das vollkommen *absurde* ‚Individuum‘ an sich! die *Unnatur* höchsten Rangs... / Kurz, die Entnatürlichung der Moralwerthe hatte zur Consequenz, einen entartenden *Typus des Menschen* zu schaffen – ‚den Guten‘, ‚den Glücklichen‘, ‚den Weisen‘ / Sokrates ist ein Moment der *tiefsten Perversität* in der Geschichte der Menschen“

<sup>207</sup> Brobjer (1995), 32.



Allerdings: Aufgrund von Nietzsches Destruktion des metaphysischen Subjektbegriffs und Entlarvung des ego als einer Täuschung und Verführung durch die Grammatik lässt sich nur schwer erkennen, wer der Handelnde bei Nietzsche ist und wer als „Träger“ der Tugenden überhaupt in Frage kommt. Besonders eine Stelle in GM I 13 scheint hier zu einer gewissen Vorsicht zu mahnen. Dort hält Nietzsche fest, dass „es kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden [giebt]; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles“. Nietzsches Ansicht, wonach das Tun alles ist, lässt auf den ersten Blick nur schwer erkennen, wie daran eine auf die Eigenschaften des Handelnden fokussierte Ethik geknüpft werden kann und man wird genauer hinsehen müssen.

Die zitierte Textstelle aus GM I 13 steht in Zusammenhang mit dem Problem nach dem Ursprung des Guten innerhalb der Sklavenmoral. Nach Nietzsche ist der Glaube an das „indifferente wahlfreie ‚Subjekt‘“ dem Menschen des Ressentiments geschuldet, der diesen Glauben „aus einem Instinkte der Selbsterhaltung, Selbstbejahung heraus“ nötig hat. Durch den Glauben an das Subjekt vermag der Schwache einerseits sein Handeln aus Schwäche als eine freie Tat und Verdienst auszulegen und andererseits dem Starken sein Handeln aus Stärke anzulasten. Nach Nietzsche handelt es sich dabei allerdings um „Falschmünzerei und Selbstverlogenheit der Ohnmacht“ und eine „sublime Selbstbetrügerei“. <sup>208</sup> Hierin liegt denn für Nietzsche auch der Schlüssel für „das Problem vom *anderen* Ursprung des ‚Guten‘“. Der Glaube an das Subjekt vermag die eigene Schwäche als freiwillige Leistung und Verdienst gut zu heissen und „in den Prunk der entsagenden stillen abwartenden Tugend“ zu kleiden. Die Falschmünzerei liegt nun in zweierlei: zum einen darin, dass sich die Schwachen mithilfe ihres Glaubens an das Subjekt

---

<sup>208</sup> Der Selbstbetrug liegt also nicht darin, dass eine Subjekt erfunden wird. Es ist die Sprache, die zu dieser Missdeutung verführt. Pippin (2006), 71, Fn. 4 behauptet, dass das Subjekt eine Erfindung der Schwachen sei: „In sum, this invention of a subject (or soul) independent of and ‚behind‘ its deeds is ‚that sublime self-deception‘ that ‚construe[s] weakness itself as freedom, and their particular mode of existence as an *accomplishment*.““ Man könnte einwenden, dass für Nietzsche der Schwerpunkt weniger auf der durch die Sprache verführten (Miss-)Deutung eines Subjekts liegt, sondern darauf, dass die Schwachen zum einen diesen Glauben „nötig“ haben und zum anderen, dass sie daraus „Freiheit“ und „Verdienst“ in die Handlung hineininterpretieren.

ihre „Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als *Verdienst*“ auslegen und zum anderen, dass die Schwachen daran glauben, der Starke sei frei, schwach zu sein.<sup>209</sup> Doch nach Nietzsche verhält es sich gerade anders, denn:

Von der Stärke verlangen, dass sie sich *nicht* als Stärke äussere, dass sie *nicht* ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere. Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein „Subjekt“ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äussern oder auch nicht. Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein „Sein“ hinter dem Thun, Wirken, Werden; „der Thäter“ ist zum Thun

---

209 Die Fälschung liegt nicht darin, dass der Schwache, das Handeln des Starken als Böse beurteilt. So heisst es zu Beginn von GM I 13; KSA 5, 278f.: „Dass die Lämmer den grossen Raubvögeln gram sind, das befremdet nicht: nur liegt darin kein Grund, es den grossen Raubvögeln zu verargen, dass sie sich kleine Lämmer holen. Und wenn die Lämmer unter sich sagen ‚diese Raubvögel sind böse; und wer so wenig als möglich ein Raubvogel ist, vielmehr deren Gegenstück, ein Lamm, – sollte der nicht gut sein?‘ so ist an dieser Aufrichtung eines Ideals Nichts auszusetzen, sei es auch, dass die Raubvögel dazu ein wenig spöttisch blicken werden und vielleicht sagen: ‚wir sind ihnen gar nicht gram, diesen guten Lämmern, wir lieben sie sogar: nichts ist schmackhafter als ein zartes Lamm.‘“ Nietzsche geht es hier in GM I 13 hauptsächlich um eine genealogische Erläuterung des Ursprungs vom Begriff des Guten wie er innerhalb einer Moral von Gut und Böse gedacht wird. Den Ursprung des Bösen beim Menschen des Ressentiment hat Nietzsche zuvor in GM I 10; KSA 5, 270/273f. behandelt: „Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: [...] Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Ausserhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘: und *dies* Nein ist ihre schöpferische That. [...] und hier gerade ist sein That, seine Schöpfung: er hat ‚den bösen Feind‘ concipirt, ‚den Bösen‘, und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‚Guten‘ ausdenkt – sich selbst! ...“

bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles. Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung.<sup>210</sup>

Nietzsche setzt hier in gewisser Weise seine bereits aus früheren Schriften bekannte Kritik des Subjekts fort, wenn er es als eine „Verführung der Sprache“ entlarvt, das Wirkende als ein Substrat zu bezeichnen. Nietzsche leugnet damit zum einen die Realität der Kausalität und zum anderen die Freiheit des Subjekts. Wenn Nietzsche leugnet, dass es „hinter dem Thun, Wirken, Werden“ kein Sein gäbe und der „Thäter“ hinzugedichtet sei, so stellt sich die Frage, wie weit Nietzsche mit dieser Ansicht gehen wollte. Würde man die Stelle so verstehen, als würde es nicht nur keinen Täter, kein freies Subjekt als Ursache von Handlungen und Wirkungen geben, sondern überhaupt kein von der Tat zu unterscheidendes „Etwas“ geben, so ist es schwer einzusehen, wie sich Handlungen überhaupt noch von Ereignissen unterscheiden liessen. Man könnte natürlich die Ansicht vertreten, dass Nietzsche eben genau diesen radikalen Schritt machen wollte. Allerdings gibt es Gründe, dass Nietzsche eine andere Richtung einschlagen wollte. In einem Nachlass-text von 1887/88 heisst es:

Dass man den *Thäter* wieder in das Thun hineinnimmt, nachdem man ihn begrifflich aus ihm herausgezogen und damit das Thun entleert hat; [...] <sup>211</sup>

Darüber hinaus würden sich nicht unerhebliche Schwierigkeiten aus einer strengen Auslegung von „Das Thun ist Alles“ für das Verständnis von Nietzsches psychologischen Beobachtungen im Rahmen seiner Genealogie ergeben. Denn: Wie lässt sich Nietzsches Genealogie, die ja zumindest auch als eine Psychologie zu verstehen ist, als eine, wie es in JGB 23 „Physio-Psychologie“, wie lässt sich dies mit der Ansicht vereinbaren, dass es kein „Etwas“ gibt, dem Affekte, Triebe etc. zuzuschreiben sind? Es scheint also angebracht, Nietzsches Behauptung, dass das Tun Alles sei, in einem gemässigten Sinne zu interpretieren und danach zu fragen, wo der Täter, wenn er nicht als

---

<sup>210</sup> GM I 13; KSA 5, 279.

<sup>211</sup> NL 1887/88, 11[96]; KSA 13, 44.

Ursache *hinter* dem Tun steckt, sonst noch zu finden sei. Einen gewissen Anhaltspunkt dazu liefern die ersten Sätze der oben zitierten Textstelle:

Von der Stärke verlangen, dass sie sich *nicht* als Stärke äussere, dass sie *nicht* ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere.<sup>212</sup>

Der zentrale Punkt hier ist zunächst einmal, dass die Freiwilligkeit der Stärke bestritten wird, sich als Stärke zu äussern, wozu das Überwältigen-, Niederwerfen-, Herrwerden-Wollen gehört sowie der Durst nach Feinden, Widerständen und Triumphen. Ein weiterer, ebenso wichtiger Punkt ist Nietzsches Wahl der Formulierung, dass sich Stärke *äussert*. Der Ausdruck „äussern“ und „Äusserung“ kommt in der gesamten Textstelle mehrmals vor und man wird nun fragen müssen, ob und wie die Stärke sich von ihrer Äusserung trennen lässt. Einen Anhaltspunkt dazu gibt der bildhafte Vergleich des Blitzes und des Leuchtens:

Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjektes nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äussern oder auch nicht.<sup>213</sup>

Der entscheidende Ausdruck hier ist das „wie als ob“. Was Nietzsche zurückweist, ist die Trennung der Stärke von ihrer Äusserung in dem Sinne, dass sie als „indifferentes Substrat“ gefasst wird. Dies heisst allerdings noch nicht zwingend, dass sich die Stärke nicht in anderer und von Nietzsche in GM I 13 zugegebenermassen nicht näher explizierten Weise verstehen lässt.

Einen bemerkenswerten und für unsere Fragestellung relevanten Beitrag hat Pippin in mehreren Aufsätzen gegeben.<sup>214</sup> Einige Hauptpunkte von Pippins These, dass Nietzsche eine bestimmte Form des „Expressivismus“ ver-

---

<sup>212</sup> GM I 13; KSA 5, 279.

<sup>213</sup> GM I 13; KSA 5, 279.

<sup>214</sup> Im Folgenden beziehe ich mich hauptsächlich auf Pippin (2010, 2015) und Acampora (2013).

tritt, sollen hier kurz dargestellt werden. Pippin geht davon aus, dass Nietzsche in GM I 13 nicht so weit gehen wollte, zu sagen, dass es nur Ereignisse und keine Handlungen gibt. Der zentrale Punkt seiner Argumentation liegt in der Behauptung, dass der Täter nicht *hinter* der Handlung, sondern *in* der Handlung zu suchen ist. Es ist also nicht so, dass der Handelnde eine Handlung durch seine Absichten, Intentionen und Motivationen bewirkt und verursacht, sondern der Handelnde ist in der Handlung, insofern er sich in ihr ausdrückt und durch sie zum Ausdruck kommt.

The language of doer-deed is not dropped; a strong person's „strength“ is *expressed* in „a desire to overcome, a desire to throw down, a desire to become master, a thirst for enemies and resistances and triumphs ...“ The various bodily movements involved in each of these activities would be unintelligible, mere bodily movements in space and time, were we not able to understand them in their *psychological meaning* [...] Hence my suggestion that Nietzsche is trying to get us to see the doer „in“ the deed, rather than „behind it“ and the point of that is to deflate our reliance on our own *ex ante* formulations of intention to account for what happens.<sup>215</sup>

Nach Nietzsche sind es also nicht die Überzeugung oder Absichten eines Täters und auch nicht der feststehende Charakter oder die Handlungsdispositionen einer Person, die eine Handlung bewirken und aufgrund derer sich die Handlung angemessen beschreiben oder psychologisch verstehen und deuten liessen. Aber was heisst es genau, wenn sich der Täter in der Tat ausdrückt? Pippin deutet dies als eine „inseparable thesis“, in dem Sinne, dass der Täter zwar nicht identisch mit der Tat – das Tun also nicht im strengen

---

<sup>215</sup> Pippin (2015), 657f. Siehe auch Pippin (2010), 75: „Nietzsche is not denying that *there is* a subject of the deed. He is just asserting that it is not *separate*, distinct from the activity itself; it is ‚in‘ the deed.“ Dies bedeutet, so Pippin (2010), 76–77: “[...] we cannot say ‚there are only deeds‘, not agents, just as we cannot say that the flash is *just* an electrical discharge in the air. Clearly, a certain *sort* of meteorological event is ‚expressed‘, and so a phenomenally identical ‚flash‘ might not be lightning, but could be artificially produced. It would be a phenomenally identical event, but not lightning. Its distinctness depends on *what* it is expressing.“ Pippins Interpretation dieser Textstelle ist motiviert durch die Frage nach der Bedeutung der Psychologie als „Herrin der Wissenschaften“ (JGB 23) und damit zusammenhängend das Problem der Selbsterkenntnis.

Sinne Alles ist –, aber untrennbar von ihr ist. In einer etwas früheren Arbeit, schreibt Pippin:

The central assumption is this contrasting picture of strength or a strong character „expressing itself“ in (*sich äussern*) an action, rather than some intention or motive causing the deed [...] What principles or motive seem consciously of great moment to you are not „up to you,“ but reflect or express who you have become given the family, community, and tradition within which you „got to be you.“<sup>216</sup>

Der Täter lässt sich nicht durch seine Absichten, Intentionen und Überzeugungen *ex ante* bestimmen, sondern erst in und durch die Tat selbst.<sup>217</sup> Allerdings ist unklar, inwiefern Pippins Aussage, dass sich ein starker Charakter in einer starken Tat äussert, nicht doch wiederum einen Täter impliziert, dessen Charakter *hinter* der Handlung steckt. Anders gesagt: die Behauptung, dass die kausale Beziehung von Täter und Tat durch eine expressivistische Beziehung ersetzt wird, schliesst nicht aus, dass der Täter vor oder hinter der Tat irgendwie bereits gegeben ist.<sup>218</sup> Darauf weisen auch DeSousa und

---

<sup>216</sup> Pippin (1997), 351–71.

<sup>217</sup> Auch wenn der Täter nicht in der Tat aufgeht, sondern in ihr gegeben ist, so bedeutet dies nicht, dass er sich *ex post facto* in der Tat erkennen liesse. Die nachträgliche Deutung des in der Tat zur Äusserung gekommenen Täters unterliegt ebenso dem Verdacht der Selbsttäuschung und Selbstbetrugs. Nietzsche hat bereits in seiner dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* auf die damit zusammenhängende Frage der Selbsterkenntnis hingewiesen. Einerseits weist er darin den Anspruch der Introspektion zurück, zu sicherem Wissen über sich selbst gelangen zu können. Andererseits legt er zwar nahe, dass eine Rückschau auf die vergangenen Äusserungen und Handlungen einen gewissen Anhaltspunkt geben, doch wird dieses Mittel zur Selbsterkenntnis wiederum selbst in Zweifel gestellt, insofern darin nicht das „eigentliche“ höhere Idealselbst direkt erfasst wird. Auf den problematischen Rückschluss von der Tat auf den Täter geht Nietzsche im V. Buch von *Die fröhliche Wissenschaft*, FW 370, ein: „Mein Blick schärfte sich immer mehr für jene schwierigste und verfänglichste Form des *Rückschlusses*, in der die meisten Fehler gemacht werden – des Rückschlusses vom Werk auf den Urheber, von der That auf den Thäter, vom Ideal auf Den, der es *nöthig hat*, von jeder Denk- und Werthungsweise auf das dahinter kommandirende *Bedürfniss*.“ Siehe dazu Stegmaier (2012), 482 und Dellinger (2014), 131–150.

<sup>218</sup> Gerade auf diese Problematik weist zu Recht auch Acampora (2013), 150 hin: „Nietzsche draws the analogy of human action as like an event, both of which can be

Faustino in ihrem Aufsatz zu Schopenhauers und Nietzsches Expressivismus hin. Denn Schopenhauer, so DeSousa und Faustino,

[...] still separates the deeds from what they somehow express, namely the agent, the character. In other words, he still conceives the character as something that exists in and by itself independently of the way it is objectified, mirrored or expressed in its deeds so that in a way he still separates the „lightning“ from the „flash“. According to Nietzsche, however, not only the doer can in no way be separated from the deed, but there *is* no doer, that is, there is no will, no character, no substratum, no *being* behind the deeds. The doer is rather constituted *by* the deed and *in* the deed, having no existence *before* or *behind* it. Note how this difference is decisive and makes Nietzsche's expressivism radically different from Schopenhauer's.<sup>219</sup>

Das Selbst ist für Nietzsche weder ein feststehendes Substrat, das sich seiner Motive und Intentionen bewusst ist und so frei über seine Handlungen verfügen kann, noch lässt es sich als gegebener Charakter fassen. Diese Ansicht hat nun nicht nur desaströse Konsequenzen für die auf Absichten und freiem Willen basierende Auffassung der Verantwortung, sondern auch für die Bewertung von Taten und Tätern. Der Frage nach der Bedeutung von Absichten hinsichtlich der moralischen Beurteilung von Handlungen geht Nietzsche in Abschnitt 32 nach, auf den bereits oben hingewiesen wurde. Nietzsche unterscheidet darin grob zwischen drei verschiedenen Perioden der menschlichen Geschichte in Hinblick auf die Urteile über Wert und Unwert von Handlungen. In der prähistorischen Zeit, die „vormoralische Periode der Menschheit“, wurde der Wert einer Handlung aus den Folgen abgeleitet, wobei weder die Herkunft der Handlung, noch die Handlung

---

characterized as expressive. It would seem that what needs explanation or exploration are the possibilities for expression that would distinguish human actions from others beyond saying that the distinction rests on human actions as being the expression of agents – nothing is gained in such a claim. Nietzsche's depiction suggests that *strength expresses itself in action* or *strength is expression in action*, not that strong agents express themselves in action. If it cannot be said that an agent can be strong in any meaningful sense without expressing strength, then why bother with the superfluous distinction between the deeds and the doer in such cases? Agents are strong by virtue of expressions of strength. Why suppose there is an agent, somehow already strong, expressing strength?"

selbst betrachtet wurden. Auf dieser vormoralischen Ebene war sich der Mensch seiner selbst und der ihn anleitenden Motive und Absichten noch nicht bewusst. Die Bewertung von Handlungen angesichts ihrer Folgen darf nun nicht utilitaristisch verstanden werden. Vielmehr ist „es die rückwirkende Kraft des Erfolgs oder Misserfolges, welche den Menschen anleitete, gut oder schlecht von einer Handlung zu denken“.<sup>220</sup> In der zweiten Periode der Menschheit, die Nietzsche als die moralische Periode bezeichnet, ist es die Herkunft der Handlung, die über ihren Wert entscheidet und womit zugleich auch ein Schritt Richtung Selbst-Erkenntnis gemacht ist. Diese moralische Periode sieht Nietzsche zunächst als eine „unbewusste Nachwirkung von der Herrschaft aristokratischer Werthe“. Die Herkunft über den Wert einer Handlung entscheiden zu lassen geht also auf einen vornehmen und aristokratischen Glauben zurück. Erst später kam ein Aberglaube dazu, der die Herkunft einer Handlung – „durch eine eigenthümliche Engigkeit der Interpretation“ – als „Herkunft aus einer *Absicht*“ interpretierte, das heisst: „man wurde Eins im Glauben daran, dass der Werth einer Handlung im Werthe ihrer Absicht belegen sei“. Die dritte Periode wird von Nietzsche als eine zukünftige Möglichkeit in Form einer Frage präsentiert:

Sollten wir aber heute nicht bei der Nothwendigkeit angelangt sein, uns nochmals über eine Umkehrung und Grundverschiebung der Werthe schlüssig zu machen, Dank einer nochmaligen Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen, – sollten wir nicht an der Schwelle einer Periode stehen, welche, negativ, zunächst als die *aussermoralische* zu bezeichnen wäre: [...] <sup>221</sup>

Die drei Perioden, die von Nietzsche unterschieden werden, zeichnen einen Entwicklungsprozess, der zweifach charakterisiert wird. Zum einen handelt es sich um einen graduellen Prozess der „Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen“ als die Zunahme der Selbsterkenntnis. Zum anderen findet die Entwicklung in zwei „Umkehrungen“ statt: zunächst in einer Umkehrung der Perspektive von den Folgen einer Handlung auf deren Herkunft und anschliessend in einer in Aussicht gestellten „Umkehrung und Grundverschiebung der Werthe“, so dass sich der Wert einer Handlung daran bemisst,

---

<sup>220</sup> JGB 32; KSA 5, 50.

<sup>221</sup> JGB 32; KSA 5, 51.



was nicht absichtlich ist. In Zusammenhang mit dem oben Dargestellten kann man sagen, dass Nietzsche die „Absichten-Moral“ als ein Vorurteil und eine Voreiligkeit zurückweist, insofern sie einen von den Handlungen abgelösten Handelnden annimmt. Die aussermoralische Periode beschreibt Nietzsche als einen Verdacht der Immoralisten, dass ...

[...] gerade in dem, was *nicht-absichtlich* an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei, und dass alle ihre Absichtlichkeit, Alles, was von ihr gesehn, gewusst, „bewusst“ werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre, – welche, wie jede Haut, Etwas verräth, aber noch mehr *verbirgt*?<sup>222</sup>

Die vorläufige, negative Bezeichnung der Periode als „aussermoralische“ deckt sich hier mit dem Ausdruck „nicht-absichtlich“ als Bezeichnung dessen, was den Wert einer Handlung ausmacht. Einen gewissen Hinweis darauf, was das Nicht-absichtliche einer Handlung ist, gibt das hervorgehobene „verbirgt“. Nietzsche meint, dass jeder Versuch, eine Handlung aufgrund von subjektiven Absichten oder aufgrund von objektiven Merkmalen zu beschreiben, zur Oberfläche und Haut der Handlung gehört. Dieses Verstehen und Ausdeuten einer Handlung verrät zwar etwas, doch liegt darunter noch etwas Anderes verborgen. Alles, was von einer Handlung gesehen und gewusst werden kann, beschreibt nur oberflächlich den Handelnden, der in der Handlung zum Ausdruck kommt. Dadurch lässt sich auch genauer verstehen, weshalb die von Nietzsche in Aussicht gestellte „Umkehrung und Grundverschiebung der Werthe [...], *Dank* [m. Hrvh.] einer nochmaligen Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen“ zustande kommt. Die erste Vertiefung des Menschen war „der erste Versuch zur Selbst-Erkenntnis“, der darin bestand, die Herkunft einer Handlung über ihren Wert entscheiden zu lassen. Dies bedeutet insofern eine Vertiefung als dass nicht mehr die äusserliche Betrachtung der Folge einer Handlung hinsichtlich des Erfolgs oder Misserfolgs in Betracht kam. Die nochmalige Vertiefung des Menschen würde also bedeuten, dass auch das, was von einer Handlung bewusst sein kann, noch als Oberflächenphänomen anzusehen ist, unter dem der Handelnde in

der Handlung verborgen ist.<sup>223</sup> Im zweiten Teil von *Also sprach Zarathustra* „Von den Tugendhaften“ gibt Zarathustra einen anderen Vergleich, der ebenfalls auf einen Täter *in* der Handlung verweist:

Ach, meine Freunde! Dass *euer* Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir *euer* Wort von Tugend!<sup>224</sup>

Wie in GM I 13 der Täter, so wird hier das Selbst in die Handlung genommen und darüber hinaus mit der Tugend verknüpft. Zarathustra richtet sich damit zunächst gegen jene, welche die Selbstlosigkeit in der Tugend betonen, zugleich aber auch dagegen, dass in den tugendhaften Handlungen gerade kein Individuum zum Ausdruck kommt. In einer späteren Nachlassstelle von 1887 zeichnet dies gerade den tugendhaften Menschen aus und bestimmt seine Minderwertigkeit:

Ein *tugendhafter Mensch* ist schon deshalb eine *niedrigere species*, weil er keine „Person“ ist, sondern seinen Werth dadurch erhält, einem Schema Mensch gemäss zu sein, das ein-für-alle Mal aufgestellt ist. Er hat nicht seinen Wert a parte: er kann verglichen werden, er hat seines Gleichen, er *soll* nicht einzeln sein...<sup>225</sup>

Die Selbstlosigkeit ist also nicht ausschliesslich im Sinne altruistischer Handlungen zu sehen, sondern auch als eine Konformität mit einem „Schema Mensch“, das gerade nicht eine Person zum Ausdruck bringt. Zarathustras Gleichnis, dass das Selbst in der Handlung sei wie die Mutter im Kinde, legt zahlreiche Assoziationen und Deutungen nahe. Erschwerend kommt hinzu, dass der Vergleich zwischen Mutter-Kind-Beziehung und Selbst-Handlung eingengt wird auf das Bild „wie die Mutter *im* Kinde“. Das Wesentliche des Vergleichs wird also nicht nur darin gesehen werden können, dass es eine genetische Beziehung gibt, dass also das Kind aus der Mutter hervorgeht. Auch wird man in diesem Zusammenhang die naheliegende und im Zarathustra an anderen Orten präsenste Metaphorik der Zeugung, des Gebärens und Schaffens nicht in den Vordergrund stellen dürfen. Doch in welcher

223 Die Metaphern von „Verbergen“ und „Enthüllen“ verweisen auch auf die Frage nach der Person bei Nietzsche. Siehe Kerger (2014).

224 Z II Tugendhaften; KSA 4, 123. Siehe dazu Acampora (2013), 145.

225 NL 1887, 10[85]; KSA 12, 505.

Weise kann gesagt werden, dass das Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde? Zunächst kann festgehalten werden, dass Zarathustra hier eine Forderung ausspricht und weniger eine deskriptive Feststellung macht. Darauf deutet einerseits die Tatsache hin, dass der Vergleich die angemessene Auffassung der Tugend sei und andererseits, dass Zarathustra kurz zuvor den Mutter-Vergleich anders und in Übereinstimmung mit einer geläufigeren Auffassung gedeutet hat. Zarathustra wendet sich zu Beginn an die „Tugendhaften“ mit den Worten:

Über euch, ihr Tugendhaften, lachte heut meine Schönheit. Und also kam ihre Stimme zu mir: „sie wollen noch – bezahlt sein!“

Ihr wollt noch bezahlt sein, ihr Tugendhaften! Wollt Lohn für Tugend und Himmel für Erden und Ewiges für euer Heute haben?

Und nun zürnt ihr mir, dass ich lehre, es giebt keinen Lohn- und Zahlmeister? Und wahrlich, ich lehre nicht einmal, dass Tugend ihr eigener Lohn ist.

Ach, das ist meine Trauer: in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingelogen – und nun auch noch in den Grund eurer Seelen, ihr Tugendhaften!

Aber dem Rüssel des Ebers gleich soll mein Wort den Grund eurer Seelen aufreissen; Pflugschar will ich euch heissen.

Alle Heimlichkeiten eures Grundes sollen an's Licht; und wenn ihr aufgewühlt und zerbrochen in der Sonne liegt, wird auch eure Lüge von eurer Wahrheit ausgeschieden sein.

Denn diess ist eure Wahrheit: ihr seid *zu reinlich* für den Schmutz der Worte: Rache, Strafe, Lohn, Vergeltung.

Ihr liebt eure Tugend, wie die Mutter ihr Kind; aber wann hörte man, dass eine Mutter bezahlt sein wollte für ihre Liebe?

Es ist euer liebstes Selbst, eure Tugend. Des Ringes Durst ist in euch: sich selber wieder zu erreichen, dazu ringt und dreht sich jeder Ring.

Und dem Sterne gleich, der erlischt, ist jedes Werk eurer Tugend: immer ist sein Licht noch unterwegs und wandert – und wann wird es nicht mehr unterwegs sein?

Also ist das Licht eurer Tugend noch unterwegs, auch wenn das Werk gethan ist. Mag es nun vergessen und todt sein: sein Strahl von Licht lebt noch und wandert.

Dass eure Tugend euer Selbst sei und nicht ein Fremdes, eine Haut, eine Bemäntelung: das ist die Wahrheit aus dem Grunde eurer Seele, ihr Tugendhaften!<sup>226</sup>

Zarathustra sagt von den Tugendhaften, dass sie die Tugend lieben, wie die Mutter ihr Kind und wirft damit zugleich die traditionelle Frage nach Lohn und Auszeichnung für die Tugend auf. Der Lohn kann, so Zarathustra, weder in einem jenseitigen Heil, noch in der Tugend selbst bestehen. Der Vergleich von Mutter/Kind und Selbst/Tugend wird in dieser Textstelle durch den Aspekt der Liebe vermittelt. Die Tugendhaften lieben die Tugend als ihr liebstes Selbst und streben nach der Tugend, um zu ihrem wahren und eigentlichen Selbst zu kommen. Wenn Nietzsche gegen Ende der Rede „Von den Tugendhaften“ die Freunde adressiert, so scheint er damit noch einen Schritt über die Wahrheit auf dem Grunde der tugendhaften Seelen hinaus zu machen. Denn bei den Tugendhaften scheint es nach wie vor eine Trennung von Mutter und Kind zu geben, auch wenn sie durch das Band der Liebe verbunden sind. Doch die Hoffnungen und Wünsche der Mutter für ihr Kind, worin die liebende Verbindung besteht, werden sich, wenn überhaupt, erst in der Zukunft erfüllen. Das heisst auch: Die Mutter hegt hier in der liebenden Verbindung zu ihrem Kind die Hoffnung, sich selbst durch ihr Kind in Zukunft erfüllt zu sehen. Wenn Zarathustra später hingegen den „Freunden“ gegenüber den Wunsch äussert: [...] Dass *euer* Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir *euer* Wort von Tugend!“, so fällt hier die liebende Hoffnung der Mutter für ihr Kind weg. Auch findet sich an dieser Stelle ein anderer Bezug zwischen Selbst und Tugend. Während es bei den Tugendhaften das liebste Selbst ist, das sie in der Tugend zu finden hoffen, so ist es bei der Mitteilung an die Freunde das individuelle Selbst in der Handlung. Die gewandelte Tugendauffassung, welche in der leichten Umdeutung des Mutter-Kind-Bildes formuliert wird, ist die, dass die Tugend als Selbstidentifikation nicht ausserhalb der Handlung zu suchen, sondern dass das individuelle Selbst in der Handlung die Tugend sei.<sup>227</sup>

Aufgrund der obigen Ausführungen zu einigen allgemeinen Charakteristiken von Nietzsches Tugendauffassung und einer expressivistischen Deutung der Beziehung von Täter und Tat, beziehungsweise von Selbst und Handlung,

---

<sup>227</sup> Zarathustras Wort von der Tugend ist nicht als eine allgemeingültige Tugendtheorie zu sehen, sondern richtet sich, darauf deutet das hervorgehobenen „*euer* Wort Tugend“, nur an die Freunde.

gibt es gute Gründe, den Expressivismus ebenfalls ins Zentrum der Tugend bei Nietzsche zu stellen. Einen solchen Versuch unternimmt Christine Swanton in mehreren Arbeiten, wobei es ihr dabei vor allem um die Ausarbeitung einer Nietzscheanischen Tugendethik geht. Swanton bezieht sich dabei vor allem insofern auf Nietzsche, als dass sie eine „background theory“ für die Tugendethik als zentral erachtet. Aus ihrer Sicht erweist sich dabei insbesondere Nietzsches „depth psychology“ als hilfreich. Swanton meint, dass Nietzsches Begriff des Willens zur Macht hilfreich sein kann, wenn bestimmte Charaktereigenschaften als Tugenden oder Laster bezeichnet werden. Zentral für diese These ist dabei die Unterscheidung von „distorted“ und „undistorted expressions“ des Willens zur Macht. Das heisst, dass sich bestimmte positive Charaktereigenschaften wie beispielsweise „Grossmütigkeit“ von entsprechenden, negativen Charaktereigenschaften wie beispielsweise „Altruismus“ dadurch unterscheiden lassen, dass es sich im ersten Fall um eine gesunde und im anderen Falle um eine kranke Äusserung des Willens zur Macht handelt. Als gesund bezeichnet Swanton einen Ausdruck des Willens zur Macht dann, wenn er von Selbstliebe und einem „mature egoism“ zeugt.<sup>228</sup> Swanton ist Recht zu geben, dass die Tugendauffassung bei Nietzsche expressivistisch zu interpretieren ist, das heisst, dass die Tugend dadurch bestimmt ist, dass sie der Ausdruck eines bestimmten Selbst in der Handlung ist. Allerdings scheint für die Unterscheidung von einem gesunden und kranken Willen zur Macht in Nietzsches Texten nicht ausreichend Evidenz gegeben zu sein.<sup>229</sup> Hingegen gibt es gute Gründe, anzunehmen, dass die „Ehrfurcht vor sich“ das ist, was jede „Tugend“ fundiert und in der Handlung zum Ausdruck kommt. Das entscheidende Element einer Tugend ist es damit, dass hier eine gewisse Distanz zum Ausdruck kommt, die auf sich selber bezogen ist und die durch die Ehrfurcht angezeigt wird.<sup>230</sup> Der entscheidende Punkt von Nietz-

---

<sup>228</sup> Siehe Swanton (2003), 10, 12f., 135ff.; (2005), 181; (2006), 183; (2011), 288, 295, 308.

<sup>229</sup> Dieser Einwand trifft Swanton freilich nur am Rande, da es ihr nicht um eine Interpretation von Nietzsches Tugendethik im engeren Sinne geht, sondern um die Ausarbeitung einer zwar von Nietzsche inspirierter, aber in wesentlichen Teilen darüber hinausgehenden Tugendethik.

<sup>230</sup> Die Bedeutung des Selbstwertgefühls für Nietzsches Tugendauffassung heben auch Brobjer und Gerhardt hervor. Siehe Brobjer (1995), 33: „According to an ethics of virtue

sches Tugendauffassung ist es demnach nicht, das Selbst inhaltlich näher anhand von bestimmten Charaktereigenschaften zu bestimmen, sondern vielmehr, dass das Selbst, das sich in einer Handlung äussert, in einem bestimmten Verhältnis zu sich selber steht. Die „Ehrfurcht vor sich“ bringt dieses vornehme Selbstverhältnis zum Ausdruck und bezeichnet den Bezugspunkt von Nietzsches Tugendkonzeption.<sup>231</sup>

Diese Deutung der Tugend bei Nietzsche kann anhand einer Interpretation des Abschnitts 284 in *Jenseits von Gut und Böse* verdeutlicht werden.<sup>232</sup> In diesem Abschnitt geht Nietzsche auf verschiedene Variationen des vornehmen Pathos ein und darauf, wie es zum Ausdruck kommt. Der Abschnitt lautet wie folgt:

---

perspective one does not, or should not, act ‚immorally‘ because it is unworthy, it decreases one’s self-respect and because often it is cowardly. In other words, the criteria of action is flourishing, esteem and self-esteem. We can note that these are also of fundamental importance in Nietzsche’s thinking.“ Und Gerhardt (2011), 185.

**231** Insofern Nietzsche die Tugend in Rückgriff auf ein Pathos bestimmt, weist diese Tugendauffassung eine gewisse Parallele zu Schopenhauers Tugendethik auf. In *Über die Grundlage der Moral* weist Schopenhauer die „Gerechtigkeit“ und die „Menschliebe“ als Tugenden auf, da sie Ausdruck der einzig wahren moralischen Triebfeder des Mitleids sind. Das universale Moralprinzip des „Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva“ wird von den beiden Kardinaltugenden abgedeckt. Das Pathos des Mitleids wird bei Schopenhauer metaphysisch überhöht und als spezifische Form der intuitiven Erkenntnis ausgewiesen, nämlich als ein Durchschauen des principium individuationis verstanden. Dies, so sollte deutlich sein, ist bei Nietzsche nicht der Fall; auch wenn in Bezug auf JGB 287 ein mystifizierender Zug nicht von der Hand zu weisen ist. Wenn Nietzsche das Pathos der Ehrfurcht als Bezugspunkt der Tugenden aufweist, so stellt er sich damit gegen Schopenhauers Lehre vom Mitleid als das moralische Fundament der Tugend. Zu Schopenhauers Tugendlehre siehe Wolf (1990).

**232** Bereits Eduard von Hartmann deutet JGB 284 in Zusammenhang mit der vornehmen „Ehrfurcht vor sich“, in der er einen „pietätvollen Kultus des eigenen Ich“ sieht und die er als „Grundtugend“ beschreibt. Hartmann (2006), 58: „Das ‚Genie des Herzens‘ ist ein anderer Name für jenen begeisterten Ichkultus (259–60) und die vier Spezialtugenden, die aus dieser Grundtugend der Ehrfurcht vor sich selbst oder Begeisterung entspringen, heissen: Mut, Einsicht, Mitgefühl und Einsamkeit (254).“ Hartmann hat der Intention nach Recht, wenn er die „Ehrfurcht“ als basales und vorrangiges Element innerhalb von Nietzsches Tugendkonzeption ansieht.

Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits –. Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie *setzen*, wie auf Pferde, oft wie auf Esel: – man muss nämlich ihre Dummheit so gut wie ihr Feuer zu nützen wissen. Seine dreihundert Vordergründe sich bewahren; auch die schwarze Brille: denn es giebt Fälle, wo uns Niemand in die Augen, noch weniger in unsre „Gründe“ sehn darf. Und jenes spitzbübische und heitre Laster sich zur Gesellschaft wählen, die Höflichkeit. Und Herr seiner vier Tugenden bleiben, des Muthes, der Einsicht, des Mitgefühls, der Einsamkeit. Denn die Einsamkeit ist bei uns eine Tugend, als ein sublimar Hang und Drang der Reinlichkeit, welcher erräth, wie es bei Berührung von Mensch und Mensch – „in Gesellschaft“ – unvermeidlich-unreinlich zugehn muss. Jede Gemeinschaft macht, irgendwie, irgendwo, irgendwann – „gemein“.<sup>233</sup>

Was zunächst auffällt, ist der adhortative Stil dieses Abschnitts, der auch ein appellatives und bekenndes Moment enthält.<sup>234</sup> Das Ich, das hier im Namen einer gewissen Gruppe spricht, scheint eine Art Memorandum zu formulieren, das der Selbstvergewisserung dient.<sup>235</sup> Je nach dem, wie man den unvollständigen ersten Einleitungssatz deutet, besteht der Abschnitt aus fünf Teilen.

1. „Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits –.“
2. „Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie setzen, wie

---

<sup>233</sup> JGB 284; KSA 5, 231–32. Der Abschnitt greift auch die Bestimmung der Grösse in JGB 212; KSA 5, 147 wieder auf: „[...] ,der soll der Grösste sein, der der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens; dies eben soll *Grösse* heissen: ebensoviele vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können“

<sup>234</sup> Dies hält auch Sommer (2016), 788 fest.

<sup>235</sup> Es ist nicht klar, wer genau mit diesem „Wir“ gemeint ist. Auch kommt hinzu, dass das „Wir“ manchmal zugunsten von unpersönlichen Infinitiven wegfällt. Die Tatsache allerdings, dass sich dieser Abschnitt im neunten Hauptstück findet und gerade nicht, wie man annehmen dürfte, im siebten Hauptstück mit dem Titel „unsere Tugenden“, wird Anlass zur Vorsicht geben müssen, hinter dem „Wir“ in JGB 284 unmittelbar Nietzsche selbst und die Gemeinschaft der freien Geister anzunehmen.

auf Pferde, oft wie auf Esel: – man muss nämlich ihre Dummheit so gut wie ihr Feuer zu nützen wissen.“

3. „Seine dreihundert Vordergründe sich bewahren; auch die schwarze Brille: denn es gibt Fälle, wo uns Niemand in die Augen, noch weniger in unsre „Gründe“ sehn darf.“
4. „Und jenes spitzbübische und heitre Laster sich zur Gesellschaft wählen, die Höflichkeit.“
5. „Und Herr seiner vier Tugenden bleiben, des Muthes, der Einsicht, des Mitgefühls, der Einsamkeit. Denn die Einsamkeit ist bei uns eine Tugend, als ein sublimer Hang und Drang der Reinlichkeit, welcher erräth, wie es bei Berührung von Mensch und Mensch – „in Gesellschaft“ – unvermeidlich-unreinlich zugehn muss. Jede Gemeinschaft macht, irgendwie, irgendwo, irgendwann – ‚gemein‘.“

Ganz allgemein bringt Nietzsche in den fünf Teilen ein Distanzgefühl zum Ausdruck, das sich auf die Moral, die Affekte, die Gesellschaft und Gemeinschaft sowie auf die Tugenden bezieht. Der erste Satz enthält eine durch den Gedankenstrich gekennzeichnete Auslassung, die auf den Titel des Werkes verweist und damit eine Distanz von der Moral meint. Zugleich provoziert die Auslassung die Frage, „jenseits wovon?“ und man könnte auch annehmen, dass die nachfolgenden Sätze, sich auf diese Frage beziehen. Nur angedeutet bleibt im ersten Satz auch der Zusammenhang dieser jenseitigen Stellung und der „Gelassenheit“. Man kann aber annehmen, dass die „ungeheure und stolze Gelassenheit“ ein „jenseits von Gut und Böse“ einschliesst. Darauf scheinen zumindest die Adjektive „ungeheuer“ und „stolz“ hinzuweisen. Das Ungeheure steht für das Offene und Freie sowie für ein Leben auf unbegrenzte Horizonte hin. In diesem Sinne gründet sich die Gelassenheit nicht in festen Gewissheiten, Überzeugungen oder festen Orientierungspunkten. Allerdings wird die Gelassenheit auch als „stolz“ bezeichnet. Der Stolz bezeichnet hier einen selbstgenügsamen Selbstbezug als Selbstwertgefühl und kann also als eine Form der Gewissheit gesehen werden, die im eigenen Selbst gründet. Man wird hier an die Stelle in JGB 287 erinnert, wo die Ehrfurcht vor sich als ein „Glaube“ und eine „Grundgewissheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat“, beschrieben wird. Das Individuum, das sich ins Offene und Freie stellt und jenseits der Moral stellt, lebt durch die Ehrfurcht vor sich mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit.



Im zweiten Satz geht Nietzsche auf die Distanz gegenüber den eigenen Affekten und Überzeugungen, also des Für und Wider ein, und vergleicht sie mit Pferden und Eseln. Man wird hierbei an die zum Topos gewordene Darstellung der Seele als Pferdegespann bei Platon erinnert, wobei die beiden Pferde „Begierde“ und „Wille“ durch den Wagenlenker „Vernunft“ im Zaum gehalten werden sollen.<sup>236</sup> Nietzsche variiert hier das Bild insofern, als dass es sich bei den Affekten und dem „Für und Wider“ nicht nur um „feurige“ Pferde, sondern auch um „dumme Esel“ handelt. Des Weiteren geht es Nietzsche nicht um den Wagenlenker, sondern um den Reiter, der auf den Pferden oder Eseln sitzt. Auch kann man festhalten, dass Nietzsche genau genommen nicht die Affekte und das „Für und Wider“ mit Pferden und Eseln vergleicht, sondern den Vergleich bemüht, um zu zeigen, *wie* der Reiter auf ihnen sitzen soll. Der Reiter kann auf ihnen sitzen wie auf einem Pferd, so dass er ihre Kraft zu nutzen weiss und er kann auf ihnen wie auf einem Esel sitzen, so dass er die Dummheit zu nutzen versteht.<sup>237</sup> Sowohl in der Vorrede zu MA I als auch in GM III 12 beschreibt und fordert Nietzsche eine ebensolche Handhabung der eigenen Affekte und Meinungen und zwar zum Zwecke des perspektivischen Erkennens. Die Handhabung der Affekte und Meinungen steht damit im Dienste der Erkenntnis und scheint losgelöst von deren moralischer Betrachtung. Die Gelassenheit im Umgang mit den eigenen Affekten und Meinungen ist damit anders als die „licentia morum“, das heisst die Ausgelassenheit oder Lüsterheit.

Der dritte Satz spielt mit den Gegensätzen von Vorder- und Hintergrund, von Oberfläche und Tiefe und von Zeigen und Verbergen. Die „dreihundert Vordergründe“ dienen als Schutz vor dem Blick in die eigenen „Gründe“ und die „schwarze Brille“ als Schutz vor dem Blick in die Augen. Der verwehrte Blick in die eigenen Gründe kann zweierlei bedeuten. Erstens wird damit, zumindest bisweilen, der Anspruch auf rationale Rechtfertigung des eigenen Handelns zurückgewiesen. Damit greift Nietzsche die mit Sokra-

---

<sup>236</sup> Platon, *Phaidros* 246a–247c, 253c–254e.

<sup>237</sup> In JGB 198; KSA 5, 118 greift Nietzsche diesen Topos ebenfalls auf. Dort heisst es, dass „[...] selbst jene entgegenkommende und muthwillige Hingebung an die Affekte, wie sie Hafis und Goethe gelehrt haben, jenes kühne Fallen-lassen der Zügel, jene geistig-leibliche licentia morum [...]“ noch zu den „Klugheiten und Künsteleien“ einer Moral der Furcht gehören.

tes zur Vorherrschaft gelangte Ansicht auf, wonach sich das eigene Denken und Handeln durch Klugheitserwägungen und Zweckrationalität begründen lassen müsse. Zweitens greift die Forderung, sich die „schwarze Brille“ zu bewahren, das Thema von Scham und Maske auf und verbindet sich mit dem im neunten Hauptstück prominenten Gedanken, dass die vornehme Seele und insbesondere der Erkennende es nötig haben, sich zu verbergen. Der Blick bedeutet also auch eine unschickliche Zudringlichkeit in den eigenen Grund der Seele, der dem anderen versagt werden soll.<sup>238</sup>

Der vierte Satz fordert auf, sich die Höflichkeit anzueignen. Die Höflichkeit steht als Tugend im Zentrum einer Sozial- und Alltagsmoral, ist als solche aber von den Moralisten auch immer wieder der Heuchelei bezichtigt worden. In diesem Sinne kann sie also auch als Laster in Erscheinung treten, insofern sie die wahren, niedrigen und egoistischen Motive hinter einer oberflächlichen und aufgesetzten Freundlichkeit zu verbergen versteht. Sie kann also sowohl dem Immoralisten als auch dem moralistischen Pedanten als Laster erscheinen. Nietzsche wählt sich gerade dieses Laster zur Gesellschaft, da es eine „spitzbübische“ und „heitre“ Leichtigkeit im zwischenmenschlichen Umgang erlaubt.<sup>239</sup> In diesem Sinne ist die Höflichkeit ebenfalls eine Form, sich seine Mitmenschen auf Distanz zu halten.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> In JGB 270; KSA 5, 226 kritisiert Nietzsche mit Verweis auf die „feinere Menschlichkeit“ den neugierigen und zudringlichen Blick: „Es giebt freie freche Geister, welche verbergen und verleugnen möchten, dass sie zerbrochene stolze unheilbare Herzen sind; und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen. – Woraus sich ergibt, dass es zur feineren Menschlichkeit gehört, Ehrfurcht ‚vor der Maske‘ zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben.“

<sup>239</sup> An mehreren Stellen schreibt Nietzsche von einer „Höflichkeit des Herzens“. Siehe JGB 122; KSA 5, 94: „Sich über ein Lob freuen ist bei Manchem nur ein Höflichkeit des Herzens – und gerade das Gegenstück einer Eitelkeit des Geistes.“ Siehe auch JGB 245; KSA 5, 187; AC 57; KSA 6, 244; EH weise 5; KSA 6, 271.

<sup>240</sup> Siehe NL 1881, 11[104]; KSA 9, 478: „Höflichkeit ein *verfeinertes* Wohlwollen, weil es die Distanz anerkennt und angenehm fühlen lässt, über welche der grobe Intellekt sich ärgert oder welche er nicht sieht.“ In einem anderen Nachlasstext schreibt sich Nietzsche die Höflichkeit ganz persönlich zu und nennt sie als Mittel, um von sich zu schweigen, NL 1885, 34[86]; KSA 11, 483: „Ich habe Jahre lang mit Menschen Verkehr gehabt und die Entsagung und Höflichkeit so weit getrieben, nie von Dingen zu reden, die mir am Herzen lagen. Ja ich habe fast nur so mit Menschen gelebt.“

Der fünfte Satz gibt eine Auflistung von vier Tugenden und verlangt danach, ihrer Herr zu bleiben. Die anschließenden Sätze beziehen sich auf die Tugend der Einsamkeit, die Nietzsche offenbar für erläuterungsbedürftig hält und damit rechnet, bei seinen Lesern auf Unverständnis zu stossen.<sup>241</sup> Wie in einem Nachlasstext deutlich wird, werden die vier Tugenden als Alternative zu den vier klassischen Kardinaltugenden verstanden:

Unsre vier Cardinal-Tugenden: Muth, Mitleid, Einsicht und Einsamkeit – sie würden sich selber unerträglich sein, wenn sie sich nicht mit einem heiteren und spitzbübischen Laster verbrüderet hätten, genannt „Höflichkeit“. –<sup>242</sup>

Der Nachlasstext weist auf einen Zusammenhang der vier Tugenden und der Höflichkeit hin, der in JGB 284 nur in der Gegenüberstellung als Laster deutlich wird; zudem wurde die Tugend des Mitleids durch Mitgefühl ersetzt, das an dritter Stelle genannt wird.<sup>243</sup> Die vier Tugenden müssen also durch das

---

<sup>241</sup> Wie oben bereits bemerkt, führt Nietzsche allein die Tugend der Einsamkeit weiter aus, die er als „Hang und Drang der Reinlichkeit“ spezifiziert. Es fällt auf, dass die Wortwahl „Hang und Drang“ zur Bezeichnung einer Tugend etwas eigenartig anmutet. Allerdings steht sie in Übereinstimmung mit der weiter oben gemachten Feststellung, dass Nietzsche dazu neigt, die Tugend als Neigung und Trieb aufzufassen. Darüber hinaus werden nur das eigene Tugenden sein können, die sich, wie es in JGB 214; KSA 5, 151 heisst, „mit unsren heimlichsten und herzlichsten Hängen, mit unsern heissesten Bedürfnissen am besten vertragen lernten“. Die Einsamkeit ist also jene Tugend, die am besten dem Drang nach Reinlichkeit entspricht. Des Weiteren ist der Hang zu verstehen als eine Art der Einsicht, die errät, „wie es bei Berührung von Mensch und Mensch – ‚in Gesellschaft‘ – unvermeidlich-unreinlich zugehn muss.“ Noch in der Vorstufe zu JGB 284 hat Nietzsche die Einsamkeit als eine „sublime Art der Keuschheit“ bezeichnet. Das Wort „Keuschheit“ verweist unter anderem auf das Thema der Scham, das hier losgelöst von seiner leiblichen, sexuellen Bedeutung und, so lässt sich zumindest die „sublime Art“ deuten, als geistige Scham zu verstehen ist. Insofern die Scham die keusche Reinheit bewahrt, berührt sie sich an dieser Stelle mit dem Ekel. Anders als in der Nachlassstelle, wo *aidos* als eine „Art *Ekel* vor der *Verletzung* des Ehrwürdigen“ umschrieben wird, handelt es sich hier um einen Ekel vor dem Niedrigen, Gemeinen und Unreinlichen. Zur Einsamkeit siehe auch JGB 25; KSA 5, 42 und JGB 44; KSA 5, 60.

<sup>242</sup> NL 1885/86, 2[14]; KSA 12, 74.

<sup>243</sup> An anderen Stellen bezeichnet Nietzsche die Höflichkeit als Tugend. In NL 1885, 35[76]; KSA 11, 544 listet Nietzsche als Antwort auf die Frage, was vornehm sei, eine

Laster der Höflichkeit ergänzt werden. In der Nachlassstelle scheint es noch so, als wäre die Höflichkeit eine Art Mediator zwischen den Tugenden, die sich ansonsten unerträglich sein würden. Dieser Aspekt scheint dann in JGB 284 in den Hintergrund zu geraten. Das Zusammenspiel zwischen dem Laster der Höflichkeit und den vier Tugenden scheint zwischen der intra- als auch interpersonalen Ebene zu schwanken. Auf die Bedeutung der Wendung „Herr der Tugenden“ wurde bereits hingewiesen. Und auch hier scheint der Schwerpunkt auf dieser Forderung zu liegen und nicht, wie man vielleicht meinen könnte, in dem Bestreben, sich die Tugenden des Mutes, der Einsicht, des Mitgefühls und der Einsamkeit anzueignen. Nietzsches Betonung liegt vielmehr darauf, dass – da „wir“ diese Tugenden nun einmal haben – wir dennoch Distanz zu ihnen wahren, so „dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit“ werden.<sup>244</sup> Die Tugenden sollen also kein Ruhebett sein, in dem man sich in selbstgefälliger Pose schlafen legt. Vielmehr sollen sie die Diener eines höheren Zweckes sein. Dies zumindest lässt sich der Vorrede zu MA I entnehmen, in der ein Herrsein über die eigenen Tugenden gefordert wird. Nietzsche gibt dort eine Art genealogische Beschreibung des „freien Geistes“ in mehreren Etappen. Der sechste Teil der Vorrede beginnt dann wie folgt:

Um jene Zeit mag es endlich geschehn, unter den plötzlichen Lichtern einer noch ungestümen, noch wechselnden Gesundheit, dass dem freien, immer freieren Geiste sich das Räthsel jener grossen Loslösung zu entschleiern beginnt, welches bis dahin dunkel, fragwürdig, fast unberührbar in seinem Gedächtniss gewartet hatte. Wenn er sich lange kaum zu fragen wagte „warum so abseits? so allein? Allem entsagend, was ich verehrte? der Verehrung selbst entsagend? warum diese Härte, dieser Argwohn, dieser Hass auf die eigenen Tugenden?“ – jetzt wagt und fragt er es laut und hört auch schon etwas wie Antwort darauf. „Du solltest Herr über dich werden,

---

Reihe von Dingen auf, zu denen auch die Überzeugung gehört, „dass Höflichkeit eine der grossen Tugenden ist.“ Und in M 392; KSA 3, 250 wird die Höflichkeit zu den Kardinaltugenden gezählt: „*Bedingung der Höflichkeit*. – Die Höflichkeit ist eine sehr gute Sache und wirklich eine der vier Haupttugenden (wenn auch die letzte): aber damit wir uns einander nicht mit ihr lästig werden, muss Der, mit dem ich gerade zu thun habe, um einen Grad weniger oder mehr höflich sein, als ich es bin, – sonst kommen wir nicht von der Stelle, und die Salbe salbt nicht nur, sondern klebt uns fest.“

<sup>244</sup> JGB 227; KSA 5, 163.

Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du sollst Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke.<sup>245</sup>

Es fällt auf, dass Nietzsche an diesem Punkt einer Art Psychogramm der freien Geister, die Forderung formuliert: „du sollst Herr über die eigenen Tugenden werden“, wohingegen in JGB 284 gefordert wird, Herr über die Tugenden zu bleiben. In der Vorrede soll die Herrschaft über die Tugenden also erst noch erlangt, dagegen in JGB 284 erhalten werden. Man wird aufgrund dieses Unterschiedes also vorsichtig sein müssen, das „Wir“, von dem in JGB 284 die Rede ist, unmittelbar mit Nietzsche aus der freigeistigen Periode gleichzusetzen. Dennoch, die Stelle aus der Vorrede gibt Hinweise für die Interpretation dessen, was es heisst, Herr über die Tugenden zu sein. Es bedeutet zum einen, das Herrschaftsverhältnis umzukehren, so dass man nicht länger der Diener und Sklave der Tugenden ist, sondern ihrer Herr wird. Zum anderen bedeutet dies, dass man sich der Tugenden als Werkzeuge zu einem höheren Zwecke bedient. Sie sind als ein Mittel aufzufassen, das im Dienste eines höheren Zweckes steht. Aufgrund der obigen Ausführungen zu Nietzsches Tugendauffassung kann man vielleicht wagen, die Kraft, die Herr über die Tugenden zu sein vermag, als *virtù* aufzufassen, als „sentiment que l'individu a repris de sa valeur propre“<sup>246</sup>, die in Verbindung mit *aidos*<sup>247</sup> qua Scham und Ehrfurcht gebracht wurde.

## 1.4 Zusammenfassung

Das Kapitel „Scham jenseits von Gut und Böse“ behandelte die Frage nach der Bedeutung von Scham und Ehrfurcht innerhalb von Nietzsches Moral-kritik einerseits und der in Aussicht gestellten Vornehmheit andererseits. Ausgangslage dafür war die Feststellung, dass Nietzsches Losung eines „Jen-

---

<sup>245</sup> MA I Vorrede 6; KSA 2, 20.

<sup>246</sup> Gebhart (1887), 4.

<sup>247</sup> Siehe auch Schmidt (1964), 168f., der meint, *aidos* reiche „bis in die zartesten Gemüthsbeziehungen des Menschen“ hinein und erscheine beinahe als „die Wurzel der Tugend“.

seits von Gut und Böse“ Raum für eine immanente Ethik lässt; immanent in dem Sinne, dass sie sich nicht auf transzendente Werte beruft. Dabei muss betont werden, dass diese mit der Vornehmheit einhergehende Ethik weder mit der in JGB 260 und in *Zur Genealogie der Moral* vorgenommenen Unterscheidung von Herren- und Sklavenmoral identisch ist, noch als Endlösung für den Ausweg aus der drohenden Gesamtentartung des Menschen durch die Moral gesehen werden kann. Vielmehr handelt es sich dabei um ein Gegenideal, wie das im Typus des Vornehmen zur Darstellung kommt. Den Ausführungen zur Vornehmheit ging eine Untersuchung zur Struktur des IX. Hauptstücks sowie eine Interpretation des „Pathos der Distanz“ als *aidos* voraus. Dabei wurde gezeigt, dass das Pathos, als wesentliches Merkmal von Nietzsches Ehrenethik, nicht im Sinne einer Leidenschaft, sondern als dauerndes und dominierendes Grundgefühl verstanden werden muss und dass das Pathos der Distanz, wie auch *aidos*, von Nietzsche als ein „Instinkt der Ehrfurcht“ bestimmt wird. Anhand einer Interpretation der Abschnitte 263, 265 und 287 konnte gezeigt werden, dass sich der Vornehme durch eine dreifache Ehrfurcht auszeichnet: durch eine Ehrfurcht vor etwas Höherem, das „ersten Ranges“ ist, durch eine Scham und zarte Ehrfurcht im Verkehre mit Seinesgleichen und Gleichberechtigten und schliesslich vor allem durch eine Ehrfurcht vor sich selbst.

Die Ausführungen zu Nietzsches Tugendauffassung im Ausgang von den Ausführungen zu *aidos* hat folgende wichtige Elemente für eine Interpretation von Nietzsches Auffassung der Tugend hervorgehoben. Die Tugend wird einerseits in Abgrenzung von einem Tugendbegriff verstanden, der sich am gemeinschaftlichen Nutzen orientiert und damit auf die Klugheit reduziert wird und andererseits von einem Tugendbegriff, der sich innerhalb einer monopolisierten Mitleidsmoral situiert. Nietzsche geht es dabei nicht um die Zurückweisung bestimmter Tugenden, sondern um eine grundlegende Neubestimmung der Tugend. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie Ausdruck eines Pathos ist, das als *aidos* näher bestimmt wurde und in dessen Zentrum die Ehrfurcht vor sich steht.



## II Scham jenseits von Wahrheit und Falschheit

Ziel dieses Teils ist es, zu zeigen, inwiefern bei Nietzsche die Entlarvung der philosophischen Vorurteile und seine Neubestimmung der Philosophie vor dem Hintergrund der Ehrfurcht und Scham verstanden werden können. Unter verschiedenen Blickpunkten wird sich zeigen, dass die Frage nach dem Verhältnis des Philosophen zur Wahrheit, Erkenntnis, Natur und Moral mit einer Spannung konfrontiert ist, die sich zwischen Schamlosigkeit und falscher Scham der Moderne einerseits und Schamüberwindung und ehrfürchtiger Scham andererseits bewegt.

Bereits im obigen Kapitel wurde festgestellt, dass sich die Frage nach der Philosophie und dem Philosophen wie ein roter Faden durch sämtliche neun Hauptstücke von *Jenseits von Gut und Böse* zieht. Auch wurde darauf hingewiesen, dass das neunte Hauptstück ab JGB 287 in den letzten zehn Abschnitten mit der Frage der Vornehmheit erneut ansetzt und dabei verstärkt der „tiefe Denker“ und der „Philosoph“ zum Thema wird, bis schliesslich im vorletzten Abschnitt 295 der Gott Dionysos als Inbegriff eines neuen philosophischen Pathos auftritt. Vom „dionysos philosophos“<sup>248</sup>, der zu Beginn des Abschnitts als „Genie des Herzens“ vorgestellt wird, heisst es:

Inzwischen lernte ich Vieles, Allzuvieles über die Philosophie dieses Gottes hinzu, und, wie gesagt, von Mund zu Mund, – ich, der letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes Dionysos: und ich dürfte wohl endlich einmal damit anfangen, euch, meinen Freunden, ein Wenig, so weit es mir erlaubt ist, von dieser Philosophie zu kosten zu geben? Mit halber Stimme, wie billig: denn es handelt sich dabei um mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches. Schon dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophieren, scheint mir eine Neuigkeit,

---

248 Es handelt sich dabei um einen Titellentwurf in NL 1886, 5[93]; KSA 12, 224 und NL 1888, 23[13]; KSA 13, 613.



welche nicht unverfänglich ist und die vielleicht gerade unter Philosophen Misstrauen erregen möchte, – unter euch, meine Freunde, hat sie schon weniger gegen sich, es sei denn, dass sie zu spät und nicht zur rechten Stunde kommt: denn ihr glaubt heute ungern, wie man mir verrathen hat, an Gott und Götter. Vielleicht auch, dass ich in der Freimüthigkeit meiner Erzählung weiter gehn muss, als den strengen Gewohnheiten eurer Ohren immer liebsam ist? Gewisslich gieng der genannte Gott bei dergleichen Zwiesgesprächen weiter, sehr viel weiter, und war immer um viele Schritt mir voraus ... Ja ich würde, falls es erlaubt wäre, ihm nach Menschenbrauch schöne feierliche Prunk- und Tugendnamen beizulegen, viel Rühmens von seinem Forscher- und Entdecker-Muthe, von seiner gewagten Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und Liebe zur Weisheit zu machen haben. Aber mit all diesem ehrwürdigen Plunder und Prunk weiss ein solcher Gott nichts anzufangen. „Behalte dies, würde er sagen, für dich und deines Gleichen und wer sonst es nöthig hat! Ich – habe keinen Grund, meine Blösse zu decken!“ – Man erräth: es fehlt dieser Art von Gottheit und Philosophen vielleicht an Scham?<sup>249</sup>

Die Tugendnamen wie Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, welche die Blösse bekleiden sollen, weist der Gott Dionysos von sich. Dies lässt den Verdacht aufkommen, dass es dem nackten Gott, der seine Natürlichkeit nicht unter

---

<sup>249</sup> JGB 295; KSA 5, 238f. In EH GT 3; KSA 6, 312 stellt Nietzsche den Gott Dionysos als seine Errungenschaft eines neuartigen „philosophischen Pathos“ dar: „Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben im *Opfer* seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit frohwerdend – [...] *Nicht* um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, [...] sondern um, über Schrecken und Mitleiden hinaus, die ewige Lust des Werdens *selbst zu sein*, jene Lust, die auch noch die *Lust am Vernichten* in sich schliesst...‘ In diesem Sinne habe ich das Recht, mich selber als den ersten *tragischen Philosophen* zu verstehn – [...] Vor mir giebt es diese Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos nicht: es fehlt die *tragische Weisheit*, – ich habe vergebens nach Anzeichen davon selbst bei den *grossen* Griechen der Philosophie, denen der zwei Jahrhunderte *vor* Sokrates, gesucht.“ Die Tatsache, dass auch Götter philosophieren, präsentiert Nietzsche in JGB 295 als eine Neuigkeit: „[...] und dass also auch Götter philosophiren, scheint mir eine Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist und die vielleicht gerade unter Philosophen Misstrauen erregen möchte [...]“ Siehe auch JGB 294; KSA 5, 236: „Und gesetzt, dass auch Götter philosophiren, wozu mich mancher Schluss schon gedrängt hat –, so zweifle ich nicht, dass sie dabei auch auf eine übermenschliche und neue Weise zu lachen wissen – und auf Unkosten aller ernstesten Dinge!“ In Platons *Symposion* (203e–204a) heisst es, dass Götter nicht philosophieren.

moralische Begriffe kleidet und verdeckt, an Scham fehle. Eine ähnliche Formulierung in Bezug auf die Redlichkeit findet sich bereits im siebten Hauptstück, die dort aber als eine Mahnung an die freien Geister verstanden werden kann:

Unsre Redlichkeit, wir freien Geister, – sorgen wir dafür, dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde!<sup>250</sup>

Und in Abschnitt 230 heisst es:

In der That, es klänge artiger, wenn man uns, statt der Grausamkeit, etwa eine „aus-schweifende Redlichkeit“ nachsagte, nachraunte, nachrühmte, – uns freien, *sehr* freien Geistern: – und *so* klingt vielleicht wirklich einmal unser – Nachruhm? Einstweilen – denn es hat Zeit bis dahin – möchten wir selbst wohl am wenigsten geneigt sein, uns mit dergleichen moralischen Wort-Flittern und -Franzen aufzuputzen: unsre ganze bisherige Arbeit verleidet uns gerade diesen Geschmack und seine muntere Öppigkeit. Es sind schöne glitzernde klirrende festliche Worte: Redlichkeit, Liebe zur Wahrheit, Liebe zur Weisheit, Aufopferung für die Erkenntniss, Heroismus des Wahrhaftigen – es ist Etwas daran, das Einem den Stolz schwellen macht. Aber wir Einsiedler und Murmelthiere, wir haben uns längst in aller Heimlichkeit eines Einsiedler-Gewissens überredet, dass auch dieser würdige Wort-Prunk zu dem alten Lügen-Putz, -Plunder und -Goldstaub der unbewussten menschlichen Eitelkeit gehört, und dass auch unter solcher schmeichlerischen Farbe und Übermalung der schreckliche Grundtext homo natura wieder heraus erkannt werden muss.<sup>251</sup>

Nietzsche bringt damit eine bestimmte Einstellung oder Haltung des Erkennenden und des freien Geistes hinsichtlich seiner eigenen Redlichkeit zum Ausdruck, die im Rahmen der Frage nach der Moral problematisch wird. Nietzsches zahlreiche Bestimmungen des Philosophen verbinden sich zugleich mit einer Aufgabe und einem Engagement, die sich mit den Ausdrücken „Selbstüberwindung der Moral“ und „Erhöhung des Typus“ fassen lassen. Dass Nietzsches Philosophie nicht vollständig jenseits der Moral steht, sondern dass die Redlichkeit und das intellektuelle Gewissen, welche die Moralkritik antreiben, sich selbst noch als moralisches Phänomen entpuppen, wird im Folgenden deutlich werden. Aus der Perspektive unseres

---

<sup>250</sup> JGB 227; KSA 5, 163. Siehe auch JGB 216; KSA 5, 152.

<sup>251</sup> JGB 230; KSA 5, 168 f.

Themas der Scham, so wird sich zeigen, bewegt sich Nietzsche in einem zweifachen Spannungsfeld. Zum einen kritisiert er die modernen Gelehrten für ihre Schamlosigkeit und Zudringlichkeit, zugleich aber auch für ihre Schamhaftigkeit und „falsche“ Scham. Zum anderen fordert er von den freien Geistern eine Schamlosigkeit gegenüber dem versteckten und verborgenen Menschlich-Allzumenschlichen, zugleich aber auch eine schamvolle Distanz vor der Wahrheit und eine Ehrfurcht vor der Scham der Natur. Die Gegenüberstellung ist also doppelt. Einerseits haben die Philosophen und Gelehrten, verführt von der Circe Moral, nie richtig nachgedacht, weil sie sich vor gewissen Fragen und Antworten schämten.<sup>252</sup> Insofern ist die Schamlosigkeit, zumindest in einem noch näher zu bestimmenden Sinne, ein wichtiges Merkmal des freien Geistes.<sup>253</sup> Andererseits wirft Nietzsche den Gelehrten und Philosophen in Bezug auf die Wahrheit eine Schamlosigkeit vor, die er der Scham des Philosophen, die ihn von einer „linkischen Zudringlichkeit“ abhält, gegenüberstellt. Die an die freien Geister gerichtete Aufforderung die Scham zu überwinden, zeigt, dass Nietzsches Philosophie selbst noch unter dem Einfluss der moralischen Verführung steht, zugleich aber darüber hinaus auf ein anderes philosophisches Pathos verweist, das, wie der philosophierende Dionysos, es nicht mehr nötig hat, die eigene Blöße zu bedecken und also die Scham überwunden hat.

---

252 JGB 177; KSA 5, 103: „Über Das, was ‚Wahrhaftigkeit‘ ist, war vielleicht noch Niemand wahrhaftig genug.“

253 Siehe zum Beispiel JGB 65; KSA 5, 85: „Der Reiz der Erkenntnis wäre gering, wenn nicht auf dem Wege zu ihr so viel Scham zu überwinden wäre.“ Nietzsche hat die Überwindung der Scham als Merkmal des freien Geistes bereits am Ende des zweiten Buches von *Die fröhliche Wissenschaft* thematisiert. FW 107; KSA 3, 465: „Es wäre ein Rückfall für uns, gerade mit unsrer reizbaren Redlichkeit ganz in die Moral zu gerathen und um der überstrengen Anforderungen willen, die wir hierin an uns stellen, gar noch selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden. Wir sollen auch über der Moral stehen können: und nicht nur stehen, mit der ängstlichen Steifigkeit eines Solchen, der jeden Augenblick auszugleiten und zu fallen fürchtet, sondern auch über ihr schweben und spielen! Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren? – Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber *schämt*, gehört ihr noch nicht zu uns!“

## II.1 Scham, Wahrheit, Weib: JGB Vorrede

Die Frage nach der Haltung der Philosophen gegenüber der Wahrheit als eine Sache der Scham wird gleich zu Beginn der Vorrede, vermittelt durch das Bild der Wahrheit als Weib, aufgeworfen:

Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist –, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen? Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen: – und jede Art Dogmatik steht heute mit betrübter und muthloser Haltung da.<sup>254</sup>

Anhand einer, wenn auch nur mutmasslichen Identifikation von Wahrheit und Weib, stellt Nietzsche hier die Frage, woran es liegt, dass die Dogmatiker der Wahrheit – und so viel ist gewiss – nicht habhaft werden konnten.<sup>255</sup> Die Antwort, die Nietzsche als Verdacht vorbringt, ist, dass die Dogmatiker nichts vom Umgang mit Frauen verstehen, wozu vor allem zählt, dass sie ernst, linkisch und zudringlich sind. Nietzsche stellt damit nicht nur die Mannhaftigkeit der Dogmatiker in Frage, so dass er später das Dogmatisieren als „edle Kinderei und Anfängerei“ betiteln kann, sondern auch deren Verführungskünste. In dieser ad-hominem Beschreibung ist eine Psychologie angedeutet, die dann im ersten Hauptstück auf die Vorurteile der Philosophen eingeht. Dem Typus des Dogmatikers stellt Nietzsche eine „Gattung von Philosophen“ gegenüber, die, so wird man annehmen können, sich durch eine andere Haltung gegenüber der Wahrheit als Weib auszeichnen. Zunächst werden wir aber genauer verstehen müssen, was die Annahme einer Identifikation von Wahrheit und Weib bedeutet. Ein Anhaltspunkt

---

<sup>254</sup> JGB Vorrede; KSA 5, 11. Zur Interpretation der Vorrede siehe: Pieper (2014), 17–25 und Clark / Dudrick (2012), 11–29.

<sup>255</sup> Der dritten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* ist eine Stelle aus Z I Lesen; KSA 4, 49 vorangestellt, die die Weisheit als Weib darstellt. GM III; KSA 5, 393: „Unbekümmert, spöttisch, gewalthätig – so will *uns* die Weisheit: sie ist ein Weib, sie liebt immer nur einen Kriegsmann.“

dazu findet sich in der neuen Vorrede zur zweiten Ausgabe von *Die fröhliche Wissenschaft*. Im vierten Teil dieser Vorrede heisst es:

Wir wissen Einiges jetzt zu gut, wir Wissenden: oh wie wir nunmehr lernen, gut zu vergessen, gut *nicht*-zu-wissen, als Künstler! Und was unsere Zukunft betrifft: man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief... Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und „wissen“ wolle. „Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?“ fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: „aber ich finde das unanständig“ – ein Wink für Philosophen! Man sollte die *Scham* 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? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?... Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu *leben*: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – *aus Tiefe!* Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus umgesehn haben, die wir von da aus *hinabgesehn* haben? Sind wir nicht eben darin – Griechen? Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum – Künstler?<sup>256</sup>

Es ist deutlich, dass auch hier, wenn auch wiederum nur als Vermutung geäussert, die Wahrheit als ein Weib dargestellt wird, wobei deutlicher als in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* der philosophische Topos der „nackten Wahrheit“ in den Vordergrund rückt. Während in *Jenseits von Gut und Böse* von den Dogmatikern ein unangemessener Umgang mit der Wahrheit behauptet wird, so sind es in der Vorrede von *Die fröhliche Wissenschaft* Jünglinge, die einen gewissen Wahn in ihrer Liebe zur Wahrheit zeigen;

---

256 FW Vorrede 4; KSA 3, 351 f. Siehe Kofman (1988) und Pippin (1997).

einen Wahn, den sich der Autor rückblickend auch selber zuschreibt, ihn aber für überwunden hält. Sowohl den Jünglingen als auch den Dogmatikern wird eine Zudringlichkeit und Unschicklichkeit attestiert, die als eine Schamlosigkeit im Umgang mit der Wahrheit charakterisiert werden kann. Aus den beiden Textstellen der beiden Vorreden lässt sich näher bestimmen, worin die Schamlosigkeit der Dogmatiker besteht. Der jüngerhafte Wille zur Wahrheit, zur Wahrheit um jeden Preis, führt zu einer tieferen Einsicht über die Wahrheit, nämlich die Einsicht, dass die Wahrheit nicht Wahrheit bleibt, wenn man sie entschleiert. Es stellt sich heraus, dass das Bild von der nackten Wahrheit selbst nur ein Wahn war und dass die Verhüllung auch noch zur Wahrheit selbst gehört. Die Zudringlichkeit des Dogmatikers scheint darin verschieden von der Unschicklichkeit der Jünglinge. Während die jüngerhafte Unschicklichkeit zur Erkenntnis gelangt, dass die Verhüllung zur Wahrheit selbst gehört, entzieht sich dem Dogmatiker die Wahrheit gleich doppelt: einmal entzieht sich ihm die nackte Wahrheit und zum anderen entzieht sich ihm das Wesen der Wahrheit als die Doppelheit von Sein und Schein, von Enthüllen und Verhüllen. Aufgrund seines Glaubens an die nackte Wahrheit versucht der Dogmatiker die Wahrheit des Scheins zu entkleiden. Er glaubt demnach an die metaphysische Opposition von Sein und Schein und entsprechend an Wahrheit und Falschheit. Gerade daran glaubt Nietzsche aber nicht mehr:

Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben.<sup>257</sup>

---

<sup>257</sup> FW Vorrede 4; KSA 3, 352. Dies verlangt vom Erkennenden, wie weiter unten deutlich wird, eine bestimmte ehrfurchtsvolle Scham. Siehe auch Heidegger (1982), 110: „Wir übersetzen mit ‚Scheu‘. Dies Wort soll aber nicht ein ‚subjektives‘ Gefühl benennen und keine ‚Erlebnishaltung‘ des menschlichen ‚Subjekts‘. Aidos (Scheu) kommt über den Menschen als das Bestimmende und d. h. Stimmende. Wie aus dem Gegensatz zur latha (Verbergung) deutlich wird, bestimmt die Scheu die aletheia, das Unverborgene nach seiner Unverborgenheit, in der das ganze Wesen des Menschen mit all seinen Vermögen steht.“

Die Zudringlichkeit der Dogmatiker besteht darin, dass sie das Wesen der Frau verkennen. Dieses lässt sich nur durch eine schickliche Distanz wahren.<sup>258</sup> So zumindest lässt sich der „Wink für Philosophen“ verstehen:

Man sollte die *Scham* 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? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?...<sup>259</sup>

Auffallend an dieser Stelle ist der Übergang von der Scham der Natur zur Wahrheit, die Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen lässt. Wenn Nietzsche schreibt, dass die Wahrheit Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen, so bezieht sich dies sowohl darauf, Wahrheiten zu begründen, als auch auf die Bedeutung von Ergründen oder „etwas auf den Grund gehen“, womit zugleich das Bild von Oberfläche und Tiefe angedeutet wird, das in der nachfolgenden Passage in Hinsicht auf die Griechen und die Kunst explizit gemacht wird. Man wird hierbei vielleicht vor allem an die tragisch-dionysische Wahrheit denken können.<sup>260</sup> Darauf könnte zumindest auch der Abschnitt JGB 59 hindeuten, in dem es heisst:

Wer tief in die Welt gesehen hat, erräth wohl, welche Weisheit darin liegt, dass die Menschen oberflächlich sind. Es ist ihr erhaltender Instinkt, der sie lehrt, flüchtig, leicht und falsch zu sein. Man findet hier und da eine leidenschaftliche und übertrie-

---

<sup>258</sup> In FW 60; KSA 3, 425 bestimmt Nietzsche die Wirkung der Frau in Hinsicht auf die gewährte Distanz: „Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, um die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne, eine *actio in distans*: dazu gehört aber, zuerst und vor Allem – *Distanz!*“

<sup>259</sup> FW Vorrede 4; KSA 3, 352.

<sup>260</sup> Das Thema von Frau/Weib und Wahrheit im Spiel von Oberfläche und Tiefe greift Nietzsche in FW 64; KSA 3, 426 auf: „*Skeptiker*. – Ich fürchte, dass altgewordene Frauen im geheimsten Verstecke ihres Herzens skeptischer sind, als alle Männer: sie glauben an die Oberflächlichkeit des Daseins als an sein Wesen, und alle Tugend und Tiefe ist ihnen nur Verhüllung dieser ‚Wahrheit‘, die sehr wünschenswerthe Verhüllung eines pudendum –, also eine Sache des Anstandes und der Scham, und nicht mehr!“ In JGB 204; KSA 5, 129 wird den Frauen und Künstlern folgende Einwand gegen die Wissenschaft in den Mund gelegt: „,ach, diese schlimme Wissenschaft! seufzt deren Instinkt und Scham, sie kommt immer *dahinter!*““

bene Anbetung der „reinen Formen“, bei Philosophen wie bei Künstlern: möge Niemand zweifeln, dass wer dergestalt den Cultus der Oberfläche *nöthig* hat, irgendwann einmal einen unglückseligen Griff *unter* sie gethan hat.<sup>261</sup>

Ferner scheint mit der Scham der Natur die Wahrheit gemeint zu sein. Baubo bezeichnet, nebst einer mythologischen Gestalt, die im Gefolge der Fruchtbarkeitsgöttin Demeter auftritt, auch den weiblichen Schoss oder die Vulva. Demnach wäre die Unschicklichkeit der ägyptischen Jünglinge darin zu sehen, dass sie die Wahrheit als Scham der Natur nicht achten, die aus guten Gründen verborgen bleiben will.<sup>262</sup> Wenn gegen Ende der Vorrede in *Die fröhliche Wissenschaft* von den Griechen ausgesagt wird, dass sie sich darauf verstanden hätten zu leben, so wird deutlich, dass das Leben selbst der Grund für die Wahrheit ist, sich zu verbergen. Die schickliche Zurückhaltung vor der verschleierte Wahrheit ist eine Begrenzung des Willens zur Wahrheit, die in eine Frage nach der Kunst mündet. Auch wenn dieser Aspekt in der Vorrede von *Jenseits von Gut und Böse* nicht zur Sprache kommt,<sup>263</sup> so wird dennoch deutlich, dass die unschickliche Zudringlichkeit des Dogmatikers darin besteht, direkt auf die Wahrheit zuzugehen und sie nackt sehen zu wollen. Dem Dogmatisieren in der Philosophie liegt ein Glaube über das Wesen der Wahrheit zu Grunde, der gerade gänzlich ungeeignet erscheint, das Weib „Wahrheit“ für sich einzunehmen. Wenn Nietzsche später in der Vorrede als Beispiele für die dogmatische Philosophie die „Vedanta-Lehre in Asien“ und den „Platonismus in Europa“ nennt, so wird man

---

261 JGB 59; KSA 5, 78.

262 In WB 7; KSA 1, 471 schreibt Nietzsche: „so enthüllt die Natur, indem sie sich verstecken will, das Wesen ihrer Gegensätze.“ Die Scham als das Verbergen in seinen Gegensatz wird in JGB 66; KSA 5, 85 zum Merkmal einer Scham Gottes: „Die Neigung, sich herabzusetzen, sich bestehlen, belügen und ausbeuten zu lassen, könnte die Scham eines Gottes unter Menschen sein.“ Ähnlich heisst es auch in JGB 40; KSA 5, 57: „Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss. Sollte nicht erst der *Gegensatz* die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einherginge?“

263 Nietzsche geht darauf im siebten Hauptstück in JGB 230; KSA 5, 168 ein: „*Diesem Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel – kurz zur Oberfläche – denn jede Oberfläche ist ein Mantel – wirkt jener sublimen Hang des Erkennenden entgegen, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will.*“



annehmen dürfen, dass es um den Glauben an eine metaphysische Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt geht. Dieser Glaube steht in Opposition zum Glauben, den Nietzsche in der bereits zitierten Textstelle aus der Vorrede von *Die fröhliche Wissenschaft* den freien Geistern zuschreibt, nämlich dass „wir [...] nicht mehr daran [glauben], dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht“. In gewisser Weise verkennt der Dogmatiker das Weib und versteht es schlecht. Er will es eben in der Weise für sich einnehmen, dass er in aufdringlicher Weise und ohne Distanzgefühl durch ihre Erscheinung und Verschleierung zu ihr vordringen will. Als Entgegnung auf die Wahrheit der Dogmatiker stellt Nietzsche „neue Philosophen“, „Philosophen der Zukunft“ in Aussicht. Von diesen Philosophen der Zukunft heisst es:

Sind es neue Freunde der „Wahrheit“, diese kommenden Philosophen? Wahrscheinlich genug: denn alle Philosophen liebten bisher ihre Wahrheiten. Sicherlich aber werden es keine Dogmatiker sein. Es muss ihnen wider den Stolz gehen, auch wider den Geschmack, wenn ihre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für Jedermann sein soll: was bisher der geheime Wunsch und Hintersinn aller dogmatischen Bestrebungen war.<sup>264</sup>

Die Philosophen der Zukunft werden hier also ausdrücklich von den Dogmatikern abgegrenzt. Dass sich dieser Abschnitt direkt auf die Vorrede bezieht, geht aus den verschiedenen Vorstufen hervor.<sup>265</sup> Es fällt auf, dass

---

<sup>264</sup> JGB 43; KSA 5, 59. Es ist in der Forschungsliteratur umstritten, inwiefern Nietzsche sich selber zu den „Philosophen der Zukunft“ zählt. In JGB 44; KSA 5, 60 bezeichnet Nietzsche die „Philosophen der Zukunft“ als „freie, sehr freie Geister“ und bezeichnet sich und die freien Geister als ihre „Herolde und Vorläufer“. Für eine Identifikation Nietzsches mit den Philosophen der Zukunft, siehe Nehamas (1988), 46–67. White (1997), 146 argumentiert, dass Nietzsche seine Darstellung einer Philosophie der Zukunft in *Zur Genealogie der Moral* performativ einholt.

<sup>265</sup> Siehe KSA 14, 353f.: „Wir sind keine Dogmatiker; es geht uns wider den Stolz, dass unsre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für Jedermann sein sollte: was der Hinter-Sinn aller dogmatischen Bestrebungen ist. Wir lieben es, mit vielerlei Augen in die Welt zu sehen, auch mit den Augen der Sphinx; es gehört zu den schönen Schaudern, um welcher willen es sich lohnt Philosoph zu sein, dass ein Ding, um die Ecke gesehen, ganz anders aussieht als man je vermuthen durfte, so lange man es mit geraden Blicken und auf gera-

Nietzsche in Bezug auf die kommenden Philosophen die Wahrheit persönlich und im Plural angibt und diese der dogmatischen Wahrheit gegenüberstellt, die allgemein und im Singular aufgefasst wird.<sup>266</sup> Wir werden nun fragen, worin diese „neuen Philosophen“ sich in ihrer Haltung zur Wahrheit und in ihrer Liebe zu ihr von der Zudringlichkeit der Dogmatiker unterscheiden.<sup>267</sup> Im fünften Buch von *Die fröhliche Wissenschaft* fordert Nietzsche, entgegen der wissenschaftlichen Weltauslegung:

Man soll es [das Dasein; F.H.] vor Allem nicht seines *vieldeutigen* Charakters entkleiden wollen: das fordert der *gute* Geschmack, meine Herren, der Geschmack der Ehrfurcht vor Allem, was über euren Horizont geht! Dass allein eine Welt-Interpretation im Rechte sei, bei der *ihr* zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in *eurem* Sinne (– ihr meint eigentlich *mechanistisch*?) geforscht und fortgearbeitet werden kann, eine solche, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehn und Greifen und nichts weiter zulässt, das ist eine Plumpheit und Naivetät, gesetzt, dass es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist.<sup>268</sup>

---

den Wegen sucht. Überdies scheint es, dass der feierliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit denen bisher alle Dogmatiker auf die Wahrheit zugegangen sind, nicht die geschicktesten Mittel waren, um dieses Frauenzimmer für sich einzunehmen: gewiss ist diess, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen – und alle Art Dogmatik steht heute in betrübter und muthloser Haltung da. Wenn sie überhaupt noch steht!“

<sup>266</sup> Der Wechsel vom Singular zum Plural findet sich auch zu Beginn der Vorrede, wo zunächst die Wahrheit als ein Weib vorgestellt wird und anschliessend der Verdacht geäussert wird, die Dogmatiker hätten sich schlecht auf Weiber (im Plural) verstanden.

<sup>267</sup> Siehe Pippin (1997), 364 ff.

<sup>268</sup> FW 373; KSA 3, 625. Zum Zusammenhang von Ehrfurcht und wissenschaftlicher Erkenntnis siehe Scheler (1955), 29 ff. Unter Ehrfurcht versteht Scheler „die Haltung, in der man noch etwas hinzu wahrnimmt, das der Ehrfurchtlose nicht sieht und für das er gerade blind ist“ und er erläutert: „Diese Fäden zu durchschneiden, sei es dadurch, dass man die Sphäre, in der sie enden, in klaren Begriffen zu entwickeln und eine starre Ontologie und Dogmatik über sie aufzustellen sucht, sei es dadurch, dass man den Menschen auf das sinnliche Greifbare der Dinge verweist, ist gleichsehr eine Ertötung des geistigen Lebens und eine Fälschung der vollen Wirklichkeit. Den ersten Weg ging in der Geschichte alle rationale Metaphysik und Theologie; den zweiten aller Positivismus und Agnostizismus. Sie sind beide gleich ehrfurchtslos! [...] Die ‚Ehrfurcht‘ aber ist es, die in der Region der Werte diese Horizontnatur und diesen Perspektivismus unserer geistigen Natur und Welt aufrechterhält. Die Welt wird sofort ein flaches Rechenexempel, wenn

Nietzsche geht es darin um die Vorbedingungen und Vorurteile einer wissenschaftlichen Weltauslegung, die eine „Verengung der Perspektive“<sup>269</sup> bedeutet, insofern sie das Dasein auf eine „Welt der Wahrheit“ hin auslegt. Der begrenzte Horizont einer wissenschaftlichen Weltauslegung, die als Vorurteil bezeichnet wird, liegt nach Nietzsche in bestimmten Wertschätzungen und „Wünschbarkeiten“, wobei die allgemeinste diejenige des Wertes der Wahrheit selbst ist. So schreibt Nietzsche in JGB 34:

Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt. Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten; und wollte man mit der tugendhaften Begeisterung und Tölpelei mancher Philosophen, die „scheinbare Welt“ ganz abschaffen, nun, gesetzt *ihr* könntet das, – so bliebe mindestens dabei auch von eurer „Wahrheit“ nichts mehr übrig! Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von „wahr“ und „falsch“ giebt?<sup>270</sup>

---

wir das geistige Organ der Ehrfurcht ausschalten.“ Die Ehrfurcht des vornehmen Philosophen als Wahrung des offenen Horizontes und der Perspektiven wendet sich bei Nietzsche ebenfalls gegen eine rationale Metaphysik einerseits und gegen den Positivismus andererseits.

269 Nietzsche deckt in FW 373 die persönlichen Motive hinter der mechanistischen Weltauslegung der Gelehrten auf, insofern ihr Wünschen, Fürchten und Hoffen allzu schnell befriedigt wird. Die „Horizont-Linie der Wünschbarkeit“ wird in JGB 188; KSA 5, 109 f. von der Moral festgelegt: „Man mag jede Moral darauf hin ansehen: die ‚Natur‘ in ihr ist es, welche das *laissez aller*, die allzugrosse Freiheit hassen lehrt und das Bedürfniss nach beschränkten Horizonten, nach nächsten Aufgaben pflanzt, – welche die *Verengung der Perspektive*, und also in gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachstums-Bedingung lehrt.“

270 JGB 34; KSA 5, 53. Heit (2014), 34 weist darauf hin, dass „zum Begriff des Vorurteils nicht so sehr [gehört], dass es subjektiv, perspektivisch und somit falsch ist. Vorurteile sind solche Urteile, die *vor* jeder rechtfertigenden Begründung zustande kommen [...] Für ein Vorurteil ist nicht entscheidend, ob es richtig oder falsch ist. [...] Entscheidend ist vielmehr, dass es der gedankenlose und unreflektierte Ausdruck eines verborgenen Werturteils ist.“ Siehe JGB 5; KSA 5, 18 f.: „Was dazu reizt, auf alle Philosophen halb misstrauisch, halb spöttisch zu blicken, ist nicht, dass man wieder und wieder dahinter kommt, wie unschuldig sie sind [...], sondern dass es bei ihnen nicht redlich genug zugeht: [...] sie sind allesammt Advokaten, welche es nicht heissen wollen, und zwar

In FW 358 hat Nietzsche dem Gelehrten „seinen Mangel an Ehrfurcht, Scham und Tiefe“ vorgeworfen, der hier dem „Geschmack der Ehrfurcht“ gegenübergestellt wird.<sup>271</sup> Der schlechte Geschmack und die Unschicklichkeit im Willen zur Wahrheit um jeden Preis werden in Hinsicht auf den „offenen Horizont“ einer jeden möglichen Weltauslegung begrenzt werden müssen und zwar durch die Forderung des guten Geschmacks. Dieser gute Geschmack wird in FW 373 näher bestimmt als ein „Geschmack der Ehrfurcht“ und zwar eine Ehrfurcht vor Allem, was über den Horizont einer wissenschaftlichen Weltinterpretation geht. Auch in JGB 263 schreibt Nietzsche von einem Geschmack und einem Takt der Ehrfurcht:

Es ist Viel erreicht, wenn der grossen Menge [...] jenes Gefühl endlich angezündet ist, dass sie nicht an Alles rühren dürfte [...]. Umgekehrt wirkt an den sogenannten Gebildeten, den Gläubigen der „modernen Ideen“, vielleicht Nichts so ekelregend, als ihr Mangel an Scham, ihre bequeme Frechheit des Auges und der Hand, mit der von ihnen an Alles gerührt, gelect, getastet wird; und es ist möglich, dass sich heut im Volke, im niedern Volke, namentlich unter Bauern, immer noch mehr *relative* Vornehmheit des Geschmacks und Takt der Ehrfurcht vorfindet, als bei der zeitungslesenden Halbwelt des Geistes, den Gebildeten.<sup>272</sup>

Nietzsche formuliert also die Forderung nach einer neuen Haltung des Philosophen gegenüber der Wahrheit und der Erkenntnis. Damit verbindet sich eine Loslösung von letzten Gewissheiten und festen Festlegungen einer einzigen wahren Weltauslegung.

## II.2 Der Gentleman als vornehmer Philosoph

Wir können dies näher ausführen, wenn wir Nietzsches Gegentypus des Gentleman, wie er in der Retraktation in *Ecce homo* eingeführt wird, als

---

zumeist sogar verschmutzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie ‚Wahrheiten‘ taufen [...]“

<sup>271</sup> Nach FW 358; KSA 3, 602 ist daran die Lutherische Reformation mit ihrem „Bauernaufstand des Geistes“ mitschuldig. Der gute Geschmack wird auch in *Jenseits von Gut und Böse* als ein Merkmal der Vornehmheit angesehen.

<sup>272</sup> JGB 263; KSA 5, 218.

Typus des Philosophen fassen. Dies zumindest legen die aufgelisteten Merkmale der Moderne, die im Gegensatz zum *Gentilhomme* stehen, nahe, die hauptsächlich Aspekte der Erkenntnis und der Wahrheit hervorheben. So heisst es dort:

Alle die Dinge, worauf das Zeitalter stolz ist, werden als Widerspruch zu diesem Typus empfunden, als schlechte Manieren beinahe, die berühmte „Objektivität“ zum Beispiel, das „Mitgefühl mit allem Leidenden“, der „historische Sinn“ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack, mit seinem Auf-dem-Bauch-liegen vor *petits faits*, die „Wissenschaftlichkeit“.<sup>273</sup>

Nietzsche nennt also vier Merkmale der Modernität, die in Widerspruch zum Typus des *Gentilhomme* empfunden werden, nämlich die Objektivität, das Mitleid, der historische Sinn und die Wissenschaftlichkeit. Man wird vielleicht sagen können, dass sich der *Gentilhomme* als Erkennender durch ein vornehmes, philosophisches Pathos auszeichnet, dem diese vier Merkmale der Moderne zuwider sind. Im Folgenden sollen diese vier Aspekte hinsichtlich des Verhältnisses von Scham und Erkenntnis betrachtet werden. Am deutlichsten wird die fragwürdige, unanständige Haltung des „wissenschaftlichen Menschen“ im sechsten Hauptstück mit dem Titel „wir Gelehrten“. Ganz allgemein geht es darin um eine Verhältnisbestimmung von Philosophie und Wissenschaft oder besser gesagt, um eine Abgrenzung des Philosophen vom „wissenschaftlichen Menschen“ und vom Gelehrten.

Wie der Titel dieses Hauptstücks bereits deutlich macht, ordnet sich Nietzsche selbst einem nicht näher bestimmten „Wir“ zu, das sich als „Gelehrte“ bezeichnet. Wie im ersten Abschnitt des Hauptstücks JGB 204 deutlich wird, geht es darum, „einer ungebührlichen und schädlichen Rangverschiebung“ zwischen Wissenschaft und Philosophie entgegenzuwirken. Um bei einer solchen Frage über den Rang mitreden zu können, muss man in diesem Bereich Erfahrungen gemacht haben, „um nicht wie Frauen und Künstler *gegen* die Wissenschaft zu reden“.<sup>274</sup> Mit „Erfahrung“ meint Nietz-

<sup>273</sup> EH JGB 2; KSA 6, 351.

<sup>274</sup> JGB 204; KSA 5, 129. Die Rede der Frauen und Künstler gegen die Wissenschaftlichkeit gibt Nietzsche in Klammer wieder: „[...] (ach, diese schlimme Wissenschaft! Seufzt deren Instinkt und Scham, sie kommt immer *dahinter!*)“

sche, dass man selbst auch Gelehrter gewesen oder noch sein muss.<sup>275</sup> Dies deutet zumindest der Beginn des Abschnitts an, wo Nietzsche auf die Gefahr hinweist, „dass sich Moralisiren, sich auch hier als Das herausstellt, was es immer war – nämlich als ein unverzagtes *montrer ses plais*, nach Balzac“.<sup>276</sup> Ein Grund dafür, dass Nietzsche hier mit einem selbstreflexiven Verweis auf die Gefahren des Moralisierens beginnt, hängt damit zusammen, dass es in diesem Hauptstück in der Folge tatsächlich eher um den Aufweis der menschlich, allzumenschlichen Beweggründe für die Rangverschiebung zwischen Wissenschaft und Philosophie geht, als um eine Frage nach der Beziehung und Hierarchie von wissenschaftlichem und philosophischem Denken. Anders gesagt, geht es mehr um die Frage nach der Person des Philosophen und des wissenschaftlichen Menschen.<sup>277</sup>

---

275 Nietzsche schreibt sich selbst „das Gedächtnis eines wissenschaftlichen Menschen“ zu. Auf die „Erfahrung“ beruft sich Nietzsche auch bei der Frage, was ein Philosoph ist. Siehe JGB 213; KSA 5, 147: „Was ein Philosoph ist, das ist deshalb schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist: man muss es ‚wissen‘, aus Erfahrung, – oder man soll den Stolz haben, es *nicht* zu wissen.“ Nach JGB 211; KSA 5, 144 wird der Philosoph selbst einmal auf den verschiedenen Stufen gestanden haben müssen: „Es mag zur Erziehung des wirklichen Philosophen nöthig sein, dass er selbst auch auf allen diesen Stufen einmal gestanden hat, auf welchen seine Diener, die wissenschaftlichen Arbeiter der Philosophie, stehen bleiben, – stehen bleiben *müssen*; er muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrath und Moralist und Seher und ‚freier Geist‘ und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu *können*.“

276 JGB 204; KSA 5, 129.

277 Die Typologisierung, die das Hauptstück gibt, spielt auf mehreren Ebenen. Es geht dabei nicht nur um eine Abgrenzung der neuen Philosophen vom wissenschaftlichen Menschen der Moderne, sondern auch um die Abgrenzung von den „philosophischen Arbeitern“, zu welchen Kant und Hegel zählen. Die modernen Gelehrten, aber auch die zeitgenössischen Philosophen, wie Eduard von Hartmann und Eugen Dühring, werden dabei aber auch kontrastiert mit einer alten Garde von Philosophen, diese „königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes“, zu denen Heraklit, Plato und Empedokles zählen. Es bleibt vor dem Hintergrund dieser Kontrastierungen in diesem Hauptstück unklar,

Überhaupt in's Grosse gerechnet, mag es vor Allem das Menschliche, Allzumenschliche, kurz die Armseligkeit der neueren Philosophen selbst gewesen sein, was am gründlichsten der Ehrfurcht vor der Philosophie Abbruch gethan und dem pöbelmännischen Instinkte die Thore aufgemacht hat.<sup>278</sup>

Im Folgenden wird aufgezeigt, wodurch sich die vier Eigenschaften des modernen, wissenschaftlichen Menschen – also Objektivität, Wissenschaftlichkeit, Mitgefühl und historischer Sinn – von dem „Bilde der Philosophen der Zukunft“ unterscheidet.

Wenn Nietzsche die Objektivität als ein Merkmal des modernen, wissenschaftlichen Menschen bezeichnet, so meint er damit nicht nur einen Standard wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern meint damit vor allem den objektiven Menschen. Das Bedürfnis nach Objektivität sieht Nietzsche als ein Symptom einer bestimmten Art von Mensch mit den „Krankheiten und Unarten einer unvornehmen Art“.<sup>279</sup> Nietzsche handelt vom „objektiven Geist“ und vom „objektiven Menschen“ in Abschnitt 207 des sechsten Hauptstücks und rät zur Vorsicht:

---

wo das „Wir“, das sich als „Gelehrte“ bezeichnet und zu dem sich Nietzsche selbst auch zu zählen scheint, zu verorten ist.

<sup>278</sup> JGB 204; KSA 5, 131.

<sup>279</sup> JGB 206; KSA 5, 134. In JGB 208; KSA 5, 139 werden „Objektivität“ sowie „Wissenschaftlichkeit“, „l'art pour l'art“ und „reines willensfreies Erkennen“ als die „schönsten Prunk- und Lügenkleider“ für eine Krankheit bezeichnet, die als „Skepsis und Willenslähmung“ diagnostiziert wird. Nietzsche hat in GM III 12; KSA 5, 364f. eine eigene Form der „Objektivität“ formuliert, die er seinem sogenannten Perspektivismus entnimmt: „Seien wir zuletzt, gerade als Erkennende, nicht undankbar gegen solche resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen [...]: dergestalt einmal anders, anders-sehn-wollen ist keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einmaligen ‚Objektivität‘, – letztere nicht als ‚interesselose Anschauung‘ verstanden [...], sondern als das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiss. [...] Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein.“

Wie dankbar man auch immer dem *objektiven* Geiste entgegenkommen mag – und wer wäre nicht schon einmal alles Subjektiven und seiner verfluchten Ipsissimosität bis zum Sterben satt gewesen! – zuletzt muss man aber auch gegen seine Dankbarkeit Vorsicht lernen und der Übertreibung Einhalt thun, mit der die Entselbstung und Entpersönlichung des Geistes gleichsam als Ziel an sich, als Erlösung und Erklärung neuerdings gefeiert wird: wie es namentlich innerhalb der Pessimistenschule zu geschehn pflegt, die auch gute Gründe hat, dem „interesselosen Erkennen“ ihrerseits die höchsten Ehren zu geben.<sup>280</sup>

Nietzsche drückt hier dem objektiven Geist als eine Art Mittel gegen die „Ipsissimosität“, zumindest in Dosen, auch eine Dankbarkeit aus. Was er der Objektivität zu Gute hält, ist ein zeitweiliges Loskommen von der subjektiven Begrenztheit des Geistes. Problematisch wird dies dann, wenn die „Entpersönlichung und Entselbstung des Geistes“ zu einem Selbstzweck wird. Dies weist bereits voraus auf die Beschreibung des objektiven Menschen, und nicht mehr nur des „objektiven Geistes“ als ein Werkzeug:

Der objektive Mensch [...] ist sicherlich eins der kostbarsten Werkzeuge, die es giebt: aber er gehört in die Hand eines Mächtigeren. Er ist nur ein Werkzeug, sagen wir: er ist ein *Spiegel*, – er ist kein „Selbstzweck“. Der objektive Mensch ist in der That ein Spiegel: vor Allem, was erkannt werden will, zur Unterwerfung gewohnt, ohne eine andre Lust, als wie sie das Erkennen, das „Abspiegeln“ giebt, – [...] ]<sup>281</sup>

Der „objektive Mensch“ zeichnet sich durch zahlreiche Mängel aus, zu deren allgemeinsten es gehört, dass er kein Selbst mehr ist. Die Entpersönlichung des Geistes bedeutet, dass der objektive Mensch nur noch in seiner unpersönlichen Objektivität „ächt“ und „natürlich“ ist.<sup>282</sup>

<sup>280</sup> JGB 207; KSA 5, 135.

<sup>281</sup> Ibid. In vergleichbarer Weise werden in JGB 62; KSA 5, 81 die Religionen nicht „Züchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand von Philosophen“, sondern „letzte Zwecke“ sein wollen: „Zuletzt freilich, um solchen Religionen auch die schlimme Gegenrechnung zu machen und ihre unheimliche Gefährlichkeit an's Licht zu stellen: – es bezahlt sich immer theuer und fürchterlich, wenn Religionen *nicht* als Züchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand des Philosophen, sondern von sich aus und *souverän* walten, wenn sie selber letzte Zwecke und nicht Mittel neben anderen Mitteln sein wollen.“

<sup>282</sup> JGB 207; KSA 5, 135: „Was von ‚Person‘ an ihm noch übrig ist, dünkt ihm zufällig, oft willkürlich, noch öfter störend: so sehr ist er sich selbst zum Durchgang und Wieder-



Der objektive Mensch ist [...] für gewöhnlich ein Mensch ohne Gehalt und Inhalt, ein „selbstloser“ Mensch. Folglich auch Nichts für Weiber, in parenthesi. –<sup>283</sup>

Die Entselbstung des objektiven Menschen wird hier am Ende des Abschnitts erneut mit dem Thema der Frau verbunden, womit eine Assoziation zur Vorrede provoziert wird. Nietzsche thematisiert damit die Frage nach der Person, beziehungsweise nach dem Selbst des Philosophen und stellt die Philosophie als ein „Selbstbekenntnis ihres Urhebers“ dar. Das Bedürfnis nach Objektivität ist das Symptom eines schwachen, selbstlosen Menschen. Mit dem Verdacht, dass es sich bei jeder Philosophie, insbesondere bei jeder Moraltheorie, um eine „Art ungewollter und unvermekter mémoires“ handelt, drängt die Frage nach der Selbsterkenntnis in den Vordergrund. Das Bedürfnis nach Entpersönlichung des objektiven Menschen ist der Versuch eines schwachen Menschen, um von sich selbst loszukommen.<sup>284</sup> Man wird vielleicht sagen können, dass es dem Gelehrten damit an einer Ehrfurcht vor sich selbst mangelt. Nietzsche sieht in diesem Mangel gerade eine Gefahr, ein Hindernis für „die Entwicklung des Philosophen“. Nachdem Nietzsche im ersten Abschnitt des sechsten Hauptstücks aufgezeigt hat, dass es vor allem „die Armseligkeit der neueren Philosophen selbst gewesen sein [mag], was am gründlichsten der Ehrfurcht vor der Philosophie Abbruch gethan hat“,<sup>285</sup> so bringt er in Abschnitt 205 seine Bedenken zum Ausdruck, dass es sich bald ändern könnte. Die Gefahr scheint dabei

---

schein fremder Gestalten und Ereignisse geworden. Er besinnt sich auf ‚sich‘ zurück, mit Anstrengung, nicht selten falsch; er verwechselt sich leicht, er vergreift sich in Bezug auf die eignen Nothdürfte und ist hier allein unfein und nachlässig.“

<sup>283</sup> JGB 207; KSA 5, 136f. Siehe auch EH Bücher 5; KSA 6, 305: „Man muss fest auf *sich* sitzen, man muss tapfer auf seinen beiden Beinen stehn, sonst *kann* man gar nicht lieben. Das wissen zuletzt die Weiblein nur zu gut: sie machen sich den Teufel was aus selbstlosen, aus bloss *objektiven* Männern...“

<sup>284</sup> Nietzsche versteht die Selbsterkenntnis nicht als ein Mittel, um als Gelehrter wieder zu sich selbst zu kommen. Gerade das Gegenteil scheint der Fall zu sein, wenn er in JGB 80; KSA 5, 88 schreibt: „Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns etwas anzugehn. – Was meinte jener Gott, welcher anrieth: ‚erkenne dich selbst!‘ Hiess es vielleicht: ‚höre auf, dich etwas anzugehn! werde objektiv!‘ – Und Sokrates? – Und der ‚wissenschaftliche Mensch‘? –“

<sup>285</sup> JGB 204; KSA 5, 131.

vor allem darin zu bestehen, dass der „Umfang und der Thurmbau der Wissenschaften [...] in's Ungeheure gewachsen“ ist, so dass „der Philosoph schon als Lernender müde wird oder sich irgendwo festhalten und ‚spezialisieren‘ lässt“. Anders gesagt: die Vorherrschaft der Wissenschaft und die Philosophie als „schüchterne Epochistik und Enthaltenslehre“, die nur noch Misstrauen und Missmuth“ erregen,<sup>286</sup> verhindern, dass der Philosoph „auf seine Höhe“ kommt und herrscht. Der Philosoph wird also in gewissem Sinne durch die Wissenschaft hindurch zum „Überblick, Umblick, *Niederblick*“ gekommen sein müssen, ohne dabei aber seinen Glauben an die „Herren-Aufgabe und Herrschaftlichkeit der Philosophie“ zu verlieren. Letzteres ist insofern eine Gefahr für das Reifwerden des Philosophen, weil

[...] die Feinheit seines intellektuellen Gewissens [...] ihn vielleicht unterwegs zögern und sich verzögern [lässt]; er fürchtet die Verführung zum Dilettanten, zum Tausendfuss und Tausend-Fühlhorn, er weiss es zu gut, dass Einer, der vor sich selbst die Ehrfurcht verloren hat, auch als Erkennender nicht mehr befiehlt, nicht mehr *führt*: er müsste denn schon zum grossen Schauspieler werden wollen, zum philosophischen Cagliostro und Rattenfänger der Geister, kurz zum Verführer. Dies ist zuletzt eine Frage des Geschmacks: wenn es selbst nicht eine Frage des Gewissens wäre.<sup>287</sup>

Es ist demnach nicht nur die wissenschaftliche Spezialisierungsgefahr und der Umfang der Wissenschaft, sondern auch das intellektuelle Gewissen des Philosophen, das ihn zurückzuhalten droht. Die Ehrfurcht bedeutet dann zweierlei. Zum einen lässt sie ihn seinen Weg nicht zu Ende gehen, da sie ihn mahnt, nicht zum Dilettanten zu werden. Zum anderen wird die Ehrfurcht vor sich selbst als eine Bedingung des Befehlens und Führens genannt. In JGB 211 wird das Befehlen und Gesetzgeben als Merkmal der kommenden Philosophen hervorgehoben.

---

<sup>286</sup> Ibid., 131f. Der bedauerliche und kränkliche Zustand der neueren Philosophie im Sinne einer Erkenntnistheorie, Epochistik und Enthaltenslehre wird in den Abschnitten 208 und 209 aufgegriffen. Nietzsche unterscheidet dort im Hinblick auf die Philosophen der Gegenwart und der Zukunft zwischen einer kranken Skepsis und einer „anderen und stärkeren Art von Skepsis“.

<sup>287</sup> JGB 205; KSA 5, 132.

*Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen „so soll es sein!“, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, – sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht. – 288*

Insofern die „Ehrfurcht vor sich“ eine Bedingung für den Philosophen als Befehlender und Gesetzgeber bezeichnet, wird diese Ehrfurcht ein wesentliches Merkmal des vornehmen Philosophen der Zukunft sein und sich dadurch von den Gelehrten, den Wissenschaftlern, den neueren Mischmasch-Philosophen, den philosophischen Arbeitern und vielleicht auch dem „königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes“ abheben.

Wir haben damit allerdings erst am Rande die kommenden Philosophen betrachtet und wir werden nun noch genauer sehen müssen, inwiefern sie durch Scham und Ehrfurcht bestimmt sind. Wir haben oben bereits auf einige Aspekte hingewiesen. Einen weiteren Anhaltspunkt finden wir in Abschnitt 263 des neunten Hauptstücks.

Umgekehrt wirkt an den sogenannten Gebildeten, den Gläubigen der „modernen Ideen“, vielleicht Nichts so ekelerregend, als ihr Mangel an Scham, ihre bequeme Frechheit des Auges und der Hand, mit der von ihnen an Alles gerührt, geleck, getastet wird; und es ist möglich, dass sich heut im Volke, im niedern Volke, namentlich unter Bauern, immer noch mehr *relative* Vornehmheit des Geschmacks und Takt der Ehrfurcht vorfindet, als bei der zeitungslisenden Halbwelt des Geistes, den Gebildeten.<sup>289</sup>

---

<sup>288</sup> JGB 211; KSA 5, 145.

<sup>289</sup> JGB 263; KSA 5, 218. In FW 358; KSA 3, 605 heisst es: „Will man ihr [der Lutherischen Reformation; F.H.] in letzterer Hinsicht den Werth zugestehn, Das vorbereitet und begünstigt zu haben, was wir heute als ‚moderne Wissenschaft‘ verehren, so muss man freilich hinzufügen, dass sie auch an der Entartung des modernen Gelehrten mitschuldig ist, an seinem Mangel an Ehrfurcht, Scham und Tiefe, an der ganzen naiven Treuerzigkeit und Biedermännerei in Dingen der Erkenntniss, kurz an jenem *Plebejismus des Geistes*, der den letzten beiden Jahrhunderten eigenthümlich ist und von dem uns auch der bisherige Pessimismus noch keineswegs erlöst hat, – auch die ‚modernen Ideen‘ gehören noch zu diesem Bauernaufstand des Nordens gegen den kälteren, zweideutigeren, miss-

Wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass Nietzsche in einem Nachlassnotat *aidos* als einen „Instinkt der Ehrfurcht“ und einen „Ekel vor der Verletzung des Ehrwürdigen“ beschreibt, so sind zwei Punkte zu betonen. Erstens: Der Ekel, den die „Gebildeten“ und „Gläubigen der ‚modernen Ideen‘“ aufgrund ihrer Geschmack- und Schamlosigkeit erregen, enthält in gewisser Weise ein ästhetisches Werturteil, das denjenigen auszeichnet, der es in Betreff des Ehrwürdigen empfindet. Das Werturteil bestimmt dabei nicht, was als „Ehrwürdig“ angesehen wird, sondern wie man sich ihm gegenüber verhalten und welche Haltung man ihm gegenüber einnehmen soll. Nietzsche schreibt dazu im Nachlassnotat, dass die „Verletzung des Aidos ein schrecklicher Anblick für den [ist], welcher an Aidos gewöhnt ist“. Der Ekel bezeichnet die Zurückweisung eines Verhaltens oder einer Gesinnung. Der Ekel drückt ein starkes Gefühl der Abneigung aus und stellt ein Geschmacksurteil dar. Die Schamlosigkeit der Gelehrten ist damit zum einen auch Ausdruck eines schlechten Geschmacks und zum anderen ist die Abneigung gegen diesen ein Ausdruck des guten Geschmacks. So heisst in der Vorrede zu FW, dass „uns“ der „schlechte Geschmack“, d. h. „dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit“ verleidet sei.<sup>290</sup> Der zweite Punkt betrifft den Instinkt der Ehrfurcht, der eine positive Bestimmung des Umgangs mit dem Ehrwürdigen gibt. Nietzsche schreibt in der zitierten Textstelle von „Geschmack und Takt der Ehrfurcht“, der eher noch bei den Bauern als bei den Gelehrten zu finden sei. Die Formulierung findet sich in FW 373 wieder, wo es der gute Geschmack ist, „der Geschmack der Ehrfurcht“, der fordert, das Dasein „vor allem nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden zu wollen“.<sup>291</sup> Dabei stehen vor allem zwei Bedenken im Vordergrund. In FW 373, überschrieben mit „Wissenschaft als ‚Vorurtheil‘“ heisst es:

Ebenso steht es mit jenem Glauben, mit dem sich jetzt so viele materialistische Naturforscher zufrieden geben, dem Glauben an eine Welt, welche im menschlichen Denken, in menschlichen Werthbegriffen ihr Äquivalent und Maass haben soll, an eine „Welt der Wahrheit“, der man mit Hülfe unsrer viereckigen kleinen Menschen-

---

trauischeren Geist des Südens, der sich in der christlichen Kirche sein grösstes Denkmal gebaut hat.“

<sup>290</sup> FW Vorrede 4; KSA 3, 352.

<sup>291</sup> FW 373; KSA 3, 625.

vernunft letztgültig beizukommen vermöchte – wie? wollen wir uns wirklich dergestalt das Dasein zu einer Rechenknechts-Uebung und Stubenhockerei für Mathematiker herabwürdigen lassen?<sup>292</sup>

Nietzsches Bedenken besteht hier darin, dass die Wissenschaft und der wissenschaftliche Mensch, um überhaupt nach der Wahrheit forschen zu können, etwas voraussetzen müssen, an etwas glauben müssen; in diesem Falle den Glauben an die Wahrheit. Nietzsche verbindet damit vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft. In GM III 24 heisst es, dass es keine „voraussetzungslose“ Wissenschaft“ geben könne, weil „eine Philosophie, ein ‚Glaube‘“ immer erst da sein muss.<sup>293</sup> Damit verbindet sich das Bedenken, dass es gewisse Probleme gibt, die aufgrund dieses Vorurteils von vornherein nicht ins Blickfeld des Wissenschaftlers geraten. Der „wissenschaftliche Mensch“, der vor allem eine „unvornehme Art Mensch“ ist, wird, so betont Nietzsche immer wieder, nie zu tieferen Problemen und der Frage nach der Wahrheit vordringen:

Es giebt zuletzt eine Rangordnung seelischer Zustände, welcher die Rangordnung der Probleme gemäss ist; und die höchsten Probleme stossen ohne Gnade Jeden zurück, der ihnen zu nahen wagt, ohne durch Höhe und Macht seiner Geistigkeit zur ihrer Lösung vorherbestimmt zu sein. Was hilft es, wenn gelenkige Allerwelts-Köpfe oder ungelenke brave Mechaniker und Empiriker sich, wie es heute so vielfach geschieht, mit ihrem Plebejer-Ehrgeize in ihre Nähe und gleichsam an diesen „Hof der Höfe“ drängen! Aber auf solche Teppiche dürfen grobe Füsse nimmermehr treten: dafür ist im Urgesetz der Dinge schon gesorgt; die Thüren bleiben diesen Zudringlichen geschlossen, mögen sie sich auch die Köpfe daran stossen und zerstoßen!<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> FW 373; KSA 3, 625.

<sup>293</sup> GM III 24; KSA 5, 400. Die umgekehrte Sichtweise, dass sich die Philosophie auf die Wissenschaft abstützen müsse, nennt Nietzsche eine „Anstands-Verletzung“: „(Wer es umgekehrt versteht, wer zum Beispiel sich anschickt, die Philosophie ‚auf streng wissenschaftliche Grundlage‘ zu stellen, der hat dazu erst nöthig, nicht nur die Philosophie, sondern auch die Wahrheit selber *auf den Kopf zu stellen*: die ärgste Anstands-Verletzung, die es in Hinsicht auf zwei so ehrwürdige Frauenzimmer geben kann!)“

<sup>294</sup> JGB 213; KSA 5, 148. Nietzsche greift in diesem letzten Abschnitt des sechsten Hauptstücks erneut die Frage nach der Rangordnung zwischen Wissenschaft und Philosophie auf, mit der JGB 204; KSA 5, 129 eingesetzt hat: „Auf die Gefahr hin, dass Morali-

Zusammenfassend kann man festhalten, dass Nietzsche in Bezug auf die Gelehrten und die objektiven, wissenschaftlichen Menschen vor allem deren doppelte Schamlosigkeit betont, nämlich die mangelnde Scham vor sich selbst einerseits und vor der Wahrheit und Natur andererseits. Der von Nietzsche in Aussicht gestellte Philosoph als Gentleman stellt diesbezüglich einen Gegentypus dar, der sich durch einen „Geschmack der Ehrfurcht“ und eine „Ehrfurcht vor sich“ auszeichnet.

Wir werden nun noch auf die beiden verbliebenen Merkmale der Moderne eingehen, die Nietzsche in der Retraktation von *Ecce homo* aufzählt: das Mitgefühl mit allem Leidenden und der historische Sinn.

Das Mitgefühl, das von der Moderne verherrlicht wird, stellt für den Erkennenden in mehrerlei Hinsicht eine Gefahr dar und er muss sich aus

---

siren sich auch hier als Das herausstellt, was es immer war – nämlich als ein unverzagtes *montrer ses plaies*, nach Balzac –, möchte ich wagen, einer ungebührlichen und schädlichen Rangverschiebung entgegenzutreten, welche sich heute, ganz unvermerkt und wie mit dem besten Gewissen, zwischen Wissenschaft und Philosophie herzustellen droht.“ In JGB 30; KSA 5, 48 macht Nietzsche einen Unterschied zwischen „exoterischen“ und „esoterischen“ Einsichten: „Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind. Das Exoterische und das Esoterische, wie man ehemals unter Philosophen unterschied, bei Indern, wie bei Griechen, Persern und Muselmännern, kurz überall, wo man eine Rangordnung und *nicht* an Gleichheit und gleiche Rechte glaubte, – das hebt sich nicht sowohl dadurch von einander ab, dass der Exoteriker draussen steht und von aussen her, nicht von innen her, sieht, schätzt, misst, urtheilt: das Wesentlichere ist, dass er von Unten hinauf die Dinge sieht, – der Esoteriker aber *von Oben herab!*“ Der Abschnitt FW 373; KSA 3, 624 wird durch das Problem der Rangordnung eingeleitet: „Es folgt aus den Gesetzen der Rangordnung, dass Gelehrte, insofern sie dem geistigen Mittelstande zugehören, die eigentlichen *grossen* Probleme und Fragezeichen gar nicht in Sicht bekommen dürfen: zudem reicht ihr Muth und ebenso ihr Blick nicht bis dahin, – vor Allem, ihr Bedürfniss, das sie zu Forschern macht, ihr inneres Vorausnehmen und Wünschen, es möchte *so und so* beschaffen sein, ihr Fürchten und Hoffen kommt zu bald schon zur Ruhe, zur Befriedigung.“ Man wäre hier vielleicht versucht, die Scham als bestimmendes Element dieser Grenzziehung zwischen Esoterisch und Exoterisch zu verstehen. Zur Unterscheidung von Exoterisch und Esoterisch siehe Strauss (1983), Lampert (2001) und Clark / Dudrick (2012).

verschiedenen Gründen vor ihm hüten. Die Ausführungen werden wiederum zweierlei aufzeigen. Zum einen gilt es die Frage zu beantworten, warum Nietzsche das Mitgefühl der modernen Gelehrten und des wissenschaftlichen Menschen als ein Problem ansieht und wodurch sich der Typus des vornehmen Philosophen davon unterscheidet. Zum anderen wird aufgezeigt werden, inwiefern dies als eine Frage der Scham und Ehrfurcht aufzufassen ist.

Es sind hauptsächlich zwei Eigenschaften, die Nietzsche am vornehmen Philosophen hervorhebt und die er dem modernen Widerwillen gegen das Leiden entgegenhält.<sup>295</sup> In JGB 206 schreibt Nietzsche:

Das Schlimmste und Gefährlichste, dessen ein Gelehrter fähig ist, kommt ihm vom Instinkte der Mittelmässigkeit seiner Art: von jenem Jesuitismus der Mittelmässigkeit, welcher an der Vernichtung des ungewöhnlichen Menschen instinktiv arbeitet und jeden gespannten Bogen zu brechen oder – noch lieber! – abzuspannen sucht. Abspannen nämlich, mit Rücksicht, mit schonender Hand natürlich –, mit zutraulichem Mitleid *abspannen*: das ist die eigentliche Kunst des Jesuitismus, der es immer verstanden hat, sich als Religion des Mitleidens einzuführen. –<sup>296</sup>

Die Mittelmässigkeit des Gelehrten kommt da am gefährlichsten zum Ausdruck, wo sich sein Mitleiden dem „ungewöhnlichen Menschen“ zuwendet und den Bogen abzuspannen versucht. Das Bild des Bogens greift Nietzsche hier aus der Vorrede wieder auf. Den Versuch, den Bogen abzuspannen wurde dort, neben der „demokratischen Aufklärung“ ebenfalls dem Jesuitismus angerechnet. Aus der Vorrede geht auch hervor, dass es sich beim gespannten Bogen um eine Spannung des Geistes handelt:

Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und für's „Volk“ zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden – denn Christenthum ist Platonismus für's „Volk“ – hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so

---

<sup>295</sup> Diese Stellung der Moderne zum Leiden kommt in JGB 293; KSA 5, 236 zum Ausdruck: „Es giebt heute fast überall in Europa eine krankhafte Empfindlichkeit und Reizbarkeit für Schmerz, insgleichen eine widrige Unenthaltbarkeit in der Klage, eine Verzärtlichung, welche sich mit Religion und philosophischem Krimskrams zu etwas Höherem aufputzen möchte, – es giebt einen förmlichen Cultus des Leidens.“

<sup>296</sup> JGB 206; KSA 5, 136.

gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schiessen. Freilich, der europäische Mensch empfindet diese Spannung als Nothstand; und es ist schon zwei Mal im grossen Stile versucht worden, den Bogen abzuspannen, einmal durch den Jesuitismus, zum zweiten Mal durch die demokratische Aufklärung [...]<sup>297</sup>

Die aus dem Kampf gegen Dogmatismus und platonische Metaphysik hervorgegangene Spannung ist das Zeichen einer möglichen Befreiung der Philosophie und neuer Ziele. Doch gerade dieser Zustand der Halt- und Orientierungslosigkeit wird vom europäischen Menschen als ein Notstand empfunden, unter dem man leidet. Für Nietzsche unterscheiden sich die Philosophen der Zukunft als „freie, *sehr* freie Geister“ gerade in ihrer Haltung dem Leiden gegenüber von den „fälschlich genannten ‚freien Geister[n]‘“. Denn was jene „mit allen Kräften erstreben möchten“,

[...] ist das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann; ihre beiden am reichlichsten abgesungenen Lieder und Lehren heissen „Gleichheit der Rechte“ und „Mitgefühl für alles Leidende“, – und das Leiden selbst wird von ihnen als Etwas genommen, das man *abschaffen* muss<sup>298</sup>

Gegen diese Verkennung des Leidens als Merkmal des Erkennenden zieht Nietzsche für die Rangordnung des Geistes einen Standard der Leidensfähigkeit in Betracht.<sup>299</sup> So heisst es in JGB 270:

Der geistige Hochmuth und Ekel jedes Menschen, der tief gelitten hat – es bestimmt beinahe die Rangordnung, *wie* tief Menschen leiden können –, seine schauernde Gewissheit, von der er ganz durchtränkt und gefärbt ist, vermöge seines Leidens *mehr zu wissen*, als die Klügsten und Weisesten wissen können, in vielen fernen

---

<sup>297</sup> JGB Vorrede; KSA 5, 12 f.

<sup>298</sup> JGB 44; KSA 5, 61.

<sup>299</sup> Die Rangordnung gemäss der Leidensfähigkeit des Philosophen wird in JGB 294; KSA 5, 236 durch eine Rangordnung des Lachens ergänzt: „Jenem Philosophen zum Trotz, der als ächter Engländer dem Lachen bei allen denkenden Köpfen eine üble Nachrede zu schaffen suchte – [...], würde ich mir sogar eine Rangordnung der Philosophen erlauben, je nach dem Range ihres Lachens – bis hinauf zu denen, die des *goldenen* Gelächters fähig sind.“



entsetzlichen Welten bekannt und einmal „zu Hause“ gewesen zu sein, von denen „*ihr* nichts wisst!“ ..... [...] Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt.

Das Mitgefühl erschläfft demnach die Spannung des Geistes und richtet sich gegen das erkennende Leiden und die leidende Erkenntnis. Es lässt sich nun zweierlei fragen: Wie hütet sich der Philosoph vor dem Mitleiden und was sind die Gründe dafür, dass er sich vor dem Mitleiden hüten muss? Beide Fragen kommen immer wieder aufs Neue zusammen. Im Anschluss an die oben zitierte Stelle heisst es:

[...] dieser geistige schweigende Hochmuth des Leidenden, dieser Stolz des Auserwählten der Erkenntnis, des „Eingeweihten“, des beinahe Geopferten findet alle Formen von Verkleidung nöthig, um sich vor der Berührung mit zudringlichen und mitleidigen Händen und überhaupt vor Allem, was nicht Seinesgleichen im Schmerz ist, zu schützen.<sup>300</sup>

Der Erkennende muss sich durch das Verbergen davor hüten, bemitleidet zu werden. Nietzsche nennt in diesem Abschnitt drei Formen, das Leiden zu verbergen, um nicht Opfer des Mitleidens zu werden: eine Form des Epikureismus, der „das Leiden leichtfertig nimmt und sich gegen alles Traurige und Tiefe zur Wehre setzt“, die „Wissenschaft“, die sich aufgrund ihrer Oberflächlichkeit einen „heiteren Anschein“ gibt und schliesslich die „Narrheit“ selbst. Das Verbergen ist auch eine Vorsicht, um sich nicht gemein zu machen.<sup>301</sup> Dazu gehört die Einsamkeit, die von Nietzsche als ein „sublimier Hang und Drang der Reinlichkeit“ bezeichnet wird. Nietzsche sieht in diesem Drang eine eigene Form der Erkenntnis, denn er ...

---

<sup>300</sup> JGB 225; KSA 5, 225.

<sup>301</sup> Siehe JGB 26; KSA 5, 44: „Das Studium des *durchschnittlichen* Menschen, lang, ernsthaft, und zu diesem Zwecke viel Verkleidung, Selbstüberwindung, Vertraulichkeit, schlechter Umgang – jeder Umgang ist schlechter Umgang ausser dem mit Seines-Gleichen –: das macht ein nothwendiges Stück der Lebensgeschichte jedes Philosophen aus, vielleicht das unangenehmste, übelriechendste, an Enttäuschungen reichste Stück.“

[...] erräth, wie es bei Berührung von Mensch und Mensch – „in Gesellschaft“ – unvermeidlich-unreinlich zugehn muss. Jede Gesellschaft macht, irgendetwas, irgendwo, irgendwann – „gemein“.<sup>302</sup>

Der Hang des Erkennenden nach seiner Einsamkeit, die ihn seine Vornehmheit bewahren lässt, ist allerdings nicht unproblematisch. Es liegt Nietzsche fern, den „Auserwählten der Erkenntnis“ abseits zu stellen, das heisst, den Leidenden in einer Innerlichkeit zergehen zu lassen. Das Mitgefühl ist eine Gefahr, der sich der Erkennende immer wieder aufs Neue stellen muss. Dies geht deutlich aus dem Abschnitt JGB 26 hervor:

Jeder auserlesene Mensch trachtet instinktiv nach seiner Burg und Heimlichkeit, wo er von der Menge, den Vielen, den Allermeisten *erlöst* ist, wo er die Regel „Mensch“ vergessen darf, als deren Ausnahme: – den Einen Fall ausgenommen, dass er von einem noch stärkeren Instinkte geradewegs auf diese Regel gestossen wird, als Erkennender im grossen und ausnahmsweisen Sinne. Wer nicht im Verkehr mit Menschen gelegentlich in allen Farben der Noth, grün und grau vor Ekel, Überdross, Mitgefühl, Verdüsterung, Vereinsamung schillert, der ist gewiss kein Mensch höheren Geschmacks; gesetzt aber, er nimmt alle diese Last und Unlust nicht freiwillig auf sich, er weicht ihr immerdar aus und bleibt, wie gesagt, still und stolz auf seiner Burg versteckt, nun, so ist Eins gewiss: er ist zur Erkenntnis nicht gemacht, nicht vorherbestimmt.<sup>303</sup>

Die Einsamkeit des Erkennenden ist also nicht eine Vereinsamung. Der Erkennende wird der Regel „Mensch“ nicht ausweichen können. Ein stärkerer Instinkt – und man wird hier wohl den Erkenntnisinstinkt vermuten dürfen – drängt ihn zum Durchschnittsmenschen hin. Er wird sich also darauf einlassen müssen, ohne sich dabei gemein zu machen.<sup>304</sup> Dies wird

<sup>302</sup> JGB 284; KSA 5, 232. In JGB 44; KSA 5, 63 beschreibt Nietzsche seine freien Geister unter anderem als „die geborenen geschworenen eifersüchtigen Freunde der *Einsamkeit*“.

<sup>303</sup> JGB 26; KSA 5, 43 f.

<sup>304</sup> In *ibid.*, 44 bezeichnet es Nietzsche als einen Glücksfall, wenn dem Erkennenden ein Cyniker begegnet. Für den Philosophen, der den durchschnittlichen Menschen lange und ernsthaft studieren will, sind die Cyniker eine Abkürzung und Erleichterung, da sie „das Thier, die Gemeinheit, die ‚Regel‘ an sich einfach anerkennen und dabei noch jenen Grad von Geistigkeit und Kitzel haben, um über sich und ihre Gleichen *vor Zeugen* reden zu müssen“. Nietzsche rät dem höheren Menschen, „bei jedem gröberen und feineren Cynis-

dadurch ermöglicht, dass der Erkennende nicht zum Opfer seiner Tugend der Einsamkeit wird, sondern Herr über sie bleibt. Den „Hang und Drang der Reinlichkeit“ verbindet Nietzsche in Abschnitt 271 mit einer Definition der „Heiligkeit“:

Der höchste Instinkt der Reinlichkeit stellt den mit ihm Behafteten in die wunderlichste und gefährlichste Vereinsamung, als einen Heiligen: denn eben das ist Heiligkeit – die höchste Vergeistigung des genannten Instinktes.<sup>305</sup>

Die Reinlichkeit wird als ein vornehmer Hang bezeichnet und dessen verschiedener Sinn und Grad zeichnet einen Menschen aus. Zugleich, so gibt Nietzsche zu bedenken, trennt er aber auch verschiedene Grade der Heiligkeit voneinander ab und zwar nach dem Masse des Mitleidens:

Das Mitleiden des Heiligen ist das Mitleiden mit dem *Schmutz* des Menschlichen, Allzumenschlichen. Und es gibt Grade und Höhen, wo das Mitleiden selbst von ihm als Verunreinigung, als Schmutz gefühlt wird.....<sup>306</sup>

Es wird also einen Grad des vergeistigten Reinlichkeitsinstinktes beim Heiligen geben, der sich letztlich auch noch des Mitleidens enthalten wird, da es sich mit dem Dreck des oder der Menschen einlässt.<sup>307</sup> Damit ist auf ein wei-

---

mus die Ohren aufzumachen und sich jedes Mal Glück zu wünschen, wenn gerade vor ihm der Possenreisser ohne Scham oder der wissenschaftliche Satyr laut werden.“ Der „Liebhaber der Erkenntnis“ soll dort fein hinhorchen, wo „Einer ohne Erbitterung, vielmehr harmlos vom Menschen redet als von einem Bauche mit zweierlei Bedürfnissen und einem Kopfe mit Einem; überall wo Jemand immer nur Hunger, Geschlechts-Begierde und Eitelkeit sieht, sucht und sehn *will*, als seien es die eigentlichen und einzigen Triebfedern der menschlichen Handlungen; kurz, wo man ‚schlecht‘ vom Menschen redet – und nicht einmal *schlimm*“.

<sup>305</sup> JGB 271; KSA 5, 226.

<sup>306</sup> Ibid., 226 f.

<sup>307</sup> In GM I 6; KSA 5, 264 f. handelt Nietzsche von „rein“ und „unrein“ als Ständeabzeichen der priesterlichen Kaste und warnt, diesen Begriff unmittelbar symbolisch aufzufassen: „alle Begriffe der älteren Menschheit sind vielmehr anfänglich in einem uns kaum ausdenkbaren Maasse grob, plump, äusserlich, eng, geradezu und insbesondere *unsymbolisch* verstanden worden. Der ‚Reine‘ ist von Anfang an bloss ein Mensch, der sich wäscht, der sich gewisse Speisen verbietet, die Hautkrankheiten nach sich ziehen, der nicht mit

teres Verhältnis des Erkennenden zum Mitleid hingewiesen, beziehungsweise auf eine weitere Gefahr des Mitleidens. Der Erkennende muss sich nämlich nicht nur vor fremden Mitleiden hüten, sondern ebenso vor seinem eigenen Mitleid – sei es sein Mitleiden mit den gemeinen Menschen oder mit den „ausgesuchteren Fällen und Menschen“. Eine wichtige Eigenschaft und Haltung ist deshalb die Härte des vornehmen Philosophen, die Nietzsche in verschiedenen Zusammenhängen der Verweichlichung und Weiblichkeit der modernen Gelehrten und Philosophen gegenüberstellt. Dafür gibt es mindestens drei Gründe. Erstens: Der vornehme Philosoph wird Psychologie betreiben und, so heisst es zumindest vom philosophierenden Dionysos, ein „Genie des Herzens“ sein. Doch gerade als Psychologe wird er den Seelennöten der Menschen ausgesetzt sein:

Je mehr ein Psycholog – ein geborner, ein unvermeidlicher Psycholog und Seelen-Errather – sich den ausgesuchteren Fällen und Menschen zukehrt, um so grösser wird seine Gefahr, am Mitleiden zu ersticken: er hat Härte und Heiterkeit *nöthig*, mehr als ein andrer Mensch.<sup>308</sup>

Das Mitleid wird dadurch ausgelöst, dass der Psychologe das ganze Unglück erkennt, das darin liegt, dass gerade die „ausgesuchteren Fälle“, die feineren Menschen mehr leiden und in ihrer Art bedrohter sind als die Menge.<sup>309</sup> Die-

---

den schmutzigen Weibern des niederen Volkes schläft, der einen Abscheu vor Blut hat, – nicht mehr, nicht viel mehr! Andererseits erhellt es freilich aus der ganzen Art einer wesentlich priesterlichen Aristokratie, warum hier gerade frühzeitig sich die Werthungs-Gegensätze auf eine gefährliche Weise verinnerlichen und verschärfen konnten; und in der That sind durch sie schliesslich Klüfte zwischen Mensch und Mensch aufgerissen worden, über die selbst ein Achill der Freigeisterei nicht ohne Schauer hinwegsetzen wird.“

<sup>308</sup> JGB 269; KSA 5, 222 f.

<sup>309</sup> Siehe JGB 268; KSA 5, 222: „Die ähnlicheren, die gewöhnlicheren Menschen waren und sind immer im Vor-theile, die Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen bleiben leicht allein, unterliegen, bei ihrer Vereinzelung, den Unfällen und pflanzen sich selten fort.“ Auch JGB 276; KSA 5, 228: „Bei aller Art von Verletzung und Verlust ist die niedere und gröbere Seele besser daran, als die vornehmere: die Gefahren der letzteren müssen grösser sein, ihre Wahrscheinlichkeit, dass sie verunglückt und zu Grunde geht, ist sogar, bei der Vielfachheit ihrer Lebensbedingungen, ungeheuer. – Bei

ses „Zugrundegehen der höheren Menschen“ bezeichnet Nietzsche als eine Regel, die dem Psychologen eine vielfache Marter bedeutet.<sup>310</sup> Sich dieser Regel immer bewusst zu sein, kann schliesslich der Grund dafür sein, dass der Psychologe „einen Versuch der Selbst-Zerstörung macht, – dass er selbst ‚verdirbt‘“. Durch Härte und Heiterkeit wird sich der Psychologe eine gewisse Distanz zu dieser Regel verschaffen,<sup>311</sup> um nicht schliesslich selbst an ihr zu verderben.<sup>312</sup> Zweitens und mit der psychologischen Aufgabe zusammenhängend ist eine weitere Charakterisierung des vornehmen Philosophen, die ebenfalls einer noch in Aussicht gestellten Unternehmung gleichkommt. An mehreren Stellen bezeichnet Nietzsche die Philosophen der Zukunft als „Versucher“. So heisst es in JGB 42:

Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen – denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Räthsel bleiben zu *wollen* –, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als *Versucher* bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.<sup>313</sup>

---

einer Eidechse wächst ein Finger nach, der ihr verloren gieng: nicht so beim Menschen. –“

310 In JGB 26; KSA 5, 43 wird der Erkennende auf die Regel „Mensch“ gestossen: „Jeder auserlesene Mensch trachtet instinktiv nach seiner Burg und Heimlichkeit, [...] wo er die Regel ‚Mensch‘ vergessen darf, als deren Ausnahme: – den Einen Fall ausgenommen, dass er von einem noch stärkeren Instinkte geradewegs auf diese Regel gestossen wird, als Erkennender im grossen und ausnahmsweisen Sinne.“

311 Diese Forderung nach einer Distanzierung durch Härte scheint eine gewisse Nähe nicht auszuschliessen, doch ist sie eine Sache der Scham. Siehe JGB 167; KSA 5, 102: „Bei harten Menschen ist die Innigkeit eine Sache der Scham – und etwas Kostbares.“

312 Härte und Heiterkeit scheinen für Nietzsche Hand in Hand zu gehen. So heisst es in JGB 293; KSA 5, 236: „Die *Unmännlichkeit* dessen, was in solchen Schwärmerkreisen ‚Mitleid‘ getauft wird, springt, wie ich meine, immer zuerst in die Augen. – Man muss diese neueste Art des schlechten Geschmacks kräftig und gründlich in den Bann thun; und ich wünsche endlich, dass man das gute Amulet ‚gai saber‘ sich dagegen um Herz und Hals lege, – ‚fröhliche Wissenschaft‘, um es den Deutschen zu verdeutlichen.“

313 JGB 42; KSA 5, 59. Siehe auch JGB 205; KSA 5, 133: „[...] aber der rechte Philosoph – so scheint es *uns*, meine Freunde? – lebt ‚unphilosophisch‘ und ‚unweise‘, vor Allem *unklug*, und fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen

Der Ausdruck „Versucher“ weckt, von Nietzsche beabsichtigt, verschiedene Assoziationen und kann verschiedenes meinen. Er enthält sowohl eine religiöse, theologische als auch eine erotische Bedeutung.<sup>314</sup> Letzteres könnte zurückverweisen auf die Dogmatiker, die Nietzsche ja gerade aufgrund ihrer mangelnden Verführungskünste angegangen ist. Eine weitere Bedeutung kommt in Abschnitt 210 zur Sprache. Dort greift Nietzsche explizit auf die Stelle in JGB 42 zurück und hebt den Versuch hervor:

Gesetzt also, dass im Bilde der Philosophen der Zukunft irgend ein Zug zu rathen giebt, ob sie nicht vielleicht in dem zuletzt angedeuteten Sinne, Skeptiker sein müssen, so wäre damit doch nur ein Etwas an ihnen bezeichnet – und *nicht* sie selbst. Mit dem gleichen Rechte dürften sie sich Kritiker nennen lassen; und sicherlich werden es Menschen der Experimente sein. Durch den Namen, auf welchen ich sie zu taufen wagte, habe ich das Versuchen und die Lust am Versuchen schon ausdrücklich unterstrichen: geschah dies deshalb, weil sie, als Kritiker an Leib und Seele, sich des Experimentes in einem neuen, vielleicht weiteren, vielleicht gefährlicheren Sinne zu bedienen lieben? Müssen sie, in ihrer Leidenschaft der Erkenntniss, mit verwegenen und schmerzhaften Versuchen weiter gehn, als es der weichmüthige und verzärtelte Geschmack eines demokratischen Jahrhunderts gut heissen kann? – [...] Sie werden *härter* sein (und vielleicht nicht immer nur gegen sich), als humane Menschen wünschen mögen, sie werden sich nicht mit der „Wahrheit“ einlassen, damit sie ihnen „gefalle“ oder sie „erhebe“ und „begeistere“: – ihr Glaube wird vielmehr gering sein, dass gerade die *Wahrheit* solche Lustbarkeiten für das Gefühl mit sich bringe.<sup>315</sup>

Nietzsche verbindet hier das Experiment, das Versuchen mit Skepsis und Kritik.<sup>316</sup> Es zeigt sich in dieser Härte, die bis zum Inhumanen reichen kann,

---

des Lebens: – er risquirt *sich* beständig, er spielt *das* schlimme Spiel....“ In JGB 295; KSA 5, 239 bezeichnet Nietzsche Dionysos als „Versucher-Gott“.

<sup>314</sup> Siehe die Verweise bei Sommer (2016), 302 f.

<sup>315</sup> JGB 210; KSA 5, 142 f.

<sup>316</sup> Siehe auch JGB 209; KSA 5, 141, wo Nietzsche eine „andere und stärkere Art von Skepsis“ zum Ausdruck bringt: „Diese Skepsis verachtet und reisst trotzdem an sich; sie untergräbt und nimmt in Besitz; sie glaubt nicht, aber sie verliert sich nicht dabei; sie giebt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng; es ist die *deutsche* Form der Skepsis [...]. Dank dem unbezwinglich starken und zähen Manns-Charakter der grossen deutschen Philologen und Geschichts-Kritiker [...] stellte sich allmählich

dass der Hang zum Experimentieren des zukünftigen Philosophen eine gewisse Schamlosigkeit bedeutet.<sup>317</sup> Gerade die „Gewissens-Vivisektion“ des experimentierenden Psychologen wird als eine vermessene Unverschämtheit aufgefasst.<sup>318</sup>

Wir müssen nun noch auf das letzte Merkmal des philosophischen Gentilhomme als Gegentypus der Moderne eingehen: der historische Sinn. Anders als die drei vorhergehenden Merkmale wird der historische Sinn näher umschrieben. Es ist die „Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack“ des historischen Sinns, ebenso wie sein „Auf-dem-Bauch-liegen vor petits faits“, die als unanständig empfunden werden. Wir werden auch hier wiederum sehen müssen, inwiefern sich der historische Sinn von der Erkenntnis

---

[...] ein *neuer* Begriff vom deutschen Geiste fest, in dem der Zug zur männlichen Skepsis entscheidend hervortrat: sei es zum Beispiel als Unerschrockenheit des Blicks, als Tapferkeit und Härte der zerlegenden Hand, als zäher Wille zu gefährlichen Entdeckungsreisen, zu vergeistigten Nordpol-Expeditionen unter öden und gefährlichen Himmeln.“

317 Siehe GM III 9; KSA 5, 358: „Alle guten Dinge waren ehemals schlimme Dinge; aus jeder Erbsünde ist eine Erbtugend geworden. [...] Die sanften, wohlwollenden, nachgiebigen, mitleidigen Gefühle – nachgerade so hoch im Werthe, dass sie fast ‚die Werthe an sich‘ sind – hatten die längste Zeit gerade die Selbstverachtung gegen sich: man schämte sich der Milde, wie man sich heute der Härte schämt (vergl. ‚Jenseits von Gut und Böse‘ S. 232).“ Im gleichen Abschnitt bezeichnet Nietzsche das Verhältnis des Menschen zu sich selbst als Hybris, d. h. als eine schändliche Grenzüberschreitung und Anmassung, und betont die lustvolle Grausamkeit der Selbstvergewaltigung: „[...] Hybris ist unsere Stellung zu *uns*, – denn wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf: was liegt uns noch am ‚Heil‘ der Seele! [...] Wir vergewaltigen uns jetzt selbst, es ist kein Zweifel, wir Nussknacker der Seele, wir Fragenden und Fragwürdigen, wie als ob Leben nichts Anderes sei, als Nüsseknacken; ebendamit müssen wir nothwendig täglich immer noch fragwürdiger, *würdiger* zu fragen werden, ebendamit vielleicht auch würdiger – zu leben? ...“

318 JGB 212; KSA 5, 145 bezeichnet es als die Aufgabe der Philosophen, das „böse Gewissen ihrer Zeit zu sein“ und den „*Tugenden der Zeit*“ das Messer vivisektorisches zu setzen. Und JGB 218; KSA 5, 153 fordert die Psychologen dazu auf, nicht nur, wie es die Psychologen Frankreichs tun, den bürgerlichen Menschen zu analysieren, sondern „die Philosophie der ‚Regel‘ im Kampfe mit der ‚Ausnahme‘“ zu studieren und „Vivisektion am ‚guten Menschen‘, am ‚homo bonae voluntatis‘“ zu treiben.

des vornehmen Philosophen abhebt und welche Bedeutung Scham und Ehrfurcht haben.

Der Ausdruck „historischer Sinn“ findet sich in *Jenseits von Gut und Böse* nur in zwei Textstellen: zum einen und nur einmal in Abschnitt 204 und zum anderen und mehrmals in Abschnitt 224. Anders als die Textstelle in *Ecce homo* vermuten lässt, ist der historische Sinn in diesen beiden Textstellen nicht nur negativ konnotiert. Diese ambivalente Bewertung des historischen Sinns legen bereits die beiden genannten Abschnitte nahe. In JGB 204 wird Schopenhauer für seine historische Unempfänglichkeit und Armseeligkeit kritisiert, die bei jungen Gelehrten dazu geführt habe, andere Philosophen geringzuschätzen und schliesslich zu einer „Gesamt-Verstimmung gegen alle Philosophie“ führt. Wohlwollend werden von Nietzsche hingegen Hegel und die deutsche Kultur, die „eine Höhe und divinatorische Feinheit des *historischen Sinns* gewesen ist“, hervorgehoben. Auch JGB 224 relativiert die negative Bedeutung des historischen Sinns. Zwar wird dort, in Übereinstimmung mit der Textstelle in *Ecce homo*, der historische Sinn als „ein *unvornehmer* Sinn“ bezeichnet, insofern er „beinahe den Sinn und Instinkt für Alles, den Geschmack und die Zunge für Alles“ hat; doch zugleich beschreibt ihn Nietzsche als „unsre grosse Tugend“. Dies bedeutet nun nicht, dass die Tugend des historischen Sinns rundum gutgeheissen würde. Es bleibt ein unvornehmer Sinn, der als solcher „in einem nothwendigen Gegensatz zum *guten* Geschmack, mindestens zum allerbesten Geschmacke“ steht. Die ambivalente Bewertung des historischen Sinns in JGB 224 geht aus der problematischen und fragwürdigen Situation des modernen Menschen einerseits und aus der Unbestimmtheit des „Wir“ andererseits hervor. Bevor näher auf diesen Abschnitt eingegangen wird, können an dieser Stelle die positiven und negativen Bedeutungen des historischen Sinns wie folgt zusammengefasst werden. Einerseits wird der historische Sinn dann kritisiert, wenn er einem Mangel an Scham und Ehrfurcht in Bezug auf die „grossen Geister“ ent-



springt<sup>319</sup>, wenn er „das Leben mumisirt“<sup>320</sup> oder verwissenschaftlicht<sup>321</sup> und wenn er von einer Halbbarbarei herrührt, deren Merkmal der Geschmack für

---

319 Siehe NL 1884, 26[98]; KSA 11, 176: „*Grundstellung*: der Mangel an Ehrfurcht vor grossen Geistern, aus vielen Gründen und auch daraus, dass es an grossen Geistern *fehlt*. Die historische Manier unsrer Zeit ist zu erklären aus dem Glauben, dass Alles dem Urtheile eines Jeden *freisteht*. / Das Merkmal des grossen Menschen war die tiefe Einsicht in die *moralische Hypocrisie* von Jedermann (zugleich als Consequenz des Plebejers, der ein *Kostüm sucht*).“ Siehe NL 1885, 37[13]; KSA 11, 588: „Die Historiker wollen heute zu viel und sündigen allesammt wider den guten Geschmack: sie drängen sich ein in die Seele von Menschen zu deren Rang und in deren Gesellschaft sie nicht gehören. Was hat z. B. so ein aufgeregter und schwitzender Plebejer wie Michelet mit Napoleon zu schaffen! Es ist gleichgültig, ob er ihn hasst oder liebt, aber weil er schwitzt, gehört er nicht in seine Nähe. [...] Ich schätze es höher, wenn einer auch als Historiker zu erkennen giebt, wo für seinen Fuss der Boden zu heiss oder zu heilig ist; ein Historiker aber, der zur rechten Zeit ‚die Schuhe auszieht‘ oder die Schuhe *anzieht* und davongeht, ist heutzutage, im Zeitalter der unschuldigen Unverschämtheit, ein seltener Vogel. Die deutschen Gelehrten, bei denen der ‚historische‘ Sinn erfunden worden ist, – jetzt üben sich die Franzosen auf ihn ein – verrathen sammt und sonders, dass sie aus keiner herrschenden Kaste stammen; sie sind, als Erkennende, zudringlich und ermangeln der feineren Scham.“

320 Vor allem in dieser Hinsicht wird der historische Sinn von Nietzsche als Krankheit bezeichnet. Darauf weist er explizit in der Retraktation in EH UB 1; KSA 6, 316 hin: „Die *zweite Unzeitgemässe* (1874) bringt das Gefährliche, das Leben-Annagende und -Vergiftende in unsrer Art des Wissenschafts-Betriebs an’s Licht –: das Leben *krank* an diesem entmenschten Räderwerk und Mechanismus, an der ‚Unpersönlichkeit‘ des Arbeiters, an der falschen Ökonomie der ‚Theilung der Arbeit‘. Der *Zweck* geht verloren, die *Cultur*: – das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb, *barbarisirt*... In dieser Abhandlung wurde der ‚historische Sinn‘, auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls.“ Siehe HL 3; KSA 1, 268: „Wenn sich der Sinn eines Volkes derartig verhärtet, wenn die Historie dem vergangnen Leben so dient, dass sie das Weiterleben und gerade das höhere Leben untergräbt, wenn der *historische* Sinn das Leben nicht mehr conservirt, sondern mumisirt: so stirbt der Baum, unnatürlicher Weise, von oben allmählich nach der Wurzel zu ab – und zuletzt geht gemeinhin die Wurzel selbst zu Grunde.“

321 Dazu gehört das in *Ecce homo* dem historischen Sinn zugeschriebene „Auf-dem-Bauch-liegen“ vor *petits faits*. Ähnlich heisst es in GM III 24; KSA 5, 399f.: „[...] jenes Stehenbleiben-*Wollen* vor dem Thatsächlichen, dem *factum brutum*, jener Fatalismus der ‚petits faits‘ (ce petit fatalisme, wie ich ihn nenne), worin die französische Wissenschaft jetzt eine Art moralischen Vorrangs vor der deutschen sucht, jenes Verzichtleisten auf

Alles ist. Andererseits wird der Mangel an historischem Sinn zum einen dann kritisiert, wenn es um eine Genealogie der Moral geht<sup>322</sup> und zum anderen dann, wenn er dazu führt, dass das Sein festgestellt wird.<sup>323</sup>

Einige dieser genannten Elemente führt Nietzsche auch in den Abschnitten 223 und 224 aus.<sup>324</sup> Wie bereits angemerkt wurde, ist in JGB 224 von einem „Wir“ die Rede, von dem sich Nietzsche nicht gänzlich distanzieren lässt. Dieses wird bezeichnet als „wir Europäer“, „wir Menschen des ‚historischen Sinns‘“, „wir modernen Menschen, wir Halbbarbaren“. Der Abschnitt beginnt mit einer Bestimmung des historischen Sinns als Fähigkeit, „die Rangordnung von Werthschätzungen schnell zu errathen, nach welcher ein

---

Interpretation überhaupt (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum *Wesen* alles Interpretirens gehört) – das drückt, in's Grosse gerechnet, ebensogut Ascetismus der Tugend aus, wie irgend eine Verneinung der Sinnlichkeit (es ist im Grunde nur ein *modus* dieser Verneinung).“

322 Siehe GM I 2; KSA 5, 258: „Alle Achtung also vor den guten Geistern, die in diesen Historikern der Moral walten mögen! Aber gewiss ist leider, dass ihnen der *historische Geist* selber abgeht, dass sie gerade von allen guten Geistern der Historie selbst in Stich gelassen worden sind! Sie denken allesammt, wie es nun einmal alter Philosophen-Brauch ist, *wesentlich* unhistorisch; daran ist kein Zweifel.“ Und NL 1885, 35[5]; KSA 12, 510: „Moral ist die Lehre von der Rangordnung der Menschen, und folglich auch von der Bedeutsamkeit ihrer Handlungen und Werke *für* diese Rangordnung: also die Lehre von den menschlichen Werthschätzungen in Betreff alles Menschlichen. Die meisten Moral-Philosophen stellen nur die *gegenwärtige* herrschende Rangordnung dar; Mangel an *historischem* Sinne einerseits, andererseits sie werden selber von der Moral beherrscht, welche das Gegenwärtige als das Ewig-Gültige lehrt.“

323 In GD Vernunft 1; KSA 6, 74f. wird beispielsweise gerade der Mangel an historischem Sinn als „Idiosynkrasie bei den Philosophen“ beschrieben. Dies hat zur Folge, dass die Philosophen glauben „einer Sache eine *Ehre* anzuthun, wenn sie dieselbe enthistorisieren, *sub specie aeterni*, – wenn sie aus ihr eine Mumie machen.“

324 Zwar kommt der „historische Sinn“ in JGB 223 nicht vor, wohl aber der „historische Geist“, welcher der Sache nach zu Abschnitt 224 gehört. Es fällt auf, dass die beiden Abschnitte 223 und 224, die sich im ersten Teil des siebten Hauptstücks finden, umrahmt werden von mehreren Abschnitten, die das Thema der „uninteressirten Handlung“ (JGB 220), des „uneigennützigten Menschen“ (JGB 221) und des Mitleids (JGB 222 sowie 225) behandeln.

Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch gelebt hat“ und als der „divinatorische Instinkt“ für die Beziehungen dieser Werthschätzungen. Der historische Sinn, den erst das 19. Jahrhundert als sechsten Sinn kenne, wird der Halbbarbarei der modernen Menschen zugeschrieben, die ihre Ursache in der „demokratischen Vermengung der Stände und Rassen“ hat. Die „moderne Seele“ ist somit ein Art Sammelbecken für die „Vergangenheit von jeder Form und Lebensweise“. Diese chaotische Art des modernen Menschen hat aber auch einen gewissen Vorteil:

Durch unsre Halbbarbarei in Leib und Begierde haben wir geheime Zugänge überallhin, wie sie ein vornehmes Zeitalter nie besessen hat, vor Allem die Zugänge zum Labyrinth der unvollendeten Culturen und zu jeder Halbbarbarei, die nur jemals auf Erden dagewesen ist; und insofern der beträchtlichste Theil der menschlichen Cultur bisher eben Halbbarbarei war, bedeutet „historischer Sinn“ beinahe den Sinn und Instinkt für Alles, den Geschmack und die Zunge für Alles: womit er sich sofort als ein *unvornehmer* Sinn ausweist.<sup>325</sup>

Dieser unvornehme Sinn der modernen Seele mit seinem unbestimmten Geschmack wird in der Folge dem Geschmack einer vornehmen Kultur gegenübergestellt, der sich vor allem durch ein „bestimmte[s] Ja und Nein“, einen „leicht bereit[ten] Ekel“, eine „zögernde Zurückhaltung in Bezug auf alles Fremdartige“ und die „Scheu vor dem Ungeschmack der lebhaften Neugierde“ auszeichnet. Das entscheidende Merkmal einer vornehmen Kultur scheint es zu sein, dass sie aufgrund ihrer Selbstgenügsamkeit einen Widerwillen hat, sich nicht auf das Fremde und Andere einzulassen:

[...] alles dies stellt und stimmt sie ungünstig selbst gegen die besten Dinge der Welt, welche nicht ihr Eigenthum sind oder ihre Beute werden *könnten*, – und kein Sinn ist solchen Menschen unverständlicher, als gerade der historische Sinn und seine unterwürfige Plebejer-Neugierde.<sup>326</sup>

In dieser Gegenüberstellung einer vornehmen Kultur mit dem „Ungeschmack“ des historischen Sinnes des modernen Menschen geht es vor allem um den Zugang und die Erkenntnis der „unvollendeten Kulturen“. Im weite-

---

325 JGB 224; KSA 5, 158.

326 Ibid., 158 f.

ren Verlauf des Abschnitts geht Nietzsche dann auf die Frage ein, welchen Zugang der unvornehme historische Sinn zu den vollendeten Kulturen hat.

Gestehen wir es uns schliesslich zu: was uns Menschen des „historischen Sinns“ am schwersten zu fassen, zu fühlen, nachzuschmecken, nachzulieben ist, was uns im Grunde voreingenommen und fast feindlich findet, das ist gerade das Vollkommene und Letzthin-Reife in jeder Cultur und Kunst, das eigentlich Vornehme an Werken und Menschen, ihr Augenblick glatten Meeres und halkyonischer Selbstgenugsamkeit, das Goldene und Kalte, welches alle Dinge zeigen, die sich vollendet haben.<sup>327</sup>

Während also die historische Erkenntnis einer „Rangordnung von Werthschätzungen“ bei unvollendeten Kulturen ein Privileg des modernen Menschen ist, so bleibt ihm gerade der Zugang zur Vornehmheit von Kulturen, Menschen und Werken verschlossen. Nietzsche mutmasst:

Vielleicht steht unsre grosse Tugend des historischen Sinns in einem nothwendigen Gegensatz zum *guten* Geschmack, mindestens zum allerbesten Geschmacke, und wir vermögen gerade die kleinen kurzen und höchsten Glücksfälle und Verklärungen des menschlichen Lebens, wie sie hier und da einmal aufglänzen, nur schlecht, nur zögernd, nur mit Zwang in uns nachzubilden: [...] <sup>328</sup>

Es bedarf also des „guten Geschmacks“, der dem historischen Sinn womöglich entgegengesetzt ist, um „das Vollkommene und Letzthin-Reife“ schmecken zu können. Es scheint naheliegend, anzunehmen, dass gerade in dieser Hinsicht – d. h. der historische Sinn als Gegensatz des guten Geschmacks – der moderne Mensch als im Widerspruch zum Gentleman empfunden wird. Dies wird schliesslich im Abschnitt durch den Begriff des Masses ergänzt:

Das *Maass* ist uns fremd, gestehen wir es uns; unser Kitzel ist gerade der Kitzel des Unendlichen, Ungemessenen.<sup>329</sup>

Doch nach Nietzsche gehört das Mass zu den „Glücksfällen und Verklärungen des menschlichen Lebens“. Es sind ...

---

<sup>327</sup> JGB 224; KSA 5, 159.

<sup>328</sup> Ibid.

<sup>329</sup> JGB 224; KSA 5, 160.

jene Augenblicke und Wunder, wo eine grosse Kraft freiwillig vor dem Maasslosen und Unbegrenzten stehen blieb –, wo ein Überfluss von feiner Lust in der plötzlichen Bändigung und Versteinerung, im Feststehen und Sich-Fest-Stellen auf einem noch zitternden Boden genossen wurde.<sup>330</sup>

Da der moderne Mensch, der „eine Art Chaos ist“, zwar selbstlos, aber nicht selbstgenügsam ist, er sich nicht zu mässigen versteht und masslos ist, vermag er nicht das Mass und die Selbstbeherrschung, die einer vornehmen Kultur eigen ist, nachzuschmecken. In gewisser Weise erscheint der „historische Sinn“ und seine „unterwürfige Plebejer Neugierde“ als eine masslose Schamlosigkeit in Bezug auf die Erkenntnis historischer Grösse, die ihr gerade durch diese Eigenschaft versagt bleiben wird. In mehreren Nachlasstexten findet man Nietzsches Bedenken gegenüber einer ehrfurchtslosen Haltung der „Menschen des ‚historischen Sinns‘“ hinsichtlich der Erkenntnis vergangener, vornehmer Kulturen, Menschen und Werke:

Die Historiker wollen heute zu viel und sündigen allesammt wider den guten Geschmack: sie drängen sich ein in die Seelen von Menschen, zu deren Rang und in deren Gesellschaft sie nicht gehören. [...] Ich schätze es höher, wenn einer auch als Historiker zu erkennen giebt, wo für seinen Fuss der Boden zu heiss oder zu heilig ist; ein Historiker aber, der zur rechten Zeit „die Schuhe auszieht“ oder die Schuhe *anzieht* und davongeht, ist heutzutage, im Zeitalter der unschuldigen Unverschämtheit, ein seltener Vogel. Die deutschen Gelehrten, bei denen der „historische Sinn“ erfunden worden ist, – jetzt üben sich die Franzosen auf ihn ein – verrathen sammt und sonders, dass sie aus keiner herrschenden Kaste stammen: sie sind, als Erkennende, zudringlich und ermangeln der feineren Scham.<sup>331</sup>

Wie wir bereits gesehen haben, attestiert Nietzsche dem „Plebejer-Ehrgeiz“ eine Zudringlichkeit, insbesondere dem Menschen des historischen Sinns. Auch die Unverschämtheit der psychologischen Erkenntnis wird dem Historiker vorgeworfen:

Zuletzt wehren wir uns noch gegen die Menschenkenntniss solcher Sainte-Beuve's und Renan's, gegen diese Art Seelen-Aushorchung und -Ansnüffelung, wie sie von diesen unmännlichen Genüsslingen des Geistes ohne Rückgrat gehandhabt

---

330 Ibid.

331 NL 1885, 37[13]; KSA 11, 588.

wird: es scheint uns gegen die Scham zu gehen, wenn sie mit neugierigen Fingern an den Geheimnissen von Menschen oder Zeiten herumtasten, welche höher, strenger, tiefer waren und in jedem Betracht vornehmer als sie selber: so dass sie nicht so leicht ihre Thüren irgend welchen herumschweifenden Halbweibern aufgethan hätten. Aber dieses neunzehnte Jahrhundert, welches alle feineren Instinkte der Rangordnung eingebüsst hat, weiss nicht mehr den ungewünschten Eindringlingen und Thore-Erbrechern auf die Finger zu schlagen; ja es ist stolz auf seinen „historischen Sinn“, vermöge dessen es dem schwitzenden Plebejer erlaubt wird, vorausgesetzt, dass er mit gelehrten Folter-Werkzeugen und Fragebogen kommt, sich auch in die Gesellschaft von höchster Unnahbarkeit einzudrängen, unter die Heiligen des Gewissens so gut als unter die ewig verhüllten Herrschenden des Geistes. Unter dem historischen Sinn und Wissen liegt mehr Sceptis verborgen als man zunächst sieht: eine beleidigende Sceptis gegen die Rangverschiedenheit von Mensch und Mensch gewendet, und derselbe unverschämte Anspruch auf „Gleichheit“ wird sogar in Hinsicht auf die Todten ausgedehnt, welchen sich die bezahlten Diener der öffentlichen Meinung jetzt gegen jeden Lebenden herausnehmen.<sup>332</sup>

Es fällt auf, dass in Nietzsches Ausführungen zum historischen Sinn des modernen Menschen mehrere Merkmale wiederkehren, die den wissenschaftlichen und objektiven Menschen sowie das Mitgefühl mit dem Leiden betrafen. Der moderne Mensch ist kein „ganzer“ Mensch, sondern „eine Art Chaos“, das fast alles in sich nachzubilden vermag sowie selbstlos und unbestimmt ist. Sein historischer Erkenntnisdrang ist masslos und zudringlich und ermangelt der feineren Scham. Sein Ungeschmack steht dem Geschmack der Ehrfurcht entgegen und sein demokratischer Instinkt dehnt den unverschämten „Anspruch auf ‚Gleichheit‘“, womit die Rangordnung und Grösse von Kulturen, Menschen und Werken verkannt wird, auf die Vergangenheit aus.

Während Nietzsche in Abschnitt 224 den historischen Sinn mittels einer historischen Betrachtung auf die „demokratische Vermengung der Stände und Rassen“ zurückführt, so führt er die Historie in Abschnitt 223 auf eine bestimmte Not des Menschen zurück:

Der europäische Mischmensch – ein leidlich hässlicher Plebejer, Alles in Allem – braucht schlechterdings ein Kostüm: er hat die Historie nöthig als die Vorrathskam-

---

332 NL 1885, 35[43]; KSA 11, 529.

mer der Kostüme. Freilich bemerkt er dabei, dass ihm keines recht auf den Leib passt, – er wechselt und wechselt. Man sehe sich das neunzehnte Jahrhundert auf diese schnellen Vorlieben und Wechsel der Stil-Maskeraden an; auch auf die Augenblicke der Verzweiflung darüber, dass uns „nichts steht“ –.<sup>333</sup>

Dem modernen Menschen mangelt es sowohl an einem eigenen wie auch an einem einheitlichen und bestimmten Stil. Zugleich vermag er nicht auf einen Stil zu verzichten, da er dessen aufgrund seiner Hässlichkeit bedarf. Der Anblick des europäischen Menschen wäre ohne Verkleidung, Putz und Kostüm verächtlich und würde Ekel erregen. Allerdings: auch in der aus der Not betriebenen Historie findet er keinen passenden Stil. Die Versuche des „europäischen Mischmenschen“ sich in einem Stil zu finden, berühren deshalb doppelt peinlich: zum einen, weil der Stil als ein Verbergen der eigenen Hässlichkeit erscheint und zum anderen, weil der übernommene, fremde Stil, der diese Hässlichkeit verbergen soll, nicht passt. Nietzsche schreibt auch von einer Verzweiflung, die wiederum Anlass zu neuerlichen historischen Studien gibt:

Aber der „Geist“, insbesondere der „historische Geist“, ersieht sich auch noch an dieser Verzweiflung seinen Vortheil: immer wieder wird ein neues Stück Vorzeit und Ausland versucht, umgelegt, abgelegt, eingepackt, vor allem *studirt*: – wir sind das erste studirte Zeitalter in puncto der „Kostüme“, ich meine der Moralen, Glaubensartikel, Kunstgeschmäcker und Religionen, vorbereitet wie noch keine Zeit es war, zum Karneval grossen Stils, zum geistigsten Fasching-Gelächter und Übermuth, zur transscendentalen Höhe des höchsten Blödsinns und der aristophanischen Welt-Verspottung.<sup>334</sup>

Nietzsche wendet an dieser Stelle seinen Blick auf das Kommende, auf das, worauf der historische Geist vorbereitet, nämlich zum „Karneval grossen Stils“. Der Mensch verliert darin schliesslich den Ernst für sich und gelangt zu einer „aristophanischen Welt-Verspottung“. Man kann in diesen beiden

---

333 JGB 223; KSA 5, 157. Siehe auch NL 1884, 31[10]; KSA 11, 362: „der hässlichste Mensch, welcher sich dekoriren muss (*historischer Sinn*) und immer ein neues Gewand sucht: er will seinen Anblick erträglich machen und geht endlich in die Einsamkeit, um nicht gesehen zu werden – *er schämt sich*.“

334 JGB 223; KSA 5, 157.

Punkten eine Wiederaufnahme eines Themas der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* sehen. Dort hat Nietzsche auf die Gefahr des ironischen und zynischen Bewusstseins als Folge eines ungehemmten historischen Sinns hingewiesen. Dennoch: wie bereits in JGB 224 scheint Nietzsche auch darin dem historischen Geist noch etwas abgewinnen zu können und endet den Abschnitt 223 mit einem etwas dem historischen Sinn gegenüber wohlwollenderen Ausblick:

Vielleicht, dass wir hier gerade das Reich unsrer *Erfindung* noch entdecken, jenes Reich, wo auch wir noch original sein können, etwa als Parodisten der Weltgeschichte und Hanswürste Gottes, – vielleicht dass, wenn auch Nichts von heute sonst Zukunft hat, doch gerade unser *Lachen* noch Zukunft hat!<sup>335</sup>

Es fällt auf, dass damit, wie bereits bei den Ausführungen zur Wissenschaftlichkeit, Objektivität und zum Mitgefühl, auch der Mensch des historischen Sinns sich durch Selbstlosigkeit im Sinne eines Mangels an Person auszeichnet. Wenn Nietzsche am Ende von Abschnitt JGB 223 eine Originalität in Aussicht stellt, die im parodierenden und selbstbewussten Spiel des Menschen mit seinen Kostümen besteht, so zeigt dies, dass sich Nietzsche noch einem Übergangszeitalter zurechnet.

Der Ausdruck „Mangel an Person“ wirft nun die Frage auf, wie der Begriff „Person“ näher zu bestimmen ist. Dabei könnte man vielleicht zunächst annehmen, dass sich der Begriff der Person mit Individualität und Authentizität umschreiben lässt und damit ein „wahres Ich“ bezeichnet, das auf verschiedenste Weise verfehlt werden kann. Allerdings lässt sich Nietzsches Kritik eines Mangels an Person nicht in eine Forderung nach einem authentischen Selbst übersetzen. Dies deshalb nicht, weil Nietzsche gerade die Annahme eines individuellen Selbst, das festgelegt wäre, in Frage stellt und damit die Gegenüberstellung von dem, was einer ist und dem, was einer scheint, aufhebt. Die Unterscheidung von Schein und Sein auf der Ebene der Person geht nicht in einem sozialen Rollenspiel auf, demgegenüber sich das individuelle Selbst zu behaupten hätte. Allerdings verbindet sich die Frage nach Nietzsches Konzeption der Person und Persönlichkeit in *Jenseits von*

---

335 JGB 223; KSA 5, 157.



*Gut und Böse* mit dem Thema der Maske, das in dieser Schrift, wie unter anderem Colli bemerkt, verstärkt in den Vordergrund rückt.

Der Instinkt der Distanz – vielleicht liegt hier die Wurzel des Vornehmen: in der Trennung, der Entgegensetzung zu allem ringsumher, durchs Denken und durch die Tat, im Willen, sich draussen, fern und abgesondert zu halten. Dies scheint das unterirdische *pathos* zu sein, das allen Gestalten des vornehmen Geschmacks zugrunde liegt. [...] Und die Distanzierung durch die Tat führt dazu, dass man sich vor den anderen verbirgt: so kann nichts die Absonderung stören. Daher der Nachdruck, der in *Jenseits von Gut und Böse* auf dem Thema der Maske liegt.<sup>336</sup>

In *Jenseits von Gut und Böse* erscheint die Maske als Paradigma der Scham, als eine Dynamik von Zeigen und Verbergen. Röllin hat in seiner Aufarbeitung der Werkgenese von *Jenseits von Gut und Böse* deutlich gemacht, dass noch bisFrühling 1886 zehn Hauptstücke vorgesehen waren.<sup>337</sup> Das zusätzliche Hauptstück trug den Titel „Masken“ und bildete das neunte Hauptstück.<sup>338</sup> Das „Masken“-Hauptstück umfasste ursprünglich 26 Abschnitte und hatte die Nummerierungen 259–284. Die Auflösung dieses Hauptstücks muss zwischen April und Anfang Juni stattgefunden haben, auch wenn sich weder der genaue Zeitpunkt noch Nietzsches Beweggründe dafür eindeutig ausmachen lassen.<sup>339</sup> Bemerkenswert ist dabei, dass Nietzsche sechzehn

---

<sup>336</sup> Colli (1993), 106. Zum Thema der Maske in Nietzsches Philosophie siehe Fürstenthal (1940), Kaufmann (1982), Vattimo (1994), Vivarelli (1998), Wellner (2005), Müller (2013).

<sup>337</sup> Röllin (2013).

<sup>338</sup> Das Druckmanuskript enthielt die folgenden zehn Hauptstücke (noch ohne Vorrede und Nachgesang): Von den Vorurtheilen der Philosophen. Der freie Geist. Das religiöse Genie. Das Weib an sich. Zur Naturgeschichte der Moral. Wir Gelehrten. Unsere Tugenden. Völker und Vaterländer. Masken. Was ist vornehm?

<sup>339</sup> Röllin (2013), 55 stellt zwei Vermutungen an: „Nietzsches Beweggründe zur Neu- und Umgestaltung der Werkstruktur von *Jenseits von Gut und Böse* lassen sich aus dem Manuskriptbefund nicht erhellen: Aus dem Manuskript ist nur zu erschliessen, *wie* Nietzsche in der Werkkomposition Änderungen vornahm, nicht aber *warum*. Da er die Abschnitte grösstenteils in „Was ist vornehm?“ unterbrachte, liegt zwar die Vermutung nahe, dass ihm die beiden Hauptstücke „Masken“ und „Was ist vornehm?“ vom Inhalt her zu ähnlich waren; vielleicht war ihm aber auch daran gelegen, die bereits vorhandenen Analogien von *Jenseits von Gut und Böse* zu *Menschliches, Allzumenschliches* um eine

Abschnitte in das Hauptstück „Was ist vornehm?“ aufnahm und lediglich sechs Abschnitte auf andere Hauptstücke verteilte.<sup>340</sup> Man kann also mit einigem Recht mutmassen, dass Nietzsche die Abschnitte des geplanten Masken-Hauptstücks als thematisch verwandt mit der Frage nach der Vornehmheit im neunten Hauptstück erachtete. Damit stellt sich dann die naheliegende Frage, inwiefern die Maske und das Maskenspiel, die Nietzsche für seine Auffassung der Person heranzieht und die im Kontext der Vornehmheit steht, als ein Gegenentwurf zum „europäischen Mischmensch“, der sich kostümiert und verkleidet, aufgefasst werden kann.

Der Begriff der Person hat im Verlaufe der Geschichte eine bemerkenswerte Wandlung erfahren. Während das lateinische *persona*, wie auch das griechische *prosopon*, ursprünglich für die Schauspielermaske und das maskierte Gesicht stand, bezeichnet es bei den Römern sowohl in der Alltagssprache als auch bei Cicero einerseits eine bestimmte Rolle, die jemand spielt und andererseits jemanden, der sich verstellt oder täuscht. Mit dem Christentum und der Aufklärung erhält der Begriff der Person allmählich die heutige Bedeutung von Persönlichkeit und Individualität.<sup>341</sup> So hält auch Müller in Bezug auf die semantische Entwicklung des *persona*-Begriffs fest:

Historisch bewegt sich der Begriff der *persona* ebenso vom Akzidentiellen auf das Substanzielle zu, wie von Vielheit auf Einheit und vom Betrügerisch-Täuschenden zum Verbindlichen persönlicher Integrität – die blosse Maske avanciert zum moralischen und epistemischen Gegenspieler des wahren Selbst.<sup>342</sup>

Nietzsche geht es, so Müller, darum, den in der Moderne hochgehaltenen und gut geglaubten Unterschied zwischen Rolle und Person, zwischen Maske und eigentlichem Selbst aufzubrechen und in einen neuen Personenbegriff

---

weitere Analogie zu ergänzen, da nunmehr beide Werke jeweils *neun* Hauptstücke zählen.“

<sup>340</sup> Die Verteilung auf die jeweiligen Hauptstücke sieht wie folgt aus: II: 27, 28, 40; V: 193; VIII: 246, 247; IX: 269, 270, 277–283, 288–292, 295, 296. Vier Abschnitte des ursprünglichen Maskenhauptstücks wurden für *Jenseits von Gut und Böse* nicht verwendet. Siehe NL 1886; KSA 12 4[2], 4[4], 4[5].

<sup>341</sup> Für das Folgende siehe Benne / Müller (2014).

<sup>342</sup> Müller (2013), 243.

überzuführen. Zentrale Elemente dieses neuen Personenbegriffs sind die Distanz und die Freiheit des Geistes, die beide jede Festlegung, sei es durch die Zudringlichkeit anderer oder durch Selbsterkenntnis, entziehen. Nietzsches kritische Feststellung eines „Mangels an Person“ einerseits und einer „Macht der Persönlichkeit“ werden damit in eine Dynamik von Scham und Ehrfurcht verlegt. Die Maske ist bei Nietzsche der Name für die Nichtfestlegung des Selbst, zugleich aber auch für die Realisierung dessen, dass sich das authentische Selbst, wenn man so sagen kann, gerade jenseits der Gegenüberstellung von Sein und Schein bewegt.<sup>343</sup> Die Maske ist damit nicht das Verbergende, also das Verbergen des eigentlichen So-Seins, sondern gerade der Ausdruck dafür, dass es ein solches authentisches Selbst nicht gibt. Die Maske bezeichnet damit auch eine Absage an den Imperativ der Selbsterkenntnis und eine Befreiung von der Festlegung auf und Identifikation mit sozialen Rollen.

### II.3 Erkenntnis zwischen Scham und Schamlosigkeit

Es wird nun aufgezeigt, wie sich Nietzsches eigenes Denken – oder zumindest das „Wir“, dem sich der Autor zuzählt – in die Spannung von Scham und Schamlosigkeit einordnen lässt. Bereits mehrfach wurde hervorgehoben, dass sich Nietzsche selbst den freien Geistern zuordnet und deshalb weder mit den neuen und kommenden Philosophen noch mit den Dogmatikern und den modernen Freigeistern verwechselt werden sollte. Die ersten beiden

---

<sup>343</sup> JGB 40; KSA 5, 57f.: „Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss. Sollte nicht erst der *Gegensatz* die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einherginge? [...] Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständigen falschen, nämlich *flachen* Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt.“ Und JGB 270; KSA 5, 226: „Es giebt freie freche Geister, welche verbergen und verleugnen möchten, dass sie zerbrochene stolze unheilbare Herzen sind; und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen. – Woraus sich ergibt, dass es zur feineren Menschlichkeit gehört, Ehrfurcht ‚vor der Maske‘ zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben.“

Abschnitte von *Jenseits von Gut und Böse* heben dies hervor und formulieren zugleich die entscheidende Frage und die damit einhergehende Aufgabe.

Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen schlimmen fragwürdigen Fragen! Das ist bereits eine lange Geschichte, – und doch scheint es, dass sie kaum eben angefangen hat? Was Wunder, wenn wir endlich einmal misstrauisch werden, die Geduld verlieren, uns ungeduldig umdrehn? Dass *wir* von dieser Sphinx auch unsererseits das Fragen lernen? *Wer* ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? *Was* in uns will eigentlich „zur Wahrheit“? – In der That, wir machten lange Halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens, – bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehen blieben. Wir fragten nach dem *Werthe* dieses Willens. Gesetzt, wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber* Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit?<sup>344</sup>

Nietzsche situiert sich gleich zu Beginn innerhalb einer „langen Geschichte“ im Ringen um die Wahrhaftigkeit und sieht sich als erster vor die Frage nach dem Werte der Wahrheit gestellt. Im zweiten Abschnitt führt Nietzsche den bisher nicht zur Disposition gestellten Wert des Wahren und Wahrhaftigen auf den Grundglauben der Metaphysiker als ein „Glaube an die Gegensätze der Werthe“ zurück. Und darin anschliessend äussert er einige Vermutungen, die erst durch das Wagnis neuer Philosophen bestätigt werden könnten:

Bei allem Werthe, der dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbstlosen zukommen mag: es wäre möglich, dass dem Scheine, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Werth zugeschrieben werden müsste. Es wäre sogar noch möglich, dass *was* den Werth jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht sogar wesensgleich zu sein. Vielleicht! – Aber wer ist Willens, sich um solche gefährliche Vielleichts zu kümmern! Man muss dazu schon die Ankunft einer neuen Gattung von Philosophen abwarten, solcher, die irgend welchen anderen umgekehrten Geschmack und Hang haben als die bisherigen, –

Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande. – Und allen Ernstes gesprochen: ich sehe solche neue Philosophen heraufkommen.<sup>345</sup>

Das Thema der Wertgegensätze und der Frage nach der Wahrheit behandelt Nietzsche auch in weiteren Abschnitten. Bezeichnenderweise beginnt auch das zweite Hauptstück „der freie Geist“ damit, den Willen zur Wahrheit an seinen vermeintlichen Gegensatz zu binden:

O sancta simplicitas! In welcher seltsamen Vereinfachung und Fälschung lebt der Mensch! Man kann sich nicht zu Ende wundern, wenn man sich erst einmal die Augen für die Wunder eingesetzt hat! Wie haben wir Alles um uns hell und frei und leicht und einfach gemacht! wie wussten wir unsern Sinnen einen Freipass für alles Oberflächliche, unserm Denken eine göttliche Begierde nach muthwilligen Sprüngen und Fehlschlüssen zu geben! [...] Und erst auf diesem nunmehr festen und granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren! Nicht als sein Gegensatz, sondern – als seine Verfeinerung!<sup>346</sup>

Und in Abschnitt 34 heisst es:

Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt.<sup>347</sup>

Nietzsche stellt damit den Glauben an den Wert der Wahrheit und den Willen zur Wahrheit auf den Boden der Moral. Es ist auffallend, dass eine Mehrzahl der Textstellen zur Tugend im Kontext von Philosophie, Erkenntnis und Wahrheit stehen. Dabei kritisiert Nietzsche die Tugenden und Tugendhaftigkeit der Philosophen. Diese Kritik verweist auf den Zusammenhang von Moral und Erkenntnis und auf Nietzsches Verdacht, „dass alle Philosophen unter der Verführung der Moral gebaut haben“, dass sich also die Moral als die „eigentliche Circe der Philosophen“ erweist. Zugleich steht der Philosoph in einer gewissen Opposition zu den Tugenden des „gemeinen Mannes“, die

---

<sup>345</sup> JGB 2; KSA 5, 16 f.

<sup>346</sup> JGB 24; KSA 5, 41.

<sup>347</sup> JGB 34; KSA 5, 53.

an ihm „vielleicht [...] Laster und Schwächen bedeuten [würden]“.<sup>348</sup> Die Tugenden des Philosophen, der ein Recht auf Philosophie hat – „das Wort im grossen Sinne genommen“ –, müssen „einzeln erworben, gepflegt, fortgeerbt, einverleibt worden sein“.<sup>349</sup> Zuletzt steht der Philosoph auch in einem Widerspruch zu seiner eigenen Zeit und ihrer Tugenden. Als Unzeitgemässe finden die Philosophen ihre Aufgabe darin, „das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein“, indem „sie gerade den *Tugenden der Zeit* das Messer vivisektorisches auf die Brust“ setzen und aufdecken, „wie viel Heuchelei, Bequemlichkeit, Sichgehen-lassen und Sich-fallen lassen, wie viel Lüge unter dem bestgeehrten Typus ihrer zeitgenössischen Moralität versteckt, wie viel Tugend *überlebt*“ ist.<sup>350</sup> Der Philosoph wird hier als ein „*nothwendiger Mensch des Morgens und Übermorgens*“ bezeichnet und wird damit gleich charakterisiert wie das „Wir“ in JGB 214.

Es ist wichtig festzuhalten, dass sich ein Denker gegenüber der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit verschieden verhalten kann und dass gerade darin ein wesentlicher Unterschied zwischen den Dogmatikern, Nietzsches freien Geistern und dem vornehmen Philosophen besteht. Während die „Philosophen“ dem „Problem der Wahrhaftigkeit“ gegenüber nicht redlich genug sind, sondern einen „tugendhaften Lärm“<sup>351</sup> machen, sobald an dieses Problem gerührt wird oder eine „tugendhafte Begeisterung und Tölpelei“ zeigen, wenn es um die Abschaffung der scheinbaren und falschen Welt geht,<sup>352</sup> so will sich der freie Geist gerade hüten, dass er aufgrund seiner Wahrhaftigkeit zum moralischen Unthier und Opfer seiner Tugend wird:

---

<sup>348</sup> JGB 30; KSA 5, 48.

<sup>349</sup> JGB 213; KSA 5, 148.

<sup>350</sup> JGB 212; KSA 5, 145.

<sup>351</sup> JGB 5; KSA 5, 18.

<sup>352</sup> JGB 34; KSA 5, 53. Weiter als diese tugendhaften Philosophen gehen „puritanische Fanatiker des Gewissens“, wenn es um das „Problem ‚von der wirklichen und der scheinbaren Welt‘“ geht. Zwar mag hier ein „Wille zur Wahrheit, irgend ein ausschweifender und abentheuernder Muth, ein Metaphysiker-Ehrgeiz des verlorne Postens dabei betheiligt sein“, doch ist dies, so tapfer sich die Tugend des Mutes auch gebärdet, „Nihilismus und Anzeichen einer verzweifelnden sterbensmüden Seele“.

Unsre Redlichkeit, wir freien Geister, – sorgen wir dafür, dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde!<sup>353</sup>

Gerade dass die Redlichkeit als ein moralisches Phänomen durchschaut wird, mahnt ihn daran, eine Distanz zu ihr zu wahren. Bemerkenswerterweise ist es im vorletzten Abschnitt Nietzsche selbst, oder zumindest das literarische Ich, das versucht ist, dem Gott Dionysos „nach Menschenbrauch schöne feierliche Prunk- und Tugendnamen beizulegen“ und „viel Rühmens von seinem Forscher- und Entdecker-Muthe, von seiner gewagten Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und Liebe zur Weisheit zu machen [...]“<sup>354</sup> Doch der dionysische Philosoph weist dies zurück und erwidert:

„Behalte dies [...] für dich und deines Gleichen und wer sonst es nöthig hat! Ich – habe keinen Grund, meine Blösse zu decken!“<sup>355</sup>

Der Unterschied zwischen den dogmatischen Philosophen und dem freien Geist besteht darin, dass der Wille zur Wahrheit des ersten sich nicht als moralisches Phänomen bewusst wird und im Glauben an die Wertgegensätze von wahr und falsch verharrt. Demgegenüber hinterfragt der freie Geist zwar den Wert der Wahrhaftigkeit als ein mögliches moralisches Vorurteil, bleibt aber gerade in diesem Fragen stecken. Im Folgenden soll gezeigt werden, was genau diese Verstrickung von Moral und Erkenntnis für Nietzsches Denken bedeutet und was dies für unser Thema der Scham heisst. Dies soll hauptsächlich anhand des siebten Hauptstücks „unsere Tugenden“ ausgearbeitet werden, wobei es nottut, zunächst kurz auf die Struktur dieses Hauptstücks einzugehen.

---

<sup>353</sup> JGB 227; KSA 5, 163.

<sup>354</sup> JGB 295; KSA 5, 238.

<sup>355</sup> JGB 295; KSA 5, 238.

### II.3.1 Zur Struktur des VII. Hauptstücks

Wie bereits im ersten Kapitel zu Nietzsches sogenannter Tugendethik gezeigt wurde, liegt ein Schwerpunkt des siebten Hauptstücks auf den Tugenden.<sup>356</sup> Zugleich stellen sich aber bereits auf Grund des Titels „unsere Tugenden“ zwei Fragen. Zum einen wird im ganzen Hauptstück nicht eindeutig klar, wer denn die mit der ersten Person Plural, von deren Tugenden das Hauptstück handeln soll, gemeint ist. Zum anderen wiederholt der erste Abschnitt des Hauptstücks den Titel in Frageform: „Unsere Tugenden?“, womit die Tugenden zugleich bezweifelt werden. Der Titel bedarf also sowohl in Bezug auf das „unsere“ als auch in Bezug auf den Begriff „Tugenden“ einer Erläuterung. Hinsichtlich des Begriffs „Tugenden“ lässt sich sagen, dass Nietzsche damit einerseits eine mögliche Verwirrung des Lesers vorwegnimmt. Insofern dieser nämlich in den vorangehenden Hauptstücken die nicht ganz unberechtigte Meinung gebildet hat, der Autor oder das „Wir“ hätte sich von der Moral verabschiedet und bewege sich jenseits von Gut und Böse. Der Leser müsste sich folglich verwundert fragen, wie es denn sein kann, dass der Autor von eigenen Tugenden schreibt. Andererseits, so die zweite mögliche Erklärung, verweist die Frage auf eine allgemeine Charakteristik der Tugenden, nämlich die, dass man sich deren Besitzes nie ganz sicher sein kann.

Um die zweite Frage zu klären, wer mit der ersten Person Plural gemeint und angesprochen wird, so muss zunächst festgehalten werden, dass in diesem Hauptstück auf zwei verschiedene „Wir“ Bezug genommen wird, das heisst, dass sich der Autor zu zwei verschiedenen „Wir“ zählt. Dies wird dadurch deutlich, dass das siebte Hauptstück aus drei Teilen besteht. Ein erster Teil umfasst die Abschnitte 214 bis 225 und handelt von den Tugenden mittels der Gegenüberstellung verschiedener „Gruppen“ und Typen. Ein zweiter Teil beginnt mit Abschnitt 226, der einzige Abschnitt mit einer Art Überschrift „Wir Immoralisten“, und endet mit Abschnitt 230. Diese fünf Abschnitte bilden eine gewisse Einheit zum Thema der Erkenntnis jenseits

---

<sup>356</sup> Der Ausdruck Tugenden und Wortformen kommen in diesem Hauptstück insgesamt 25 Mal vor. Sommer (2016), 606 schreibt zum VII. Hauptstück: „In der Mehrzahl der Abschnitte dieses Hauptstücks taucht weder das Wort „Tugend“ auf, noch ist zu erkennen, dass es in der Sache um „Tugend“ ginge.“ Diese Feststellung scheint unzutreffend.



von Gut und Böse. Der dritte Teil beginnt mit einem einleitenden Abschnitt 231 an den sich dann, unterbrochen durch JGB 237 „Sieben Weibs-Sprüchlein“, acht Abschnitte zum Thema der Frau anschliessen.<sup>357</sup>

Im ersten Teil (JGB 214 bis JGB 225) bezieht sich Nietzsche eher auf ein „Wir“, worunter auch die modernen Menschen zu verstehen sind, im Vergleich zu einem „Früher“. Im zweiten Teil (JGB 226 bis JGB 230) steht spezifischer das „Wir“ als Immoralisten und die Gruppe der freien Geister im Zentrum.<sup>358</sup> Man kann also vielleicht sagen, dass die mit der ersten Person Plural im Titel des siebten Hauptstücks angesprochene Gemeinschaft nicht eindeutig bestimmt wird. Auf diese Janusköpfigkeit des „Wir“ weist bereits der erste Abschnitt des Hauptstücks hin, wenn das „Wir“ einerseits näher beschrieben wird als „Wir Europäer von Übermorgen, wir Erstlinge des zwanzigsten Jahrhunderts“ und andererseits als „wir letzten Europäer mit gutem Gewissen“. Das „Wir“ wird hier also an eine Schwelle und Zeitenwende gesetzt, indem es einerseits – rückwärtsgewandt – das ist, was zuletzt ist und andererseits zugleich – vorwärtsgewandt – das erste eines Übermorgens und Zukünftigen.<sup>359</sup> Es ist auffallend, dass sich Nietzsche mit dem „Wir“ im ersten Teil zugleich auch die Tugenden seiner Zeit selbst zuschreibt. Dies trifft, wie wir oben gesehen haben, auf den historischen Sinn zu, aber ebenso

---

<sup>357</sup> JGB 231; KSA 5, 170 stellt eine Art Vorbemerkung dar, insofern Nietzsche dort schreibt: „Auf diese reichliche Artigkeit hin, wie ich sie eben gegen mich selbst begangen habe, wird es mir vielleicht eher schon gestattet sein, über das ‚Weib an sich‘ einige Wahrheiten herauszusagen: [...]“ Dies tut Nietzsche dann auch in den restlichen Abschnitten des siebten Hauptstücks.

<sup>358</sup> Ab dem dritten Teil, beginnend mit JGB 231 und vielleicht mit Ausnahme des letzten Abschnitts des siebten Hauptstücks JGB 239, scheint das „Ich“ des Autors in den Vordergrund zu treten.

<sup>359</sup> Diese Formulierungen verweisen auf den Untertitel von *Jenseits von Gut und Böse* „Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft“. Das Wort „Übermorgen“ und die alternative Schreibweise kommt in Nietzsches Werken 13 Mal vor, davon allein 7 (mit Ausnahme von JGB 262 als substantiviertes Adverb „das Übermorgen“) in der Zeit von 1886, nämlich in den neuen Vorreden zu MA I, II sowie zu FW und JGB. In den Vorreden ist „Morgen und Übermorgen“ eine stehende Wendung und dient in JGB 212 zur Charakterisierung der Philosophen. In JGB 214 schreibt Nietzsche von „uns“ als „Europäer von Übermorgen“ und in JGB 240 heisst es von den Deutschen: „sie sind von Vorgestern und Übermorgen, – sie haben noch kein Heute.“

auf das Mitleid. Erst ab dem zweiten Teil, das heisst ab JGB 226 scheint Nietzsches Text von der Gemeinschaft der freien Geister zu handeln. Es sind vier Elemente, die darauf hinweisen, dass mit JGB 226 ein zweiter Teil beginnt. Erstens endet der Abschnitt 225 mit einem Gedankenstrich und deutet damit, wie auch JGB 231, einen Übergang an. Es sind dies im ganzen Hauptstück die einzigen beiden Abschnitte, die mit einem Gedankenstrich enden.<sup>360</sup> Zweitens trägt der Abschnitt 226, wie bereits erwähnt, als einziger einen Titel: „Wir Immoralisten!“. Drittens wird nicht nur mit dem Titel erneut ein „Wir“ hervorgehoben, sondern auch durch den ersten Satz, der die erste Person Plural durch eine Sperrung betont:

*Wir Immoralisten!* – Diese Welt, die *uns* angeht, in der *wir* zu fürchten und zu lieben haben, diese beinahe unsichtbare unhörbare Welt feinen Befehlens, feinen Gehorchens, eine Welt des „Beinahe“ in jedem Betrachte, häklich, verfänglich, spitzig, zärtlich: ja, sie ist gut vertheidigt gegen plumpe Zuschauer und vertrauliche Neugierde!<sup>361</sup>

Als vierter und letzter Punkt kann darauf hingewiesen werden, dass erst in JGB 227 das „Wir“ explizit als „wir freien Geister“<sup>362</sup> bezeichnet wird und damit wohl den Immoralisten in JGB 226 zuzurechnen ist.

Damit ist noch zu zeigen, dass die Abschnitte 226 bis und mit 230 eine Einheit bilden. Ein Indiz dafür ist, dass ein Aspekt oder das Thema eines Abschnitts durch den darauffolgenden aufgegriffen wird. In JGB 227 und 228 ist es das Thema der Langeweile. Am Ende des Abschnitts 227 wird die

---

<sup>360</sup> Der Eindruck eines gewissen Abschlusses durch JGB 225; KSA 5, 161 wird verstärkt durch die letzten Zeilen des Abschnitts: „Und *unser* Mitleid – begreift ihr’s nicht, wem unser *umgekehrtes* Mitleid gilt, wenn es sich gegen euer Mitleid wehrt, als gegen die schlimmste aller Verzärtelungen und Schwächen? – Mitleid also *gegen* Mitleid! – Aber, nochmals gesagt, es giebt höhere Probleme als alle Lust- und Leid- und Mitleid-Probleme; und jede Philosophie, die nur darauf hinausläuft, ist eine Naivetät. –“

<sup>361</sup> JGB 226; KSA 5, 162.

<sup>362</sup> Auch im zweiten Hauptstück, das überschrieben ist mit „der freie Geist“ und nicht, wie man vielleicht erwarten würde, mit „wir freien Geister“. Das „Wir“ wird erst im letzten Abschnitt des Hauptstücks als „wir freien Geister“ bezeichnet und darin sowohl von den „libres-penseurs“, „liberi pensatori“, „Freidenker“ abgrenzt als auch von den „freie[n], *sehr* freie[n] Geister“, den „Philosophen der Zukunft“.

Frage gestellt: „Ist das Leben nicht hundert Mal zu kurz, sich in ihm – zu langweilen?“. Die Beantwortung der Frage wird dann bewusst offen gelassen und der abgebrochene Satz am Schluss: „Man müsste schon an’s ewige Leben glauben, um...“ ist wohl als ein Anreiz zu verstehen, dass das Fragen gerade spannend werden dürfte. Der Abschnitt 228 führt den abgebrochenen Gedanken dann zwar nicht fort, doch greift er das Thema der Langeweile auf, indem Nietzsche seine „Entdeckung“ mitteilt, „dass ‚die Tugend‘ durch nichts mehr [...] beeinträchtigt worden ist, als durch diese *Langweiligkeit* ihrer Fürsprecher [...]“.<sup>363</sup> In vergleichbarer Weise greift der Abschnitt 230 einen Aspekt des vorangehenden Abschnitts auf und hebt dies mit dem ersten, einleitenden Satz hervor:

Vielleicht versteht man nicht ohne Weiteres, was ich hier von einem „Grundwillen des Geistes“ gesagt habe: man gestatte mir eine Erläuterung.<sup>364</sup>

Am Ende von Abschnitt 229 hat Nietzsche jedes „Tief- und Gründlich-Nehmen“ als ein „Wehe-thun-wollen am Grundwillen des Geistes“ bezeichnet, an einem Grundwillen, den er in JGB 230 also erläutern möchte.

Diese Anmerkungen sollten deutlich gemacht haben, dass einerseits das „Wir“, dem sich Nietzsche zurechnet, sich auf einer Schwelle und in einem Übergang befindet und dass andererseits das siebte Hauptstück aus drei Teilen besteht, wobei der mittlere Teil von den freien Geistern, der Erkenntnis jenseits von Gut und Böse handelt.

### II.3.2 Immoralismus und die Tugend der Redlichkeit: JGB 226–230

In Abschnitt 226, dem ersten des zweiten Teils des siebten Hauptstücks, rechnet sich Nietzsche zwar den Immoralisten zu, doch sind diese Immoralisten, anders als der Leser erwartet, ebenfalls noch „Menschen der Pflicht“, die in „ein strenges Garn und Hemd von Pflichten eingesponnen“ sind. Anders also als es aus der Sicht der Moral erscheinen mag, gehorchen auch

---

<sup>363</sup> JGB 228; KSA 5, 163.

<sup>364</sup> JGB 230; KSA 5, 167.

die Immoralisten noch einem „du sollst!“.<sup>365</sup> Man kann vielleicht sagen, dass dieser Immoralismus im darauffolgenden Abschnitt 227 dann in Bezug auf die Tugend der Redlichkeit als ein philosophischer Immoralismus betrachtet wird, das heisst, dass dort das Verhältnis von Erkenntnis und Moral in den Blick kommt.<sup>366</sup> In gleicher Weise wie JGB 226 von den Immoralisten handelt, die, obschon sie Menschen der Pflicht sind, der Pflichtlosigkeit verdächtigt werden, handelt JGB 227 von den freien Geistern, die, obschon die Redlichkeit ihre Tugend ist, der „Teufelei“ verdächtigt werden: „Man wird sagen: ‚ihre ‚Redlichkeit‘ – das ist ihre Teufelei, und gar nichts mehr!‘“<sup>367</sup> Wir werden nun genauer sehen müssen, was es mit der Redlichkeit auf sich hat.

Der Abschnitt 227 beginnt damit, die Redlichkeit als die eigentliche und letzte Tugend der freien Geister hervorzuheben:

Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister – nun, wir wollen mit aller Bosheit und Liebe an ihr arbeiten und nicht müde werden, uns in *unsrer* Tugend, die allein uns übrig blieb, zu „vervollkommen“: mag ihr Glanz einmal wie ein vergoldetes blaues spöttisches Abendlicht über dieser alternden Cultur und ihrem dumpfen Ernste liegen bleiben!<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> Siehe M Vorrede 4; KSA 3, 16: „Aber es ist kein Zweifel, auch zu uns noch redet ein ‚du sollst‘, auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns, – und dies ist die letzte Moral, die sich auch uns noch hörbar macht, die auch wir noch zu *leben* wissen, hier, wenn irgend worin, sind auch wir noch *Menschen des Gewissens*: dass wir nämlich nicht wieder zurückwollen in Das, was uns als überlebt und morsch gilt, in irgend etwas ‚Unglaubwürdiges‘, heisse es nun Gott, Tugend, Wahrheit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe; [...] – allein als Menschen *dieses* Gewissens fühlen wir uns noch verwandt mit der deutschen Rechtschaffenheit und Frömmigkeit von Jahrtausenden, wenn auch als deren fragwürdigste und letzte Abkömmlinge, wir Immoralisten, wir Gottlosen von heute [...]“ Siehe auch FW 344; KSA 3, 574.

<sup>366</sup> Sommer (2016), 632 verweist auf eine Stelle in Guyau’s *Esquisse* (1885), 126f., wo es heisst: „On a assez longtemps accusé le doute d’immoralité, mais on pourrait soutenir aussi l’immoralité de la foi dogmatique.“

<sup>367</sup> JGB 227; KSA 5, 162.

<sup>368</sup> Ibid.

Die von Nietzsche gewählte Formulierung in diesem Abschnitt hat zu verschiedenen Interpretationen bezüglich der Redlichkeit als Tugend der freien Geister geführt.<sup>369</sup> Es wurde zu Recht hervorhoben, dass die Wendung „gesetzt, dass“ einen Vorbehalt benennt.<sup>370</sup> Allerdings bezieht sich dieser Vorbehalt, nicht darauf, dass die Redlichkeit die Tugend der freien Geister ist, sondern darauf, dass sie diejenige Tugend ist, von der die freien Geister nicht loskönnen. Anders gesagt: hypothetisch ist allein die nähere Charakterisierung der Redlichkeit als diejenige Tugend, der sich die freien Geister noch verpflichtet fühlen. Darauf deutet zum einen hin, dass es eben diejenige Tugend ist, die „allein uns übrig blieb“, und das heisst, dass sich die freien Geister von den anderen Tugenden losgemacht haben. Das Loskönnen sollte hier in dem Sinne verstanden werden, dass man Herr über die Tugenden geworden ist, dass man sie also ein- und aushängen kann. Genau dies scheint Nietzsche in Bezug auf die Redlichkeit der freien Geister in Frage zu stellen. Es könnte also sein, dass die Redlichkeit diejenige Tugend ist, über die die freien Geister nicht Herr zu werden vermögen. Zum anderen wird diese Interpretation dadurch gestärkt, dass eine Arbeit und Vervollkommnung in dieser Tugend gefordert wird. Was Nietzsche damit sagen will, ist Folgendes: Sollte es tatsächlich so sein, dass wir freien Geister nicht von der Redlichkeit loskommen, so wollen wir uns dann also in ihr wenigstens vervollkommen. Der Trost findet sich dann in dem Wunsch, dass „ihr Glanz einmal wie ein vergoldetes blaues spöttisches Abendlicht über dieser alternden Cultur liegen bleibe“.<sup>371</sup> Der Abschnitt fährt mit der Befürchtung fort, dass trotz der Vervollkommnungsarbeit es sein könnte, dass die Redlichkeit „müde wird und seufzt und die Glieder streckt“. So mahnt Nietzsche, hart zu bleiben und fährt dann fort:

---

369 Zur Interpretation von JGB 227 siehe van Tongeren (1989), 116–121; Brusotti (1997), 673–675; Lampert (2001), 221–223; Zibis (2007), 134–147; Acampora / Ansell-Pearson (2011), 159 f.; Brusotti (2013), 273–275.

370 Siehe van Tongeren (2014), 155 ff.

371 Siehe NL 1885/1886, I [144]; KSA 12, 44: „*Die letzte Tugend*. Eine Moral für Moralisten“ und NL 1885/86, I [45]; KSA 12, 44: „– *diese letzte Tugend*, unsere Tugend heisst: Redlichkeit. In allen übrigen Stücken sind wir nur die Erben und vielleicht die Verschwender von Tugenden, die nicht von uns gesammelt und gehäuft werden“

[...] schicken wir ihr zu Hülfe, was wir nur an Teufelei in uns haben – unsern Ekel am Plumpen und Ungefährnen, unser „nitimur in vetitum“, unsern Abenteuerermuth, unsre gewitzte und verwöhnte Neugierde, unsern feinsten verkapptesten geistigsten Willen zur Macht und Welt-Überwindung, der begehrlisch um alle Reiche der Zukunft schweift und schwärmt, – kommen wir unserm „Gotte“ mit allen unsern „Teufeln“ zu Hülfe!<sup>372</sup>

Damit die Redlichkeit nicht zu einem „angenehmen Laster“ verkommt und sich gehen lässt, soll sie Unterstützung erhalten und gereizt werden. Als eine erste Teufelei könnte man das Aufdecken und Untergraben der moralischen Vorurteile sehen, aufgrund derer bisher philosophiert worden ist:

Die gesammte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. [...] Die Gewalt der moralischen Vorurtheile ist tief in die geistigste Welt gedrungen – und, wie es sich von selbst versteht, schädigend, hemmend, blendend, verdrehend.<sup>373</sup>

Der freie Geist wird sich demnach seiner Illusionen und „Wünschbarkeiten“, seiner Begrenzungen bewusst werden müssen. In JGB 39 kritisiert Nietzsche jene „lieblichen ‚Idealisten‘“, welche eine Lehre für wahr halten, „weil sie glücklich macht, oder tugendhaft macht“ und die für „das Gute, Wahre, Schöne schwärmen“. Bisher, so der Vorwurf, hätten die meisten Philosophen innerhalb einer „Horizont-Linie der Wünschbarkeit“ philosophiert.<sup>374</sup> Die „Circe der Moral“ scheint demnach zu Vorurteilen und Irrtümern verführt und gewisse „Wahrheiten“ unter einen speziellen Schutz gestellt zu haben. Aus diesem Grunde hat der Erkennende mit „unbewussten Widerständen im

---

<sup>372</sup> JGB 227; KSA 5, 162 f.

<sup>373</sup> JGB 23; KSA 5, 38.

<sup>374</sup> FW 373; KSA 5, 625. In JGB 39; KSA 5, 56 heisst es, dass die Idealisten „in ihrem Teiche alle Arten von bunten plumpen und gutmüthigen Wünschbarkeiten durcheinander schwimmen lassen.“ In diesen Kontext gehört auch JGB 64; KSA 5, 85: „Die Erkenntnis um ihrer selbst willen‘ – das ist der letzte Fallstrick, den die Moral legt: damit verwickelt man sich noch einmal völlig in sie.“ Die Moral leitet die Erkenntnis aufgrund von irgendwelchen Wünschbarkeiten nicht nur auf Abwege, sondern verführt die Erkenntnis auch dazu, sich selber zu genügen. Damit wird gerade verhindert, dass sich die Redlichkeit selbst als ein moralisches Phänomen bewusst wird und damit die „Selbstüberwindung der Moral“ einleitet.

Herzen [...] zu kämpfen“ und bedarf einer „feinere[n] Immoralität“.<sup>375</sup> Nietzsche sieht darin allerdings nicht nur eine Hemmung, sondern auch einen eigentümlichen Reiz der Erkenntnis. In der Sentenz 65 aus dem vierten Hauptstück, die auch auf das in JGB 227 zitierte „nitimur in vetitum“ bezogen werden kann, heisst es:

Der Reiz der Erkenntnis wäre gering, wenn nicht auf dem Wege zu ihr so viel Scham zu überwinden wäre.<sup>376</sup>

Damit ist zum einen gesagt, dass die Erkenntnis gewisser Dinge durch die Scham behindert wurde, gerade aber diese verhüllende, verbergende Scham zur Erkenntnis reizt. Diese Psychologie deckt sich mit der des „nitimur in vetitum“.<sup>377</sup> Zur Redlichkeit gehört demnach eine Überwindung der Scham und eine Schamlosigkeit, die einen zusätzlichen Reiz für den Erkennenden bedeutet.<sup>378</sup>

---

<sup>375</sup> Siehe JGB 23; KSA 5, 38: „Die gesammte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurteilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. [...] Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat ‚das Herz‘ gegen sich: schon eine Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit der ‚guten‘ und der ‚schlimmen‘ Triebe, macht, als feinere Immoralität, einem noch kräftigen und herzhaften Gewissen Noth und Überdruß, – noch mehr eine Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen.“

<sup>376</sup> JGB 65; KSA 5, 85. In den Aufzeichnungen NL 1884/85, 32[8]; KSA 11, 401–404 bringt Nietzsche eine Variante von JGB 65, nämlich NL 1884/85 32[8] 36, mit der Nummer 15 unter dem Stichwort „Scham überwinden“ zusammen. Die beiden Nummern 36 und 15 in NL 1884/85 32[8]; KSA 11, 402f. lauten: „– wie wenig reizte die Erkenntnis, wenn nicht auf dem Wege zu ihr so viel Scham zu überwinden wäre –“ und: „– die Allzuschamhaften, die man noch zu dem zwingen und nothzüchtigen muss, was sie am liebsten möchten.“

<sup>377</sup> Das Zitat steht in einem erotischen Kontext und kann in Bezug auf Nietzsches metaphorische Darstellung der Wahrheit als Frau gelesen werden.

<sup>378</sup> In NL 1888, 15[52]; KSA 13, 442 hält Nietzsche fest: „alles, was auf Ehrfurcht sich gründet, bedarf, um bekämpft zu werden, seitens der Angreifenden eine gewisse verwegene, rücksichtslose, selbst schamlose Gesinnung... Erwägt man nun, dass die Menschheit seit Jahrtausenden nur Irrthümer als Wahrheiten geheiligt hat, dass sie selbst jede Kritik derselben als Zeichen der schlechten Gesinnung brandmarkte, so muss man mit Bedauern

Dieser „feinere Immoralismus“ zeigt sich wohl nirgends deutlicher als in Nietzsches sogenanntem Naturalismus. Der Ausdruck „Naturalismus“ als Bezeichnung für Nietzsches Philosophie bedarf einiger Bemerkungen. In der Nietzscheforschung scheint es kaum umstritten, dass Nietzsche in der einen oder anderen Form eine naturalistische Position vertreten hat.<sup>379</sup> Dies scheint insbesondere auf einen weiten Begriff des Naturalismus zuzutreffen, der hauptsächlich als eine anti-metaphysische, anti-idealistische und anti-mechanistische Position verstanden wird. Was eine nähere Bestimmung von Nietzsches Naturalismus problematisiert, ist, dass er sich von sogenannten Naturalisten eher abgrenzt. In *Jenseits von Gut und Böse* heisst es in Abschnitt 12:

Man muss aber noch weiter gehn und auch dem „atomistischen Bedürfnisse“, das immer noch ein gefährliches Nachleben führt, auf Gebieten, wo es Niemand ahnt, gleich jenem berühmteren „metaphysischen Bedürfnisse“ – den Krieg erklären, einen schonungslosen Krieg auf’s Messer: – man muss zunächst auch jener anderen und verhängnisvolleren Atomistik den Garaus machen, welche das Christenthum am besten und längsten gelehrt hat, der *Seelen-Atomistik*. Mit diesem Wort sei es erlaubt, jenen Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Untheilbares, als eine Monade, als ein Atomon nimmt: *diesen* Glauben soll man aus der Wissenschaft hinausschaffen! Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nöthig, „die Seele“ selbst dabei los zu werden und auf eine der ältesten und ehrwürdigsten Hypothesen Verzicht zu leisten: wie es dem Ungeschick der Naturalisten zu begegnen pflegt, welche, kaum dass sie an „die Seele“ rühren, sie auch verlieren.<sup>380</sup>

---

sich eingestehen, dass eine gute Anzahl *Immoralitäten* nöthig war, um die Initiative zum Angriff, will sagen zur *Vernunft* zu geben...“

<sup>379</sup> Insbesondere im angelsächsischen Raum ist Nietzsches Naturalismus Gegenstand anhaltender Forschungsdebatten. Siehe dazu Schacht (2001), 161 ff.: „In Nietzschean eyes, it is importantly true that human life transcends animality; but it is a mistake to construe the crux of this transcendence in terms of any sort of spirituality, rationality or individuality other than those which may be understood in terms of the internalization and development of what I am calling ‚forms of life‘. All such phenomena, to that extent that they represent real human possibilities and attainments, have their origins in developments of a sociocultural nature. [...] Forms of human life, as I am speaking of them, thus are to be at once (in Nietzsche’s phrase) ‚translated back into nature‘ and naturalistically understood, and also read *back out of it again*, as emergent phenomena.“. Vgl. Clark (1991), Richardson (2004), Acampora (2006), Leiter (2002), Emden (2014), Cox (2015).

<sup>380</sup> JGB 12; KSA 5, 27.



Und in JGB 21, wo Nietzsche das „Verlangen nach ‚Freiheit des Willens‘“ als ein Verlangen bezeichnet, „*causa sui* zu sein“, heisst es:

Man soll nicht „Ursache“ und „Wirkung“ fehlerhaft *verdinglichen*, wie es die Naturforscher thun (und wer gleich ihnen heute im Denken naturalisirt –) gemäss der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie „wirkt“; man soll sich der „Ursache“, der „Wirkung“ eben nur als reiner *Begriffe* bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, *nicht* der Erklärung.<sup>381</sup>

Es fällt auf, dass Nietzsche in den beiden Textstellen die Ausdrücke „naturalisirt“ und „Naturalisten“ in enger Verbindung mit einer mechanistischen und materialistischen Naturforschung versteht. Damit einhergehend verwendet Nietzsche den Ausdruck „Naturalismus“ scheinbar nur in einem Kontext in Bezug auf seine eigene Philosophie und zwar dort, wo er von einem „Naturalismus in der Moral“ spricht.<sup>382</sup> In einem Nachlasstext heisst es:

(61) *moralistischer Naturalismus*: Rückführung des scheinbar emancipirten, übernatürlichen Moralwerthes auf seine „Natur“: d. h. auf die *natürliche Immoralität*, auf die natürliche „Nützlichkeit“ usw.

Ich darf die Tendenz dieser Betrachtungen als *moral<istischen> Nat<uralismus>* bezeichnen: meine Aufgabe ist, die scheinbar emancipirten und *naturlos* gewordenen Moralwerthe in ihre Natur zurückzuübersetzen – d. h. in ihre natürliche „*Immoralität*“<sup>383</sup>

<sup>381</sup> JGB 21; KSA 5, 35 f.

<sup>382</sup> Siehe GD Moral 4; KSA 6, 85: „– Ich bringe ein Princip in Formel. Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede *gesunde* Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht, – irgend ein Gebot des Lebens wird mit einem bestimmten Kanon von ‚Soll‘ und ‚Soll nicht‘ erfüllt, irgend eine Hemmung und Feindseligkeit auf dem Wege des Lebens wird damit bei Seite geschafft. Die *widernatürliche* Moral, das heisst fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade *gegen* die Instinkte des Lebens, – sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche *Verurtheilung* dieser Instinkte.“ Siehe auch: NL 1888, 16[73]; KSA 13, 509 und NL 1888, 15[5]; KSA 13, 403.

<sup>383</sup> NL 1887, 9[86]; KSA 12, 380. Siehe auch NL 1887, 9[8]; KSA 12, 342: „An Stelle der *moralischen Werthe* lauter *naturalistische* Werthe. Vernatürlichung der Moral.“

Es fällt auf, dass die gewählte Formulierung auf eine gewisse Zurückhaltung oder einen Vorbehalt hinweist, insofern von einer gewissen „Tendenz“ die Rede ist. Wenn Nietzsche in der zitierten Textstelle davon spricht, die „scheinbar emancipirten und naturlos gewordenen Moralwerthe in ihre Natur zurückzuübersetzen“, so deckt sich dies mit einer Textstelle in JGB 230, wo Nietzsche schreibt:

Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden; [...] – das mag eine seltsame und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine *Aufgabe* – wer wollte das leugnen!<sup>384</sup>

Die Tendenz eines „moralistischen Naturalismus“ in Nietzsches Philosophie lässt sich deshalb zunächst einmal als eine Gegenposition zu moralischen und theologischen Auslegungen des menschlichen Seins deuten. Zugleich wird damit die Berufung auf eine metaphysische, „übernatürliche“, transzendente Entität zurückgewiesen. Etwas anders gesagt: Die Entgöttlichung der Welt und des Menschen geht mit der Aufgabe der Vernatürlichung einher.<sup>385</sup> Man täte vielleicht gut daran, Nietzsches sogenannten Naturalismus vornehmlich als eine provisorische Methode der Moralkritik zu verstehen, deren Ziel letztlich in der Öffnung hin auf neue Möglichkeiten „anthropologischer

---

<sup>384</sup> JGB 230; KSA 5, 169. Die Ausdrücke „zurückübersetzen“ und „Grundtext“ sind offensichtlich philologische Metaphern. In Abschnitt 22 weist sich Nietzsche selbst als einen „alten Philologen“ aus, „der von der Bosheit nicht lassen kann, auf schlechte Interpretations-Künste den Finger zu legen“.

<sup>385</sup> FW 109; KSA 3, 468 f.: „Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu *vernatürlichen!*“ Der Ausdruck „Vernatürlichung“ erscheint nur sechs Mal im Nachlass. Am aussagekräftigsten ist der Nachlasstext NL 1881, 11[211]; KSA 9, 525: „Meine Aufgabe: die Entmenschung der Natur und dann die *Vernatürlichung* des Menschen, nachdem er den reinen Begriff ‚Natur‘ gewonnen hat.“ Siehe auch NL 1881, 11[228]; KSA 9, 529; NL 1887, 9[8]; KSA 12, 342; NL 1887, 10[53]; KSA 12, 482; NL 1888, 12[1]; KSA 13, 198.

Bestimmungen“ besteht.<sup>386</sup> Diese Aufgabe, den Menschen in die Natur zurückzuübersetzen, ihn zu vernatürlichen, geht, so kann gezeigt werden, mit einer Überwindung von Schamschranken einher.<sup>387</sup> In GM II 7 werden der „müde pessimistische Blick, das Misstrauen zum Räthsel des Lebens“ und „das eisige Nein des Ekels am Leben“ als Sumpfpflanzen bezeichnet, die erst in einem Sumpf gedeihen können. Mit diesem Sumpf meint Nietzsche ...

[...] die krankhafte Verzärtlichung und Vermoralisierung, vermöge deren das Getier „Mensch“ sich schliesslich aller seiner Instinkte schämen lernt.<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> So auch Bertino (2011), 37: „Nietzsche verbindet mit der Vernatürlichung des Menschen keine Theorie, sondern einen Gegenglauben, durch den er die traditionellen Anthropomorphismen ihrerseits als Glauben entlarven will. Positive Argumente für eine realistische, nicht-anthropomorphe Weltbeschreibung bringt Nietzsche nicht.“ Und *ibid.*, 41: „Die Aufgabe der ‚Entmenschung der Natur‘ und der ‚Vernatürlichung des Menschen‘ hat für Nietzsche regulativen und methodischen Charakter. [...] Dabei dürfen beide Seiten nicht getrennt werden, sie machen für Nietzsche *eine* Aufgabe aus. [...] Danach bedeutet ‚Entmenschung der Natur‘, alles Menschliche, Anthropomorphe aus der Natur herausziehen [...] und ‚Vernatürlichung des Menschen‘, den Menschen zu dieser freigelegten Natur in ein ebenfalls freies und in *diesem* Sinn natürliches Verhältnis zu setzen, in ein Verhältnis, in dem er sich unvoreingenommen durch eine bestimmte Moral und Metaphysik unter seinen natürlichen Bedingungen und nach seinen natürlichen Bedürfnissen mit der Natur auseinandersetzt.“ Siehe auch Janaway (2007), 34.

<sup>387</sup> Siehe auch FW 59; KSA 3, 422: „*Wir Künstler!* – Wenn wir ein Weib lieben, so haben wir leicht einen Hass auf die Natur, aller der widerlichen Natürlichkeiten gedenkend, denen jedes Weib ausgesetzt ist; [...] Da macht man die Ohren zu gegen alle Physiologie und decretirt für sich insgeheim ‚ich will davon, dass der Mensch noch etwas Anderes ist, ausser *Seele und Form*, Nichts hören!‘ ‚Der Mensch unter der Haut‘ ist allen Liebenden ein Greuel und Ungedanke, eine Gottes- und Liebeslästerung. – Nun, so wie jetzt noch der Liebende empfindet, in Hinsicht der Natur und Natürlichkeit, so empfand ehemals jeder Verehrer Gottes und seiner ‚heiligen Allmacht‘: bei Allem, was von der Natur gesagt wurde, durch Astronomen, Geologen, Physiologen, Aerzte, sah er einen Eingriff in seinen köstlichsten Besitz und folglich einen Angriff, – und noch dazu eine Schamlosigkeit des Angreifenden!“ Siehe Fürstenthal (1940), 53.

<sup>388</sup> GM II 7; KSA 5, 302. Gebhard (1982), 177 erkennt darin ein allgemeines Merkmal von Nietzsches Genealogie: „Die in den Schriften *Zur Genealogie der Moral* entwickelte Theorie versucht den Abbau jener Instinktschranken zu propagieren, die im Begriff der

Diese Bewegung versucht Nietzsche nun gewissermassen umzukehren: Der Denker soll die Scham verlernen, welche die Instinkte und Triebe des Getiers „Mensch“ verneinen möchte und ihm einredet: „du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!“<sup>389</sup> Wir werden nun sehen müssen, wie dies genau zu verstehen ist. Die Vernatürlichung des Menschen in moralkritischer Absicht vollzieht sich bei Nietzsche häufig historisierend. Darauf weist bereits der Titel des fünften Hauptstücks, „zur Naturgeschichte der Moral“ von *Jenseits von Gut und Böse* hin.<sup>390</sup> Zu dieser historisierenden Moralkritik gehört das Aufspüren der Herkunft der menschlichen Wertempfindungen, der „pudenda origo“. Die für diese Aufgabe einer Vernatürlichung in moralkritischer Absicht erforderliche Schamüberwindung wird ebenfalls historisch eingebettet. So heisst es in einem Nachlasstext:

*In Summa*: es giebt Anzeichen dafür, dass der Europäer des 19. Jahrhunderts sich weniger seiner Instinkte schämt; er hat einen guten Schritt dazu gemacht, sich einmal seine unbedingte Natürlichkeit d.h. seine Unmoralität einzugestehn, *ohne Erbitterung*: im Gegentheil, stark genug dazu, diesen Anblick allein noch auszuhalten.<sup>391</sup>

Nietzsche erkennt also eine allgemeine Tendenz des Abbaus von Instinkt-schranken, die den Weg zu einem Aufdecken des schamhaft verborgenen

---

Scham zusammengefasst sind, jene ‚krankhafte Verzärtelung und Vermoralisierung, vermöge deren das Getier ‚Mensch‘ sich schliesslich aller seiner Instinkte schämen lernt.‘“

<sup>389</sup> JGB 230; KSA 5, 169.

<sup>390</sup> Der Ausdruck „Naturgeschichte“ kommt allerdings in *Jenseits von Gut und Böse* nur einmal, nämlich im Titel des fünften Hauptstücks vor. Siehe auch Sommer (2016), 494 „Sicher liegt auch schon eine Provokation darin, nicht einfach von einer Geschichte der Moral, sondern ihrer ‚Naturgeschichte‘ zu reden: Das impliziert ihre Naturalisierung und damit die Naturalisierung ihrer Akteure, also der Menschen: Sie erscheinen als Naturwesen wie andere Tiere auch – freilich als besonders interessante, weil instinktdeviante Tiere. Mit einem ‚Naturalismus‘ als angeblicher philosophischer Lehre N.s hat diese Naturalisierung freilich nichts zu tun [...]; Naturalisierung dient vielmehr als Mittel der Moral-Verunsicherung.“ Siehe Bertino (2011), 104: „Neben einer Naturgeschichte von Pflicht und Recht (M 112), der Moral (JGB, Fünftes Hauptstück), des Gelehrten (N 1885/86, KSA 12, 1 [187]) und des freien Geistes (N 1885/86, KSA 12, 2[40] u. a.) entwirft Nietzsche auch noch die des ‚höheren Menschen‘ (N 1885/86, KSA 12 2[41] u. a.)“

<sup>391</sup> NL 1887, 10[53]; KSA 12, 483.

Ursprungs der Moral und der moralischen Empfindungen freimachen könnte. Bereits 1876 mutmasst Nietzsche, dass die Kultur, ebenso wie der Mensch, „ein pudendum zum Geburtsschooss“<sup>392</sup> hat und in einer Umarbeitung des ersten Aphorismus von MA I „Chemie der Begriffe und Empfindungen“ heisst es:

Die Historie der Begriffe und der Begriffs-Verwandlung unter der Tyrannei der Werthgefühle – versteht ihr das? Wer hat Lust und Muth genug, solchen Untersuchungen zu folgen? [...] Jetzt, wo es vielleicht zur Höhe der *erreichten* Vermenschlichung selbst gehört, dass der Mensch einen Widerstand fühlt gegen die Geschichte seiner Anfänge, dass er kein Auge haben will gegen alle Art pudenda origo: muss man nicht beinahe *unmenschlich* sein, um gerade in der umgekehrten Richtung [...] sehen, suchen, entdecken zu wollen? –<sup>393</sup>

Es scheint allerdings, dass Nietzsche diese Betrachtungen zu seiner Moralkritik in der Zeit von *Jenseits von Gut und Böse* als nicht ausreichend erachtet.

Die Frage nach der Herkunft unserer Werthschätzungen und Gütertafeln fällt ganz und gar nicht mit deren Kritik zusammen, wie so oft geglaubt wird: so gewiss auch die Einsicht in irgend eine pudenda origo für das Gefühl eine Werthverminderung der so entstandenen Sache mit sich bringt und gegen dieselbe eine kritische Stimmung und Haltung vorbereitet.<sup>394</sup>

Dem Aufdecken der beschämenden Herkunft unserer Wertschätzungen gesteht Nietzsche einen begrenzten Wert zu, insofern sich hier der Verdacht zu regen beginnt, ob das, was für wertvoll erachtet wird, aufgrund seiner niedrigeren Herkunft, denn tatsächlich auch diese Wertschätzung verdient habe. Die Moralkritik, verstanden als eine „*Kritik der moralischen Werthe*“, d. h. den „*Werth dieser Werthe* [...] *selbst erst einmal in Frage zu stellen*“, geht als Genealogie darüber hinaus. Gerade darin grenzt sich Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* auch von den englischen Psychologen und ihrem „Hypothesenwesen“ ab:

---

<sup>392</sup> NL 1876, 23[4]; KSA 8, 404.

<sup>393</sup> KSA 14, 120. Nietzsche bearbeitete diesen Aphorismus im Januar 1888.

<sup>394</sup> NL 1885/86, 2[189]; KSA 12, 160.

– Diese englischen Psychologen, denen man bisher auch die einzigen Versuche zu danken hat, es zu einer Entstehungsgeschichte der Moral zu bringen, – sie geben uns mit sich selbst kein kleines Räthsel auf; sie haben sogar, dass ich es gestehe, eben damit, als leibhaftiges Räthsel, etwas Wesentliches vor ihren Büchern voraus – *sie selbst sind interessant!* Diese englischen Psychologen – was wollen sie eigentlich? Man findet sie, sei es nun freiwillig oder unfreiwillig, immer am gleichen Werke, nämlich die partie honteuse unsrer inneren Welt in den Vordergrund zu drängen und gerade dort das eigentlich Wirksame, Leitende, für die Entwicklung Entscheidende zu suchen, wo der intellektuelle Stolz des Menschen es am letzten zu finden wünschte [...] <sup>395</sup>

Die englischen Moralthistoriker sind es, die aus einer persönlichen Eigenheit heraus auf die niedere und für das Wertempfinden beschämende Herkunft der Moral gestossen werden. In der Folge fragt Nietzsche danach, was diese Psychologen immer gerade in diese Richtung treibt und antwortet mit einigen Vermutungen. Letztlich aber, „wenn man wünschen darf, wo man nicht wissen kann“, glaubt Nietzsche lieber daran, dass ...

[...] diese Forscher und Mikroskopiker der Seele im Grunde tapfere, grossmüthige und stolze Thiere seien, welche [...] sich dazu erzogen haben, der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern, *jeder* Wahrheit, sogar der schlichten, herben, hässlichen, widrigen, unchristlichen, unmoralischen Wahrheit... <sup>396</sup>

Nietzsche wünscht sich, dass es ein feiner, unmoralischer Kitzel und Reiz sein möge, der die englischen Psychologen zu ihren Hypothesen über den Ursprung der Moral führt. Es steht für ihn allerdings auch fest, dass diesen „Historikern der Moral“ gerade „der *historische Geist*“ selber abgeht. Die Schamlosigkeit in Bezug auf die Herkunft der moralischen Werturteile und Wertempfindungen ist also nur ein Schritt der Moralkritik und muss durch eine Genealogie erweitert werden, d. h. „eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände [...], aus denen sie [die moralischen Werte; F.H.] gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, [...])“ <sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> GM I 1; KSA 5, 257 f.

<sup>396</sup> GM I 1; KSA 5, 258.

<sup>397</sup> GM Vorrede 6; KSA 5, 253.

Die moralkritische Vernatürlichung beinhaltet noch einen weiteren, für unsere Untersuchung relevanten Aspekt. Wenn in der zuletzt zitierten Stelle aus *Zur Genealogie der Moral* Nietzsche auf die Moral als Maske verweist, so ist diese ebenfalls ein Hinweis auf das Thema der Scham, zumindest insofern die Maske hier als eine Form der Verkleidung verstanden werden kann. In einer Nachlassaufzeichnung von 1884 wird die „Moralität“ als „Putz und Schmuck, als Verkleidung der schämenswerthen Natur“<sup>398</sup> beschrieben und in FW 352 heisst es:

Der nackte Mensch ist im Allgemeinen ein schändlicher Anblick – ich rede von uns Europäern (und nicht einmal von den Europäerinnen!) [...] – es scheint, wir Europäer können jener Maskerade durchaus nicht entbehren, die Kleidung heisst. Sollte aber die Verkleidung der „moralischen Menschen“, ihre Verhüllung unter moralische Formeln und Anstandsbegriffe, das ganze wohlwollende Verstecken unserer Handlungen unter die Begriffe Pflicht, Tugend, Gemeinsinn, Ehrenhaftigkeit, Selbstverleugnung nicht seine ebenso guten Gründe haben? [...] Der Europäer verkleidet sich *in die Moral*, weil er ein krankes, kränkliches, krüppelhaftes Thier geworden ist, das gute Gründe hat, „zahn“ zu sein, weil er beinahe eine Missgeburt, etwas Halbes, Schwaches, Linkisches ist... Nicht die Furchtbarkeit des Raubthiers findet eine moralische Verkleidung nöthig, sondern das Heerdenthier mit seiner tiefen Mittelmässigkeit, Angst und Langweile an sich selbst. *Moral putzt den Europäer auf* – gestehen wir es ein! – in's Vornehmere, Bedeutendere, Ansehnlichere, in's „Göttliche“ –<sup>399</sup>

Es ist also nicht nur der schändliche Ursprung der Moral, der durch die Scham verborgen gehalten wird, sondern es ist auch der nackte, „natürliche“ Mensch, der durch die Moral schamhaft verhüllt und aufgeputzt wird. Zusätzlich enthält die Stelle eine gedankliche Wendung, die in gewisser Weise im Gegensatz zur Tradition der Moralistik steht. Denn, so Nietzsche, ist es nicht die raubtierhafte, wilde und ungezähmte Triebnatur des Menschen, die

<sup>398</sup> NL 1884, 27[42]; KSA 11, 286.

<sup>399</sup> FW 352; KSA 3, 588 f. Siehe auch NL 1880, 4[121]; KSA 9, 131: „Die Moral wollte den menschlichen Handlungen eine Bedeutung geben, einen Putz, einen fremden Reiz, ebenso alle Beziehungen zur Gottheit – ein *intellektueller Trieb* äussert sich so, das Leben soll interessant aufgefasst werden, und ehe man die Wissenschaft hatte, welche gerade alles was zur Nothdurft gehört, im höchsten Maasse interessant machte, glaubte man sich über die Nothdurft erheben zu müssen, um den Menschen interessant zu finden.“

durch die Moral überdeckt wird, sondern der schwache, verkümmerte und kranke Anblick des nackten, natürlichen Menschen, der durch den moralischen Putz verschönert werden soll. In JGB 229 trägt Nietzsche einen ähnlichen Gedanken vor und verbindet ihn dann, wie auch im darauffolgenden Abschnitt, mit der Erkenntnis. Dort heisst es:

Es bleibt in jenen späten Zeitaltern, die auf Menschlichkeit stolz sein dürfen, so viel Furcht, so viel *Aberglaube* der Furcht vor dem „wildem grausamen Thiere“ zurück, über welches Herr geworden zu sein eben den Stolz jener menschlicheren Zeitalter ausmacht, dass selbst handgreifliche Wahrheiten wie auf Verabredung Jahrhunderte lang unausgesprochen bleiben, weil sie den Anschein haben, jenem wilden, endlich abgetödteten Thiere wieder zum Leben zu verhelfen. Ich wage vielleicht etwas, wenn ich eine solche Wahrheit mir entschlüpfen lasse: mögen Andre sie wieder einfangen und ihr so viel „Milch der frommen Denkungsart“ zu trinken geben, bis sie still und vergessen in ihrer alten Ecke liegt.<sup>400</sup>

Die Menschlichkeit und Humanität, auf welche die Menschen als Domestizierung und Zivilisierung der animalischen Seite des Wesens stolz sind, sind der Grund, dass auch „handgreifliche Wahrheiten“ nicht erfasst werden. Anders gesagt: der Stolz des Menschen auf seine Moralität verhindert, dass gewisse Wahrheiten ausgesprochen werden. Wenn Nietzsche in der obigen Textstelle von einem „*Aberglauben* der Furcht vor dem ‚wildem grausamen Thiere‘“ spricht, so lässt sich dies in Rückgriff auf FW 352 so deuten, dass die Furcht vor dem Raubtier im Menschen nicht mehr begründet ist. Sie ist es deshalb nicht, weil der Mensch längst zu einem zahmen, harmlosen Herdentier geworden ist. Nietzsche kündigt zu Beginn des Abschnitts 229 dann an, sich eine solche Wahrheit entschlüpfen zu lassen und wir werden nun sehen müssen, was diese für das Verhältnis von Moral und Erkenntnis bedeutet. Nietzsche fordert, dass man „über die Grausamkeit umlernen und die Augen aufmachen“ soll und hält dann fest:

Fast Alles, was wir „höhere Cultur“ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit* – dies ist mein Satz; jenes „wilde Thier“ ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht.<sup>401</sup>

---

<sup>400</sup> JGB 229; KSA 5, 165.

<sup>401</sup> JGB 229; KSA 5, 166.



Dies scheint die Wahrheit zu sein, die sich Nietzsche entschlüpfen lässt und die der Stolz des Menschen auf seine Menschlichkeit nicht hören will: Die „Würztränke der grossen Circe ‚Grausamkeit‘“ ist die „Ingredienz“ der Erhöhung der menschlichen Kultur. Unter Grausamkeit meint Nietzsche nun nicht nur den Genuss beim Anblick fremden Leidens, sondern ebenso einen „reichlichen, überreichlichen Genuss auch am eignen Leiden, am eignen Sich-leiden machen“. Im letzten, längeren Satz des Abschnitts deutet Nietzsche dann „jene gefährlichen Schauer der *gegen sich selbst* gewendeten Grausamkeit“ als gegen den Hang des Geistes gerichtet:

Zuletzt erwäge man, dass selbst der Erkennende, indem er seinen Geist zwingt, *wider* den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen – nämlich Nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte –, als Künstler und Verklärer der Grausamkeit waltet; schon jedes Tief- und Gründlich-Nehmen ist eine Vergewaltigung, ein Wehe-thun-wollen am Grundwillen des Geistes, welche unablässig zum Scheine und zu den Oberflächen hin will, – schon in jedem Erkennen-Wollen ist ein Tropfen Grausamkeit.<sup>402</sup>

Das Erkennen ist eine Form der Grausamkeit gegen sich selbst, insofern es gegen den Hang des Geistes, den Dingen auf den Grund zu gehen, geht. Der Abschnitt 230 knüpft unmittelbar an diesen Gedanken an und macht dies explizit:

Vielleicht versteht man nicht ohne Weiteres, was ich hier von einem „Grundwillen des Geistes“ gesagt habe: man gestatte mir eine Erläuterung. –<sup>403</sup>

Nietzsche variiert in JGB 230 verschiedene Formen dieses Grundwillens des Geistes – Wille zur Vereinfachung, Wille zur Unwissenheit, Wille, sich täuschen zu lassen und Wille zum Täuschen – dem ein „sublimier Hang des Erkennenden“ als einer „Art Grausamkeit des intellektuellen Gewissens und Geschmacks“ entgegenwirkt. Etwa ab der Mitte des Abschnitts geht Nietzsche auf die Redlichkeit ein, die er nicht als Bezeichnung des grausamen Hangs des Erkennenden gelten lassen möchte.

---

<sup>402</sup> Ibid., 166 f.

<sup>403</sup> JGB 230; KSA 5, 167.

Er [der tapfere Denker; F.H.] wird sagen „es ist etwas Grausames im Hange meines Geistes“: – mögen die Tugendhaften und Liebenswürdigen es ihm auszureden suchen! In der That, es klänge artiger, wenn man uns, statt der Grausamkeit, etwas eine „ausschweifende Redlichkeit“ nachsagte, nachraunte, nachrühmte, – uns freien, *sehr* freien Geistern: – und so klingt vielleicht wirklich einmal unser – Nachruhm!

Der Grund, dass die „freien, *sehr* freien Geister“ sich dagegen verwahren, ihren sublimen Hang als Redlichkeit zu bezeichnen, scheint darin zu liegen, dass sie dadurch versucht werden, sich mit „moralischen Wort-Flittern und -Franzen aufzuputzen“. Die freien Geister haben sich dagegen „in aller Heimlichkeit eines Einsiedler-Gewissens“ überredet, dass „auch unter solcher schmeichlerischen Farbe und Übermalung der schreckliche Grundtext homo natura wieder heraus erkannt werden muss“. Es fällt auf, dass hier die Rede von einem „Grundtext homo natura“, der durch das moralische Vokabular übermalt wurde, im Kontext der Redlichkeit steht. Man kann deshalb vielleicht sagen, dass der Durchgang durch die beiden Abschnitte 229 und 230 zeigt, wie Nietzsche von einer „Naturgeschichte der Moral“ zum freien Geist und zum Problem der Erkenntnis übergeht, die er hier mit Hilfe des Begriffs der Grausamkeit in die Natur zurückübersetzt.<sup>404</sup> Allerdings, dies zeigt das Ende des Abschnitts 230, findet auch diese vernatürlichte Deutung der Liebe zur Wahrheit keine befriedigende Antwort. Denn auch hier erhebt sich von neuem die bereits in JGB 1 gestellte Frage: „Warum überhaupt Erkenntnis?“:

---

<sup>404</sup> Allerdings ist dies wiederum nicht als eine endgültige Bestimmung zu verstehen und zwar aus zwei Gründen. Zum einen hüten sich die freien Geister davor, sich selbst eine Redlichkeit zuzuschreiben, auch wenn, „vielleicht wirklich einmal unser – Nachruhm“ so klingen könnte. Zum anderen wird die Redlichkeit nicht eindeutig und endgültig auf den Trieb der Grausamkeit zurückgeführt. So heisst es in JGB 227; KSA 5, 163: „Man wird sagen: ‚ihre ‚Redlichkeit‘ – das ist ihre Teufelei, und gar nichts mehr!‘ was liegt daran! Und selbst wenn man Recht hätte! Waren nicht alle Götter bisher dergleichen heilig gewordne umgetaufte Teufel? Und was wissen wir zuletzt von uns? Und wie der Geist *heissen* will, der uns führt? (es ist eine Sache der Namen.) Und wie viele Geister wir bergen?“

Jedermann wird uns darnach fragen. Und wir, solchermassen gedrängt, wir, die wir uns hunderte Male selbst schon ebenso gefragt haben, wir fanden und finden keine bessere Antwort....<sup>405</sup>

Die Antwort auf die Frage, „*was* in uns will eigentlich ‚zur Wahrheit‘“ liegt also nicht eindeutig in einer Art Grausamkeit, sondern kann anderes und mehreres sein. Bereits im ersten Abschnitt des siebten Hauptstücks hält Nietzsche in Bezug auf „unsere Tugenden“ fest, dass es nur solche sein werden, „die sich mit unsren heimlichsten und herzlichsten Hängen, mit unsern heissesten Bedürfnissen am besten vertragen lernten“ und dazu scheinen für die „Europäer von Übermorgen“ die „gefährliche Neugierde“, die „Vielfältigkeit und Kunst der Verkleidung“ und eine „mürbe und gleichsam versüßte Grausamkeit in Geist und Sinnen“ zu zählen.<sup>406</sup> Die Frage „warum überhaupt Erkenntnis?“ wird nur teil- und versuchsweise beantwortet. Sie wird teilweise beantwortet, insofern die moralische Tugend der Redlichkeit vorläufig als Hang der Grausamkeit zurückübersetzt wird. Andererseits wird die Frage nicht beantwortet, wenn die Frage nicht auf die Ursache des Willens zur Wahrheit, sondern auf die grundsätzlichere Frage nach dem Wert der Wahrheit abzielt.<sup>407</sup> Eine Nachlassstelle von 1887 trägt einige der bisher behandelten Elemente zusammen und scheint mit einer Antwort auf die Frage zu experimentieren, was den freien Geistern diese Aufgabe aufgibt:

Man soll das Reich der Moralität Schritt für Schritt verkleinern und eingrenzen; man soll die Namen für die eigentlichen hier arbeitenden Instinkte an's Licht ziehen und zu Ehren bringen, nachdem sie die längste Zeit unter heuchlerischen Tugendnamen versteckt wurden; man soll aus Scham vor seiner immer gebieterischer redenden „Redlichkeit“ die Scham verlernen, welche die natürlichen Instinkte verleugnen und weglügen möchte. Es ist ein Maass der Kraft, wie weit man sich der

---

<sup>405</sup> JGB 230; KSA 5, 169f. Auf Basis der Vorstufen und Überarbeitung dieses Abschnitts geht Brusotti (2013), 270 ff. den verschiedenen Antworten nach, die Nietzsche in Betracht gezogen, aber schliesslich wieder verworfen hat.

<sup>406</sup> JGB 214; KSA 5, 151.

<sup>407</sup> Siehe JGB 1; KSA 5, 15: „In der That, wir machten lange Halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens, – bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehen blieben. Wir fragten nach dem *Werthe* dieses Willens. Gesetzt, wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber* Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit?“

Tugend ent schlagen kann; und es wäre eine Höhe zu denken, wo der Begriff „Tugend“ so umempfunden wäre, dass er wie *virtù* klänge, Renaissance-Tugend, moralinfreie Tugend. Aber einstweilen – wie fern sind wir noch von diesem Ideale!<sup>408</sup>

Nietzsche hält darin zunächst drei Forderungen fest, die, so kann man annehmen, aufeinander bezogen werden. Das „Reich der Moralität“ verkleinern bedeutet, die natürlichen Instinkte ans Licht zu bringen und zu benennen, die bisher mit dem Namen einer Tugend geädelt und moralisch verklärt wurden. Allerdings scheint dabei eine Scham im Wege zu stehen, die gerade die Natürlichkeit des Menschen, das heißt seine Triebe und Instinkte weglügen möchte. Die Überwindung dieser Scham wird angetrieben durch die Scham vor der eigenen, „immer gebieterischer redenden ‚Redlichkeit‘“. Der letzte Satz der Textstelle enthält zum einen die Feststellung, dass sich die Kraft daran bemisst, bis zu welchem Grade man sich von der Tugend lossagen kann und zum anderen einen Fingerzeig auf die Möglichkeit einer „moralinfreien Tugend“. Wir sind auf die beiden ersten Forderungen sowie auf die damit einhergehende Schamüberwindung bereits im ersten Kapitel eingegangen. Wir können nun noch einmal deutlicher danach fragen, was es

---

408 NL 1887, 10[45]; KSA 12, 476. Zur „moralinfreien Tugend“ und der Tugend als „Form der Immoralität“ siehe NL 1887, 10[110]; KSA 12, 518f.: „Zuletzt, was habe ich erreicht? Verbergen wir uns dieses wunderbarlichste Resultat nicht: ich habe der Tugend einen neuen *Reiz* ertheilt, – sie wirkt als etwas *Verbotenes*. Sie hat unsere feinste Redlichkeit gegen sich, sie ist eingesalzen in das ‚cum grano salis‘, des wissenschaftlichen Gewissensbisses; sie ist altmodisch im Geruch und antikisierend, so dass sie nunmehr endlich die Raffinirten anlockt und neugierig macht; – kurz, sie wirkt als Laster. Erst nachdem wir Alles als Lüge, Schein erkannt haben, haben wir auch die Erlaubniss wieder zu dieser schönsten Falschheit, der der Tugend, erhalten. Es giebt keine Instanz mehr, die uns dieselbe verbieten dürfte: erst indem wir die Tugend als eine *Form der Immoralität* aufgezeigt haben, ist sie wieder *gerechtfertigt*, – sie ist eingeordnet und gleichgeordnet in Hinsicht auf ihre Grundbedeutung, sie nimmt Theil an der Grund-Immoralität alles Daseins, – als eine Luxus-form ersten Ranges, die hochnäsige, theuerste und seltenste Form des Lasters. Wir haben sie entrunzelt und entkuttet, wir haben sie von der Zudringlichkeit der Vielen erlöst, wir haben ihr die blödsinnige Starrheit, das leere Auge, die steife Haartour, die hieratische Muskulatur genommen.“

heisst, dass die Redlichkeit eine Tugend der freien Geister ist und was mit einer „Scham vor der Redlichkeit“ gemeint ist.

Man könnte vielleicht annehmen, dass „Scham vor der Redlichkeit“ hier eine venerative Scham bedeutet, also eine Art Ehrfurcht vor der Redlichkeit. Diese Lesart scheint zwar naheliegend, doch regt sich der Verdacht, dass sich diese Formulierung angesichts Nietzsches Problematisierung des Willens zur Wahrheit allzu sehr mit dem klassischen philosophischen Topos der nackten Wahrheit deckt. Betrachtet man die Formulierung „Scham vor der Redlichkeit“ so weist dies zunächst darauf hin, dass die Redlichkeit hier eine Instanz oder Autorität bezeichnet, vor der man Scham hat und die ein adhortatives Moment enthält. Allerdings wird man zu weit gehen, wenn man hier das Verhältnis zwischen dem freien Geist und seiner Redlichkeit, das mittels der Scham ausgedrückt wird, durch die Ehrfurcht oder Achtung ersetzt. Dieses Moment mag zwar ebenfalls enthalten sein, doch wird es dabei einseitig überbetont. Es soll hier eine andere Interpretation vorgeschlagen werden, die zeigt, dass es sich bei den zwei Nennungen der Scham – „Scham vor der Redlichkeit“ einerseits und „Scham, welche die Instinkte verleugnet“ andererseits – nicht zwingend um zwei verschiedene Formen der Scham handelt.<sup>409</sup> Der Fokus liegt dabei hauptsächlich auf der Haltung des freien Geistes seiner Redlichkeit gegenüber.

Das andere Moment dieser Scham vor der Redlichkeit liegt in einer Art Realisierung oder Erkenntnis des freien Geistes, dass er etwas ist oder an etwas gebunden ist, von dem er sich frei denken möchte. Die Scham drückt hier auch eine schmerzliche Erfahrung des Selbstseins aus und nicht nur eine achtungsvolle Ehrfurcht vor etwas, das geehrt wird. Vielleicht lassen sich die beiden Momente anhand eines Beispiels erläutern. Nehmen wir den Fall, dass jemand sagt: „Man soll aus Scham vor dem Pfarrer die Scham verlernen, welche die eigenen Verfehlungen verleugnen möchte.“ In der erstgenannten Deutung würde dies heissen, dass man aus einer Art Respekt für

---

<sup>409</sup> Diese Ansicht vertritt van Tongeren (2007), 152: „Aber neben der (negativen) Scham (*aischynè*) über die Unwahrhaftigkeit gibt es auch die positive Scham (*aidos*) vor der Ehrlichkeit: ‚man soll aus Scham vor seiner immer gebieterischer redenden ‚Redlichkeit‘ die Scham verlernen, welche die natürlichen Instinkte verleugnen und weglügen möchte.‘ Diese ‚positive‘ Scham ist wichtiger und sie kann mit Auszeichnung als die ‚Tugend‘ des Denkers bezeichnet werden.“

den Pfarrer nicht die eigenen Verfehlungen aus Scham verbergen sollte. In dieser Konstellation ist offensichtlich angelegt, dass der Pfarrer einen zur Offenlegung der Verfehlungen anhält. Wie aber, wenn der Fall so liegt, dass die Bedeutung des Pfarrers, die er für mich hat, selbst zu den Verfehlungen meines Lebens gehört? In gewissem Sinne würde so das eine auf das andere zurückfallen. Könnte es nicht sein, dass es sich im Falle der „Scham vor der Redlichkeit“ ähnlich verhält? Der Gedanke und die Struktur der Forderung: „Man soll aus Scham vor seiner immer gebieterischer redenden ‚Redlichkeit‘ die Scham verlernen, welche die natürlichen Instinkte verleugnen und weglügen möchte“ könnte demnach, wenn auch vereinfacht, wie folgt formuliert werden: Das Reich der Moralität behauptet und verteidigt sich gegen das Aufdecken der natürlichen Instinkte mittels der Scham. Diese Scham soll verlernt werden. Das Sollen ist nicht nur durch die Redlichkeit, sondern durch die Scham vor der Redlichkeit bestimmt. Diese Scham ist eine Scham angesichts des Rests Moralität in der eigenen Redlichkeit. Der freie Geist schämt sich seiner dem moralischen Bereich zugehörigen Redlichkeit und diese Scham vor der gebietenden Redlichkeit hält ihn dazu an, die Scham vor dem natürlichen Bereich zu verlernen.<sup>410</sup> Anders gesagt: Der freie Geist soll aus Scham vor dem Moralischen, die Scham vor dem Natürlichen verlernen. Dies bedeutet aber auch, dass die überwundene Scham, welche die natürlichen Instinkte im Bereich der Moral entlarvt, auch jene natürlichen Instinkte derjenigen Moralität aufdeckt, derer sich der freie Geist als letztes noch

---

410 JGB 23; KSA 5, 38 f.: „Und doch ist auch diese Hypothese [die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebensbedingende Affekte; F.H.] bei weitem nicht die peinlichste und fremdeste in diesem ungeheuren fast noch neuen Reiche gefährlicher Erkenntnisse: – und es gibt in der That hundert gute Gründe dafür, dass Jeder von ihm fernbleibt, der es – *kann!* Andererseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohlan! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! – wir fahren geradewegs über die Moral *weg*, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität, indem wir dorthin unsre Fahrt machen und wagen, – aber was liegt an *uns!*“ Wichtig in dieser Textstelle ist das, was Nietzsche nicht sagt oder nur andeutet. Er sagt uns, dass die Hypothese von den als unmoralisch gebrandmarkten Affekten als Lebensbedingung nicht die peinlichste Erkenntnis ist, lässt aber offen, was diese peinlichste Erkenntnis ist. Eine mögliche Deutung wäre, dass es sich dabei um den „eigenen Rest Moralität“ in der Redlichkeit handelt.

schämt. Vielleicht ist damit eine Überwindung der Scham durch Scham angezeigt. Diese Bewegung führt zu einer gewissen, wenn auch nicht endgültigen Befreiung. Wenn die Redlichkeit als moralisches Phänomen gefasst wird,<sup>411</sup> so muss sich die Forderung, dass man „das Reich der Moralität Schritt für Schritt eingrenzen“ und „die Namen für die eigentlichen hier arbeitenden Instinkte an's Licht ziehen und zu Ehren bringen“ soll, auch auf die Redlichkeit selbst beziehen. Auf diese Weise ist auch die Mahnung an die freien Geister in Abschnitt 227 zu verstehen. Die Mahnung, dafür zu sorgen, dass Redlichkeit „nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde!“. Die Formulierung „aus Scham vor der Redlichkeit die Scham verlernen, welche die natürlichen Instinkte weglügen möchte“ wäre wie folgt zu verstehen: Der freie Geist, der die Redlichkeit als seine Tugend anerkennt, schämt sich für diesen Rest Moral bei sich. Diese Scham des freien Geistes wäre dann als Gegenstück zu Eitelkeit und Stolz hinsichtlich der Redlichkeit zu verstehen, vor denen Nietzsche sowohl in JGB 227 als auch in JGB 230 warnt. Die Scham vor der Redlichkeit schafft damit eine Distanz zu dieser Tugend und verhindert, dass der freie Geist mit seiner Redlichkeit zu einem moralischen Ungeheuer wird. So liesse sich dann auch der erste Satz von JGB 227, auf den wir bereits oben eingegangen sind, im Rahmen der Schamthematik deuten. Dort wird von der Redlichkeit zum einen gesagt, dass sie die Tugend der freien Geister ist und zum anderen, dass sie womöglich diejenige Tugend ist, von der die freien Geister nicht loskönnen. Die Scham vor der Redlichkeit wäre dann eine der Möglichkeiten, dieser Tugend habhaft zu werden, das heisst, dass mittels der Scham eine gewisse Distanz zur Redlichkeit geschaffen wird. Die Scham bleibt damit das bestimmende Element im Verhältnis des freien Geistes zu seiner Tugend der Redlichkeit. Die Scham ist eine Art Selbsterkenntnis des freien Geistes, dass er etwas ist, das er als zu Überwindendes zurückweist, zugleich aber dieser Überwindung halber, notwendig sein muss.

---

<sup>411</sup> Dazu auch NL 1885/86, 2[191]; KSA 12, 161: „*Meine Behauptung*: dass man die moralischen Werthschätzungen selbst einer Kritik unterziehn muss. Dass man dem moralischen Gefühls-Impuls mit der Frage: warum? Halt gebieten muss. Dass dies Verlangen nach einem ‚Warum?‘, nach einer Kritik der Moral, eben unsere *jetzige Form der Moralität selbst* ist, als ein sublimere Sinn der Redlichkeit.“

Die Scham des freien Geistes vor seiner Redlichkeit, die Schmach und Notwendigkeit zugleich ist, wird gewissermassen umrahmt vom ersten (JGB 1) und vom vorletzten (JGB 295) Abschnitt von *Jenseits von Gut und Böse*. In Abschnitt 295 erscheint der Gott Dionysos als Inbegriff eines philosophischen Pathos, das mit der Scham des freien Geistes kontrastiert wird. Während der Abschnitt 227 die Forderung an die freien Geister formuliert, dafür zu sorgen, dass die Redlichkeit „nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde“, wird diese Sorge vom philosophierenden Dionysos zurückgewiesen:

Ja, ich würde, falls es erlaubt wäre, ihm nach Menschenbrauch [...] viel Rühmens von seinem Forscher- und Entdecker-Muthe, von seiner gewagten Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und Liebe zur Weisheit zu machen haben. Aber mit all diesem ehrwürdigen Plunder und Prunk weiss ein solcher Gott nichts anzufangen. „Behalte dies, würde er sagen, für dich und deines Gleichen und wer sonst es nöthig hat! Ich – habe keinen Grund, meine Blösse zu decken!“ – Man erräth: es fehlt dieser Art von Gottheit und Philosophen vielleicht an Scham?<sup>412</sup>

Dionysos erscheint also als ein Philosoph, der, weil es ihm an Scham mangelt, keinen Anlass hat, sich durch „Prunk- und Tugendnamen“, das heisst durch eine moralische Überhöhung seiner Natur, zu bedecken. Gleichzeitig steht für das sprechende Ich, das sich als „der letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes Dionysos“ bezeichnet, ausser Frage, dass dieser Gott ein Philosoph ist und als solcher, wie alle Philosophen bisher, seine Wahrheiten liebt; auch wenn er die Rede von „Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und Liebe zur Weisheit“ von sich weist. Vielleicht kann man sagen, dass der Geist, der die Philosophie dieses Gottes leitet, keiner moralischen Verkleidung in die Tugend der Redlichkeit bedarf. Zumindest steht fest, dass der philosophierende Dionysos jenseits von Gut und Böse steht und dies in JGB 295 scheinbar in Zusammenhang zur „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“<sup>413</sup> gesetzt wird:

So sagte er [Dionysos; F.H.] einmal: „unter Umständen liebe ich den Menschen – [...] Ich bin ihm gut: ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist.“ – „Stärker, böser und tiefer?“

<sup>412</sup> JGB 295; KSA 5, 238 f.

<sup>413</sup> JGB 257; KSA 5, 205.



fragte ich erschreckt. „Ja, sagte er noch Ein Mal, stärker, böser und tiefer; auch schöner“ – und dazu lächelte der Versucher-Gott mit seinem hallyonischen Lächeln, wie als ob er eben eine bezaubernde Artigkeit gesagt habe. Man sieht hier zugleich: es fehlt dieser Gottheit nicht nur an Scham –; und es giebt überhaupt gute Gründe dafür, zu muthmassen, dass in einigen Stücken die Götter insgesamt bei uns Menschen in die Schule gehen könnten. Wir Menschen sind – menschlicher...<sup>414</sup>

Die Frage, welche Bedeutung das Philosophieren des Dionysos hat, wenn es nicht mehr durch den Glauben an den Wert der Wahrheit bestimmt ist, bleibt, auch wenn andeutungsweise auf eine Zukunft des Menschen verwiesen wird, offen.<sup>415</sup>

Wenn Nietzsche in JGB 1 den Ödipus-Mythos aufgreift, so klingt damit ebenso die Frage nach dem Menschen mit. Wie wir oben gesehen haben, stellt Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* zwei Fragen, die auf subtile Weise miteinander verbunden werden: einerseits die Frage nach der Herkunft des Willens zur Wahrheit und andererseits die evaluative Frage nach dem Wert dieses Willens, also nach seiner Geltung. Die Sphinx bezeichnet in JGB 1 den „Willen zur Wahrheit“, ein rätselhaftes Wesen, von dem „Wir“, bedrängt mit „wunderlichen schlimmen fragwürdigen Fragen“, schliesslich selbst das Fragen lernen. Nietzsche radikalisiert auf diese Weise die selbstreflexive Dynamik der Philosophie und löst sich von der gewohnten Symmetrie von Frage und Antwort. Es handelt sich dabei nicht mehr um eine dialektische Begegnung von Sphinx, die als Wille zur Wahrheit die Fragen stellt, und Ödipus, dem antwortenden Rätsellöser. Vielmehr ist es „ein Stelldichein von Fragen und Fragezeichen“, insofern Ödipus nun seinerseits Fragen an die fragende und fragwürdige Sphinx stellt. Damit wird letztlich unklar, wer von uns hier Ödipus und wer Sphinx ist. Den Glauben an den Wert der Wahrheit, der auf einem Glauben an Wertgegensätze überhaupt beruht, wirft Nietzsche den Dogmatikern vor und unterscheidet davon die neuen Philosophen:

---

<sup>414</sup> JGB 295; KSA 5, 239.

<sup>415</sup> Insofern *Jenseits von Gut und Böse*, wie es der Untertitel besagt, ein „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ und insofern der philosophierende Gott ein neuer Freund der Wahrheit ist, überrascht es kaum, dass sich das Problem einer abschliessenden Klärung entzieht.

Es wäre sogar noch möglich, dass *was* den Werth jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein. Vielleicht! – Aber wer ist Willens, sich um solche gefährliche Vielleichts zu kümmern! Man muss dazu schon die Ankunft einer neuen Gattung von Philosophen abwarten, solcher, die irgend welchen anderen umgekehrten Geschmack und Hang haben als die bisherigen, – Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande. – Und allen Ernstes gesprochen: ich sehe solche neuen Philosophen heraufkommen.<sup>416</sup>

Die bisherigen Ausführungen sollten deutlich gemacht haben, dass die Immoralisten und freien Geister, von denen in den Abschnitten 226 bis 230 gehandelt wird, mit ihrer „letzten Tugend“ der Redlichkeit noch auf verfängliche Weise mit diesem Willen zur Wahrheit und dem Glauben an den Wert der Wahrheit verbunden sind und sie darin durch Scham bestimmt bleiben.

### II.3.3 Scham und Parrhesia: JGB 231–239

Das vorhergehende Kapitel hat argumentiert, dass Nietzsche im zweiten Teil des siebten Hauptstücks (JGB 226–230) der Frage nachgeht, was der Immoralismus des freien Geistes hinsichtlich seiner Redlichkeit bedeutet und inwiefern dies auch ein Problem der Scham ist. Ein Blick auf die Struktur des siebten Hauptstücks hat aufgezeigt, dass mit Abschnitt 231 ein dritter und letzter Teil des siebten Hauptstücks beginnt. Im Folgenden wird dargelegt, wie sich dieser Teil, der hauptsächlich das „Weib an sich“ und das Problem von Mann und Weib thematisiert, in unsere bisherigen Betrachtungen einfügt. Es wird die These vertreten, dass Nietzsches Ausführungen eine exhibitionistische Geste darstellen, insofern eine bestimmte Form der Redlichkeit

---

<sup>416</sup> JGB 2; KSA 5, 17.

vorgeführt wird.<sup>417</sup> Dieser Exhibitionismus wird mittels des Begriffs der Parrhesia auf die Scham hin untersucht.<sup>418</sup>

Der Abschnitt 231 beginnt mit der Feststellung, dass das Lernen, wie auch die Ernährung, nicht bloss erhält, sondern uns verwandelt, womit auf das Bild in JGB 230 vom Geist als Magen mit einer bestimmten Verdauungskraft zurückgegriffen wird. Diese Verwandlungs- und Wandelbarkeit des Geistes kontrastiert mit etwas Unbelehrbarem, einem „Granit von geistigem Fatum“.<sup>419</sup> Das heisst:

[...] im Grunde von uns, ganz „da unten“, giebt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte ausgelesene Fragen. Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares „das bin ich“; über Mann und Weib zum Beispiel kann ein Den-

---

<sup>417</sup> Siehe Nancy (2003), 233: „Genauer: jene Redlichkeit, die in *Ecce homo* gipfelt, vollzieht sich durch die Exhibition: die Ausstellung und die Demaskierung eines Subjektes – und also durch die Exhibition eines Schauspielers, ohne dabei eine gewisse Schauspielerei auszuschliessen –: eines Subjekts, sofern es die Wahrheit des in aller Wertung tätigen Wertenden ist [...]“ Siehe Blondel (2000), 401: „La connaissance, donc, nargue le plaisir banal et la pudeur: elle est le curieux plaisir d’aller au-delà d’un déplaisir. [...] Mais pourquoi parler de pudeur ? La pudeur, c’est la crainte devant la révélation de ce qu’il vaut mieux tenir caché, qu’il s’agisse de mes secrets, de ma vie personnelle, sensible, privée ou de mon intimité corporelle et de mon corps. [...] La connaissance, dit-il ici, dans son acception la plus profonde – et il entend par là la psychologie, la généalogie, voire la philosophie –, est voyeurisme et exhibitionnisme, au fond; il faut montrer et révéler ce que l’on veut tenir caché.“

<sup>418</sup> Zur Bedeutung der Parrhesia in der Antike siehe: Momigliano (1973–74) und Saxonhouse (2006). Besonders prominent wurde die Parrhesia in Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Subjekt von Foucault in mehreren seiner späten Vorlesungen in den 80er Jahren diskutiert. Zum einen die Vorlesungen im Herbst 1983 an der Universität Berkeley/Kalifornien, die unter dem Titel „Diskurs und Wahrheit“ in Deutsch erschienen und zum anderen zwei Vorlesungen von 1983/84, die Foucault am Collège de France in Paris hielt, erschienen als „Mut zur Wahrheit“.

<sup>419</sup> Siehe NL 1885, 1[202]; KSA 12, 56: „Es giebt etwas Unbelehrbares im Grunde: einen Granit von fatum, von vorausbestimmter Entscheidung im Maasse und Verhältniss zu uns, und ebenso ein Anrecht auf bestimmte Probleme, eine eingebrannte Abstempelung derselben auf unseren Namen.“

ker nicht umlernen, sondern nur auslernen, – nur zu Ende entdecken, was darüber bei ihm „feststeht“.<sup>420</sup>

In der Folge wird das Auslernen in einen zeitlichen Ablauf gebracht, wobei man zwar „bei Zeiten“ zu gewissen „Lösungen von Problemen“ kommt und diese dann seine Überzeugungen nennt, später aber ...

[...] sieht man in ihnen nur Fusstapfen zur Selbsterkenntnis, Wegweiser zum Probleme, das wir *sind*, – richtiger, zur grossen Dummheit, die wir sind, zu unserem geistigen Fatum, zum *Unbelehrbaren* ganz „da unten“. –<sup>421</sup>

Der Weg zur Antwort auf vorherbestimmte Fragen und zur Lösung von kardinalen Problemen, der offensichtlich über die Selbsterkenntnis führt, ist allerdings nicht so geradlinig und ungebrochen, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Wenn Nietzsche sagt, dass bei jedem kardinalen Probleme ein „das bin ich“ mitspricht, so muss die Lösung von diesen Problemen in dem zu finden sein, was einen auszeichnet und was die eigenen „Überzeugungen“ sind. Allerdings führt diese Bewegung, wie die zuletzt zitierte Textstelle deutlich macht, nur zu einem grundlegenderen Problem, nämlich „zum Probleme, das wir *sind*“. Wenn Nietzsche in JGB 6 jede Philosophie als „das Selbstbekenntnis ihres Urhebers“ bezeichnet, so sind diese Lösungen von Problemen erst „Fusstapfen zur Selbsterkenntnis“. Die Lösungen mögen „uns“ zwar „starken Glauben“ machen, insofern sie vielleicht Zeugnis von der Art der „freien Geister“ ablegen, doch sind auch sie nur Ausdruck der „grossen Dummheit“, die wir sind. Am Schluss des Abschnitts schreibt Nietzsche:

Auf diese reichliche Artigkeit hin, wie ich sie eben gegen mich selbst begangen habe, wird es mir vielleicht eher schon gestattet sein, über das „Weib an sich“ einige Wahrheiten herauszusagen: gesetzt, dass man es von vornherein nunmehr weiss, wie sehr es eben nur – *meine* Wahrheiten sind.<sup>422</sup>

---

<sup>420</sup> JGB 231; KSA 5, 170.

<sup>421</sup> Ibid.

<sup>422</sup> JGB 231; KSA 5, 170.

Nietzsche scheint hier die Wahrheit einerseits zu subjektivieren und andererseits zu pluralisieren. Allerdings ist es aufgrund des bisher gesagten zweifelhaft, ob es sich bei diesen Wahrheiten um eine endgültige Mitteilung von Wahrheiten der erlangten Selbsterkenntnis handelt. Es bleibt in gewisser Weise offen, welchen Status diese Wahrheiten in Hinblick auf die Selbsterkenntnis haben. Dennoch: Nietzsche weist sie explizit als seine Wahrheiten aus, die er über das „Weib an sich“ herauszusagen sich gestattet. Die Formulierung „heraussagen“ scheint auf ein Moment der Redlichkeit zu verweisen, insofern es dabei auch um die Mitteilung geht. Das Heraussagen, wie es Nietzsche in JGB 231 ankündigt, sei ihm erlaubt, weil er mit seinen Ausführungen und seinem Bekenntnis, dass es „etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte ausgelesene Fragen“ gibt, eine „reichliche Artigkeit“ gegen sich selbst begangen hat.<sup>423</sup> Diese performative Art der Redlichkeit, das Wahrsprechen, soll nun anhand des Begriffs „Parrhesia“ näher betrachtet werden.<sup>424</sup>

---

<sup>423</sup> Diese „Artigkeit“ ist Anzeichen einer „Tapferkeit des Gewissens“, wie sie in JGB 5; KSA 5, 19 gefordert wird.

<sup>424</sup> Siehe Tolksdorf (2016). Die Verbindung von Redlichkeit und Parrhesia rückt Nietzsche in die Nähe der Cyniker. Darauf weist auch Bracht Branham (2004), 179 hin: „The term Redlichkeit specifically suggests speech, frank and honest speech. Surely Nietzsche knew from Diogenes Laertius that when Diogenes was asked what to kalliston, the finest thing in the world, is, he replied with one word: parrhesia. Parrhesia means to say everything or anything on a topic [...] Parrhesia was the ‚right‘ of the aristocrat or of a citizen in a democratic state. Anyone else who laid claim to it did so at his peril.“ In der Tat legt Nietzsche selbst in JGB 26; KSA 5, 44 eine solche Assoziation nahe, wenn er dort schreibt: „Hat er [der Philosoph; F.H.] aber Glück [...] so begegnet er eigentlichen Abkürzern und Erleichterern seiner Aufgabe, – ich meine sogenannten Cynikern, also Solchen, welche das Thier, die Gemeinheit, die ‚Regel‘ an sich einfach anerkennen und dabei noch jenen Grad von Geistigkeit und Kitzel haben, um über sich und ihres Gleichen *vor Zeugen* reden zu müssen: – mitunter wälzen sie sich sogar in Büchern wie auf ihrem eignen Miste. Cynismus ist die einzige Form, in welcher gemeine Seelen an Das streifen, was Redlichkeit ist; und der höhere Mensch hat bei jedem gröberen und feineren Cynismus die Ohren aufzumachen und sich jedes Mal Glück zu wünschen, wenn gerade vor ihm der Possenreisser ohne Scham oder der wissenschaftliche Satyr laut werden.“ Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass sich „unsre Redlichkeit“ von den Cynikern unter-

Sowohl Foucault als auch Nehamas führen *parrhêsia* etymologisch auf „pan“ (alles) und „rhema“ (das Gesagte) zurück und weisen darauf hin, dass die geläufige Übersetzung im Englischen „free speech“ die Parrhesia allzu sehr in die Nähe eines Rechts im Sinne der Redefreiheit rückt.<sup>425</sup> Demgegenüber lege der antike Begriff den Schwerpunkt eher auf einer Praktik des Wahrsprechens, das heisst auf die Äusserung der eigenen, wahren Meinungen.<sup>426</sup> Den Unterschied hebt Saxonhouse wie folgt hervor:

By allowing the anachronistic language of rights to surface in a consideration of the ancient pattern of parrhêsia, one loses two important aspects of this practice: 1) the daring and courageous quality of the practice; those who spoke openly in Athens may have been at risk of legal action if they spoke on behalf of proposals contrary to the established laws and if they questioned the fundamental principles of their system of government; and 2) the unveiling aspects of the practice that entailed the exposure of one's true thoughts, the resistance to hiding what is true because of deference to a hierarchical social and political world or a concern with how one appears before the gaze of others, that is, shame. [...] *Parrhêsia* is, we can say, the democratic practice of shamelessness. [...] As an unveiling practice, free/frank speech, the “saying all”, is the opposite of shame [...] Shame hides and covers while *parrhêsia* opens and reveals.<sup>427</sup>

Die Praktik der Parrhesia zeichnet sich demnach zum einen durch das Wagnis und Risiko und zum anderen durch die enthüllende Kritik aus. Diese bei-

---

scheidet. Der Cynismus „streift“ nur an die Redlichkeit und ist eine Form des „laut werdens“ und „vor Zeugen reden müssen“ für „gemeine Seelen“.

<sup>425</sup> Siehe Foucault (1996), 10 und Nehamas (1998), 164. Zur Unterscheidung von Parrhesia und Redefreiheit siehe Momigliano (1973–74), 260: „*Isêgoria* implied equality of freedom of speech, but did not necessarily imply the right to say everything. On the other hand, parrhêsia looks like a word invented by a vigorous many for whom democratic life meant freedom from traditional inhibitions of speech.“

<sup>426</sup> Saxonhouse (2006), 88, Fn.12 weist auf Williams (2002), 11–12 hin, der ohne die Parrhesia explizit zu nennen, den Begriff wie folgt auf den Punkt bringt: „Truthfulness implies a respect for truth [...] you do the best you can to acquire true beliefs, and what you say reveals what you believe [...]“

<sup>427</sup> Saxonhouse (2006), 88 f.

den Elemente hebt auch Foucault hervor und fügt ein weiteres, nämlich die Pflicht hinzu, wenn er die Parrhesia wie folgt zusammenfasst:<sup>428</sup>

Wenn wir das Vorhergehende zusammenfassen, kann man sagen, dass parrhesia eine Art von verbaler Tätigkeit ist, bei der der Sprecher dank seiner Freimütigkeit eine spezielle Beziehung zur Wahrheit hat, durch die Gefahr eine spezielle Beziehung zu seinem eigenen Leben, und durch Kritik (Selbstkritik oder Kritik anderer Menschen) eine spezielle Beziehung zu sich selber oder zu anderen Menschen, und durch die Freiheit und die Pflicht eine spezielle Beziehung zum moralischen Gesetz.<sup>429</sup>

In welcher Weise kann nun gesagt werden, dass Nietzsche mit JGB 231 eine Darbietung seiner Redlichkeit, verstanden als freimütiges Wahrsprechen, ankündigt? Der erste Punkt, den Nietzsche mehrmals hervorhebt, betrifft die Redlichkeit als Wagnis und Gefahr.<sup>430</sup> Sie verträgt sich mit einer „gefährlichen Neugierde“ und erfordert Mut.<sup>431</sup> Der Abschnitt 5 verdeutlicht ebendies. Dort heisst es zunächst, dass man „wieder und wieder dahinter kommt“, dass es bei allen Philosophen „nicht redlich genug zugeht“ und

---

<sup>428</sup> Zu Parrhesia und Gefahr schreibt Foucault (1996), 14: „Wenn es irgendeinen ‚Beweis‘ für die Aufrichtigkeit des *parrhesiastes* gibt, so ist es sein *Mut*. Die Tatsache, dass der Sprecher etwas Gefährliches sagt – etwas anderes als das, was die Mehrheit glaubt –, ist ein deutlicher Hinweis dafür, dass er ein *parrhesiastes* ist.“

<sup>429</sup> Foucault (1996), 18f. Oder anders formuliert, *ibid.*, 19: „*parrhesia* ist eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern.“

<sup>430</sup> In JGB 230; KSA 5, 168f. heisst es: „In der That, es klänge artiger, wenn man uns, statt der Grausamkeit, etwa eine ‚ausschweifende Redlichkeit‘ nachsagte, nachraunte, nachrühmte, – uns freien, *sehr* freien Geistern [...]“ In JGB 295; KSA 5, 238 ist in Bezug auf Dionysos die Rede davon, dass man ihm eine „gewagte Redlichkeit“ nachsagen könnte. In JGB 1; KSA 5, 15 wird die Frage nach dem Wert der Wahrheit als ein Wagnis aufgefasst: „Das Problem vom Werthe der Wahrheit trat vor uns hin, – [...] Und sollte man’s glauben, dass es uns schliesslich bedünken will, als sei das Problem noch nie bisher gestellt, – als sei es von uns zum ersten Male gesehn, in’s Auge gefasst, *gewagt*? Denn es ist ein Wagnis dabei, und vielleicht giebt es kein grösseres.“

<sup>431</sup> Zur Bedeutung des Mutes als Haltung und Tugend des Erkennenden siehe Zibis (2007); 199–202.

gerade dies dazu reizt, auf sie „halb misstrauisch, halb spöttisch zu blicken“. Obwohl diese Philosophen sich den Anschein geben, sich durch „die Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik“ ihre Meinung gebildet zu haben, sind sie eigentlich „allesammt Advokaten, welche es nicht heissen wollen, und zwar zumeist sogar verschmutzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie ‚Wahrheiten taufen‘. Sie sind, so Nietzsche,

[...] *sehr* ferne von der Tapferkeit des Gewissens, das sich dies, eben dies eingesteht, sehr ferne von dem guten Geschmack der Tapferkeit, welche dies auch zu verstehen giebt, sei es um einen Feind oder Freund zu warnen, sei es aus Uebermuth und um ihrer selbst zu spotten.<sup>432</sup>

In dieser Textstelle unterscheidet Nietzsche die „Tapferkeit des Gewissens“, sich einzugestehen, dass die eigenen, „eigentlichen Meinungen“ nicht durch Dialektik entdeckt und erreicht werden, von einem „guten Geschmack der Tapferkeit“, der dies auch bekennt und ausspricht. Beides, sowohl das Eingeständnis als auch das Geständnis, ist in JGB 231 enthalten und bezeichnet das von Foucault betonte Verhältnis des freimütigen Sprechers zur Wahrheit und hebt zugleich hervor, dass die Redlichkeit als Heraussagen der Wahrheit Mut und Tapferkeit erfordert.<sup>433</sup> Das zweite Element, das es zu betrachten gilt, betrifft die Schamlosigkeit der Kritik, die in der Parrhesia enthalten ist. Die Parrhesia als eine Form der Kritik bestimmt Foucault wie folgt:

---

<sup>432</sup> JGB 5; KSA 5, 19.

<sup>433</sup> Foucault (2009), 94 vermutet in diesem Zusammenhang ebenfalls eine Parallele zu Nietzsches „Wahrhaftigkeit“: „Der Parrhesiastiker, der von der *parrhesia* Gebrauch macht, ist der wahrhaftige Mensch, d. h. derjenige, der den Mut besitzt, das Aussprechen der Wahrheit zu riskieren, und der dieses Aussprechen der Wahrheit in einem Bündnis mit sich selbst riskiert, und zwar gerade insofern er der Verkünder der Wahrheit ist. Er ist der Wahrhaftige. Mir scheint [...], dass die Nietzschesche Wahrhaftigkeit eine gewisse Weise ist, diesen Begriff, dessen entfernter Ursprung auf den Begriff der *parrhesia* (des Wahrsprechens) zurückgeht, im Sinne eines Risikos für denjenigen aufzufassen, der die Wahrheit ausspricht, als Risiko, das von dem, der sie ausspricht, akzeptiert wird.“



[...] die Funktion der *parrhesia* ist es nicht, jemand anderem die Wahrheit darzutun, sondern sie hat die Funktion von *Kritik*: Kritik am Gesprächspartner oder am Sprecher selbst.<sup>434</sup>

Nietzsche hebt diese zersetzende und kritische Bedeutung des Philosophen in Abschnitt 212 hervor, wenn er schreibt

Es will mir immer mehr so scheinen, dass der Philosoph als ein *nothwendiger* Mensch des Morgens und Übermorgens sich jederzeit mit seinem Heute in Widerspruch befunden hat und befinden *musste*: sein Feind war jedes Mal das Ideal von Heute. Bisher haben alle diese ausserordentlichen Förderer des Menschen, welche man Philosophen nennt, und die sich selbst selten als Freunde der Weisheit, sondern eher als unangenehme Narren und gefährliche Fragezeichen fühlten –, ihre Aufgabe, ihre harte, ungewollte, unabweisliche Aufgabe, endlich aber die Grösse ihrer Aufgabe darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein.<sup>435</sup>

Es fällt auf, dass es Nietzsche letztlich in den Abschnitten zum Weibe auch darum geht, sich gegen das moderne Ideal und den „demokratischen Hang und Grundgeschmack“, in dessen Gefolge die Emanzipation auftritt, zu stellen und er darin eine verhängnisvolle Gefahr sieht. Der Philosoph – und dies deckt sich mit dem letzten Element der Parrhesia – empfindet dabei seine Aufgabe auch als eine Pflicht. So heisst es in JGB 205 vom Philosophen:

Weisheit: das scheint dem Pöbel eine Art Flucht zu sein, ein Mittel und Kunststück, sich gut aus einem schlimmen Spiele herauszuziehen; aber der rechte Philosoph – so scheint es *uns*, meine Freunde? – lebt „unphilosophisch“ und „unweise“, vor Allem „*unklug*“, und fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquirt *sich* beständig, er spielt *das* schlimme Spiel....<sup>436</sup>

---

<sup>434</sup> Foucault (1996), 16.

<sup>435</sup> JGB 212; KSA 5, 145.

<sup>436</sup> JGB 205; KSA 5, 133. In JGB 34; KSA 5, 53 schreibt Nietzsche von einer „*Pflicht* zum Misstrauen“: „Mag im bürgerlichen Leben das allzeit bereite Misstrauen als Zeichen des ‚schlechten Charakters‘ gelten und folglich unter die Unklugheiten gehören: hier unter uns, jenseits der bürgerlichen Welt und ihres Ja’s und Nein’s, – was sollte uns hindern, unklug zu sein und zu sagen: der Philosoph hat nachgerade ein *Recht* auf ‚schlechten Charakter‘, als das Wesen, welches bisher auf Erden immer am besten genarrt worden ist, – er hat heute die *Pflicht* zum Misstrauen, zum boshaftesten Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachts heraus.“

Es wurde gezeigt, dass Nietzsches Ankündigung in JGB 231 einige „seiner Wahrheiten“ herauszusagen, in wesentlichen Teilen der Charakteristiken eines Parrhesiasten entspricht. Nietzsches Schamlosigkeit besteht hier nicht nur darin, Wahrheiten auszusprechen, die durch die Scham gedeckt sind, sondern vor allem auch darin, dass er die schamlose Wahrheit ausspricht, dass es sein könnte, dass es mit der Wahrheit nichts auf sich hat. Anders gesagt: Nietzsches Redlichkeit als das Heraussagen seiner Wahrheit besteht nicht nur darin, dass die Wahrheiten, die er ausspricht als Schamlosigkeit gesehen werden, sondern vor allem darin, dass er seine eigene Redlichkeit entblösst und freimütig bekennt, dass es eben nur seine Wahrheiten sind, die auf dem Grunde von etwas Unbelehrbarem stehen. Der erste Abschnitt des zweiten Hauptstücks „der freie Geist“ beginnt mit dem Ausruf „O sancta simplicitas!“ und man kann davon ausgehen, dass er in Zusammenhang zur „grossen Dummheit“ in JGB 231 steht. Eine weitere Verbindung legt auch die geologische Metapher des Granits nahe. In JGB 24 heisst es:

O sancta simplicitas! In welcher seltsamen Vereinfachung und Fälschung lebt der Mensch! [...] – wie haben wir es von Anfang an verstanden, uns unsre Unwissenheit zu erhalten, um eine kaum begreifliche Freiheit, Unbedenklichkeit, Unvorsichtigkeit, Herzhaftigkeit, Heiterkeit des Lebens, um das Leben zu geniessen! Und erst auf diesem nunmehr festen und granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren!<sup>437</sup>

Nietzsche bringt hier zunächst sein Erstaunen zum Ausdruck, dass und wie sich der Mensch in einer „Irrthümlichkeit der Welt“ einrichtet und hält anschliessend die bereits aus JGB 2 bekannte Ansicht fest, wonach der „Grundglaube der Metaphysiker“ an Gegensätze ein Vorurteil sei. Demgegenüber bestreitet die Textstelle gerade einen Gegensatz zwischen dem Willen zum Wissen und dem Willen zum Nicht-Wissen, sondern betont vielmehr deren generische Verknüpfung. Der Wille zum Wissen ist nicht der Gegensatz des Willens zum Nicht-wissen, sondern dessen „Verfeinerung“. Es scheint, dass Nietzsche in JGB 231 gerade diese Bedingung seiner Redlichkeit

---

<sup>437</sup> JGB 24; KSA 5, 41.

kenntlich macht, also „guten Geschmack der Tapferkeit“ beweist. Nietzsches Parrhesia ist damit eine schamlose Ausstellung einer Redlichkeit auf dem Grunde des Ungewissen. Wir können dies näher erläutern, indem wir mit Foucault annehmen, dass nicht die Wahrheit oder der Wahrheitsgehalt des Ausgesagten das entscheidende Element der Parrhesia ist. Die Parrhesia lässt sich eher verstehen als eine bestimmte Art und Weise, die Wahrheit zu sprechen.<sup>438</sup> Foucault schliesst zunächst verschiedene „Strategien“ von Reden aus, die auf die Parrhesia zutreffen könnten. Die Parrhesia ist demnach keine Beweisstrategie, da weder der Beweis selbst noch die „rationale Struktur“ einer Rede wesentlich für die Parrhesia sind. Weiter ist sie auch keine Überredungsstrategie, auch wenn sie ein kompliziertes Verhältnis zur rhetorischen Kunst hat. Entscheidend ist dabei vor allem, dass es der Parrhesia, auch wenn sie eine bestimmte rhetorische Form annehmen kann, nicht hauptsächlich oder nicht notwendig auf die Überredung ankommt. Darüber hinaus ist die Parrhesia nicht als eine Lehrstrategie zu bestimmen und deckt sich nicht mit dem Bereich der Pädagogik. Das Verhältnis zwischen dem Parrhesiasten und demjenigen, dem er die Wahrheit kundtut, ist nicht darauf angelegt, dass dieser jenen etwas lehrt. Dem Parrhesiasten, der seinem Gegenüber Wahres sagt, geht es nicht um die der Lehre eigentümliche Hinführung zur Erkenntnis.<sup>439</sup> Und schliesslich kann die Parrhesia nach Foucault auch nicht als eine Diskussionsstrategie, als Eristik verstanden werden,

---

<sup>438</sup> Foucault (2009), 78: „Man kann also sagen, dass die *parrhesia* eine bestimmte Weise des Wahrsprechens ist. Was für die *parrhesia* entscheidend ist, das ist nicht der Wahrheitsgehalt selbst. Die *parrhesia* ist eine bestimmte Weise, die Wahrheit zu sagen.“

<sup>439</sup> Foucault (2009), 81 hält in diesem Zusammenhang fest, dass die Parrhesia in dieser Hinsicht gerade das Gegenstück zur sokratischen Ironie bildet: „Man kann sogar sagen, dass es in der *parrhesia* bis zu einem gewissen Grade etwas gibt, was zumindest einigen Verfahrensweisen der Pädagogik entgegengesetzt ist. Insbesondere gibt es nichts [...], was weiter entfernt wäre von der berühmten sokratischen oder sokratisch-platonischen Ironie als die *parrhesia*. [...] Als wäre sie eine wahrhafte Anti-Ironie, schlägt bei der *parrhesia* [...] derjenige, der die Wahrheit sagt, die Wahrheit seinem Gesprächspartner ins Gesicht. Diese Wahrheit ist so heftig, so schroff und wird auf so einschneidende und endgültige Weise gesagt, dass der gegenüberstehende andere nur noch schweigen kann oder vor Wut erstickt oder Zuflucht zu einem ganz anderen Register nimmt [...].“

da es sich nicht um ein Streitgespräch handelt, in dem die Rede des einen die Rede des anderen zu besiegen versucht.

Es scheint offenkundig, dass auch Nietzsches Heraussagen der Wahrheit in den Abschnitten 232 bis 239 nicht als Beweisstrategie, Überredung, Lehre oder Diskussion angesehen werden kann. Am ehesten wird man vielleicht mit Foucault annehmen können, dass das wesentliche Element nicht in diesen Zwecken des Wahrsagens in Hinblick auf den Adressaten zu suchen ist, sondern eher in der Wirkung auf den Sprecher selber:

Die *parrhesia* ist von der Wirkung aus zu bestimmen, die sein eigenes Wahrsprechen auf den Sprecher haben kann, von der Rückwirkung aus, die das Wahrsprechen auf den Sprecher aufgrund der Wirkung ausübt, die es auf den Gesprächspartner hat. Mit anderen Worten, das Sagen der Wahrheit [...] stellt für denjenigen, der die Wahrheit sagt, ein gewisses Risiko dar.<sup>440</sup>

Wir sind bereits oben darauf eingegangen, inwiefern dieses Risiko mit dem Mut verbunden ist. Diese Gefahr verweist zusätzlich aber auch auf eine antagonistische Struktur der *Parrhesia*, weil sie es darauf anlegt, das Gegenüber zu erzürnen, zu brüskieren und zu provozieren. Foucault bezieht dieses aggressive Element vor allem auf die kynische *Parrhesia* und unterscheidet sie vom sokratischen Dialog:

Während der sokratische Dialog einen verschlungenen und gewundenen Pfad vom unwissenden Verständnis zur Bewusstheit des Unwissens verfolgt, ist der kynische Dialog sehr viel eher so etwas wie ein Kampf, eine Schlacht oder ein Krieg, mit Spitzen grosser Aggressivität und Augenblicken friedlicher Ruhe – friedliche Wortwechsel, die natürlich zusätzliche Fallen für den Gesprächspartner sind.<sup>441</sup>

Diese agonale Form der *Parrhesia* sieht Foucault als einen Konflikt zweier Mächte, den er in der Begegnung des Diogenes mit Alexanders dem Grossen exemplarisch dargestellt sieht:

Ich denke, wir können in der aggressiven Begegnung zwischen Alexander und Diogenes auch einen Kampf sehen, der sich zwischen zwei Arten von Macht ereignet: der politischen Macht und der Macht der Wahrheit. [...] Und die wichtigste Wir-

---

<sup>440</sup> Foucault (2009), 83.

<sup>441</sup> Foucault (1996), 135.

kung dieses parrhesiastischen Kampfes mit der Macht besteht nicht darin, den Gesprächspartner zu einer neuen Wahrheit oder einer neuen Stufe des Selbstbewusstseins zu bringen; es geht darum, den Gesprächspartner zu veranlassen, diesen parrhesiastischen Kampf zu verinnerlichen – mit sich selbst gegen seine eigenen Fehler zu kämpfen und mit sich selbst so umzugehen, wie Diogenes mit ihm umgegangen ist.<sup>442</sup>

Wir können also, wenn wir das in JGB 231 angekündigte Heraussagen einiger Wahrheiten als Anknüpfung an die Praktik der Parrhesia deuten, die Stellen zum Weibe in den Abschnitten 232 bis 239 auch als einen schamlosen Spott verstehen, der provoziert und dadurch zu vermeiden sucht, dass die Tugend der Redlichkeit zur Langweile verkommt. Die Redlichkeit als letzte Tugend der freien Geister, die Nietzsche im zweiten Teil des siebten Hauptstücks hinsichtlich deren Verhältnisses zur Moral befragt, exemplifiziert er im dritten Teil des siebten Hauptstücks, indem er mittels einer exhibitionistischen Geste freimütig einige seiner Wahrheiten heraussagt.

## II.4 Zusammenfassung

Das Kapitel „Scham jenseits von Wahrheit und Falschheit“ behandelte die Frage, welche Bedeutung Scham und Ehrfurcht für Nietzsches Konzeption der Philosophie und des Philosophen haben. Ausgehend von der These, dass es sich um zweifache Opposition von Schamlosigkeit versus ehrfürchtige Scham und moralische Scham versus Schamüberwindung handelt, wurden die vielfältigen und typenabhängigen Haltungen und Einstellungen gegenüber der Wahrheit, der Erkenntnis und der Wahrhaftigkeit ausgeführt. In einem ersten Schritt konnte durch eine Interpretation der Vorrede in *Jenseits von Gut und Böse*, unter Zuhilfenahme der Vorrede und des Aphorismus 373 in *Die fröhliche Wissenschaft*, aufgezeigt werden, dass Nietzsche den Dogmatikern einen schamlosen, zudringlichen Umgang mit der Wahrheit vorwirft und den modernen Gelehrten einen Mangel an Ehrfurcht und Scham. Ihnen

---

<sup>442</sup> Foucault (1996), 139. In gewisser Weise leitet der letzte Abschnitt des siebten Hauptstücks zu den Betrachtungen im achten Hauptstück „Völker und Vaterländer“ über, das sich, wenn auch aus unterschiedlichen Perspektiven, mit zeitgenössischen politischen Tendenzen beschäftigt.

gegenüber fordert Nietzsche einen „Geschmack der Ehrfurcht“, eine achtungsvolle Distanz zur Scham der Natur und eine Überwindung der Binarität von Wahrheit und Falschheit. Die kommenden Philosophen, die keine Dogmatiker, wohl aber neue Freunde der Wahrheit sein werden, zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht mehr an die Wertgegensätze von wahr und falsch glauben und das Dasein und die Welt nicht auf eine einzige, „wahre“ Deutung und Interpretation festlegen wollen. Die kommenden Philosophen, die sich von dogmatisch-metaphysischen und moralischen Vorurteilen befreit haben und sich jenseits von Wahrheit und Falschheit bewegen, zeichnet eine Ehrfurcht und Scham vor dem Ungewissen und dem Unbestimmten als ein Zeichen ihrer Befreiung aus.

In einem zweiten Schritt wurde anhand des Gentilhommes, verstanden als Typus des Philosophen, aufgezeigt, inwiefern sich dieses neue philosophische Pathos von der Objektivität, der Wissenschaftlichkeit, dem Mitgefühl und dem historischen Sinn des modernen Menschen und vor allem des Gelehrten unterscheidet. Gemeinsam ist allen vier Merkmalen, dass sie sich durch Selbst-, Mass- und Distanzlosigkeit auszeichnen und sie in zudringlicher Weise die Rangordnung zwischen Menschen, Zeiten und Werken verachten. Demgegenüber wurde als das zentrale philosophische Pathos des Gentilhommes die Ehrfurcht vor sich ausgewiesen.

Schliesslich wurde in einem dritten Schritt ausführlicher aufgezeigt, wie sich das Verhältnis von Nietzsche und den freien Geistern zu ihrer Redlichkeit und Wahrhaftigkeit sowie zum Willen zur Wahrheit anhand von Scham, Schamlosigkeit und Schamüberwindung näher fassen lässt. Als grundlegend erwies sich dabei die Verstrickung von Erkenntnis und Moral. Bei Nietzsche und den freien Geistern hat sich der Wille zur Wahrheit selbst zwar als moralisches Phänomen erkannt – und dies unterscheidet sie von den dogmatischen Philosophen und Metaphysikern – doch bleiben auch sie dadurch letztlich von einem Glauben an die Wertgegensätze von wahr und falsch bestimmt. Anhand einer Strukturanalyse des siebten Hauptstücks von *Jenseits von Gut und Böse* wurde gezeigt, dass sich Nietzsche, in Übereinstimmung mit den ersten beiden Teilen des Hauptstücks, zwei verschiedenen „Wir“ zurechnet. Während Nietzsche im ersten Teil des siebten Hauptstücks von den modernen Menschen, sich selbst eingerechnet, redet, geht er im zweiten Teil mit Abschnitt 226 dazu über, von „uns“ Immoralisten und freien Geistern zu sprechen. Im Zentrum der Ausführungen stand dabei eine

Interpretation der Redlichkeit, die Nietzsche als die letzte Tugend der Immoralisten und freien Geister bezeichnet. Diese Tugend der Redlichkeit steht, so wurde argumentiert, in einem dreifachen Schamverhältnis zur Moral. Erstens sind es die Circe der Moral und die Gewalt moralischer Vorurteile, die zu Irrtümern, Wünschbarkeiten und Illusionen verführen und damit erkenntnishemmend gewirkt haben. Die Entdeckung und Entlarvung dieser als Wahrheiten getauften Vorurteile wurde durch die Scham verhindert. Zweitens sind es aber, so Nietzsche, gerade diese schamhaft verborgenen „Wahrheiten“, die dem Erkennenden einen zusätzlichen Reiz bedeuten. Gerade die Schamüberwindung ist ein Stimulans der Erkenntnis. Und drittens wurde gezeigt, dass sich die freien Geister nicht nur durch eine Überwindung von Schamgrenzen um der Erkenntnis willen auszeichnen, sondern sich zugleich ihrer Tugend der Redlichkeit schämen. Die Scham der Immoralisten angesichts des eigenen Rests Moralität in der Tugend der Redlichkeit, von der sie nicht loskönnen, enthält dabei ein Moment der Befreiung und Loslösung und deckt sich mit Nietzsches Losung einer „Selbstüberwindung der Moral“. Die Tugend der Redlichkeit ist damit Ausdruck einer Überwindung der moralischen Scham und beschämenden Moralität durch Scham. Im letzten Teil des Kapitels wurden Nietzsches Ausführungen zum „Weib an sich“ am Ende des siebten Hauptstücks als eine exhibitionistische Geste interpretiert und die Redlichkeit als Praxis der Parrhesia gedeutet. Die von Nietzsche zur Schau gestellte Redlichkeit ist schamlos, weil sich das Wahrsprechen gegen einige auf moralische Vorurteile gestützte „Wahrheiten“ über das „Weib an sich“ richten und weil der Wahrsprechende damit sich selbst und seine Wahrheiten entblösst.

## Schlussbetrachtungen: Scham und Würde

Nietzsches Philosophie ist unter anderem der Versuch, die Selbstproblematik des Menschen zu durchdenken und nach den Möglichkeiten einer Neuauslegung der menschlichen Existenz zu fragen. Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Untersuchungen zur Scham jenseits von Gut und Böse und zur Scham jenseits von Wahrheit und Falschheit kann nun abschliessend die fragwürdig gewordene Würde des Menschen erneut in den Blick genommen werden. Beide Kapitel haben gezeigt – einmal unter dem Aspekt der Moral und einmal unter dem Aspekt der Erkenntnis –, dass Nietzsche mit dem vornehmen, philosophischen Pathos *aidos* ein Gegenideal zum wissenschaftlichen, dogmatischen Menschen, zur christlich-europäischen Moral und zu den „modernen Ideen“ aufstellt. Nietzsches Philosophie selbst ist dabei zwischen Kritik und Gegenideal zu verorten. Sein Immoralismus steht nicht jenseits von Gut und Böse, sondern vollzieht überhaupt erst die „Selbstüberwindung der Moral“. Insofern sich ihm seine Wahrhaftigkeit und Redlichkeit als moralisches Phänomen enthüllt, bleibt er durch eine Scham bestimmt; eine Scham angesichts des eigenen Rests Moralität. Nietzsche fügt sich damit als eine Art Wendepunkt in die Schamgeschichte des Menschen ein. In einer Sentenzensammlung aus dem Nachlass vom Herbst 1882, für die Nietzsche den Titel „Jenseits von gut und böse“ vorgesehen hat, heisst es:

„Die Moral selber war der erste Sündenfall: die Moral selber ist die Erbsünde“ – so denkt jeder Erkennende.<sup>443</sup>

Die Unheilsgeschichte des Menschen liegt in der Moral selbst begründet und wie in der biblischen Erzählung des Sündenfalls kam damit die Scham über den Menschen. Und in *Zur Genealogie der Moral* heisst es:

---

443 NL 1882, 3[1]; KSA 10, 69.



Die Verdüsterung des Himmels über dem Menschen hat immer im Verhältniss dazu überhand genommen, als die Scham des Menschen *vor dem Menschen* gewachsen ist. Der müde pessimistische Blick, das Misstrauen zum Räthsel des Lebens, das eisige Nein des Ekels am Leben [...] treten [...] erst an das Tageslicht, als die Sumpfpflanzen, die sie sind, wenn der Sumpf da ist, zu dem sie gehören, – ich meine die krankhafte Verzärtlichung und Vermoralisirung, vermöge deren das Gethier „Mensch“ sich schliesslich aller seiner Instinkte schämen lernt.<sup>444</sup>

Entgegen des biblischen Sündenfallmythos, wonach das Urelternpaar in Natürlichkeit und Unschuld gewissermassen diesseits von Gut und Böse, wenn auch unwissend, lebte, ist Nietzsches Jenseits von Gut und Böse nicht nur als eine Rückkehr in eine moralische Unschuld zu verstehen, sondern als eine Überwindung der Scham des Menschen vor dem Menschen. Die Moral stellt eine Form der Verkleinerung und Herabsetzung des Menschen vor sich selbst dar und sie führt „in’s Dünnere, Gutmüthigere, Klügere, Behaglichere, Mittelmässiger, Gleichgültiger, Chinesischer, Christlicher“.<sup>445</sup> Nietzsche erkennt darin die Gefahr einer „Gesammt-Entartung des Menschen“.<sup>446</sup> Nun wäre es, wie sich zeigt, irrtümlich anzunehmen, dass die Scham des Menschen vor dem Menschen durch einen schamlosen Immoralismus zu überwinden wäre. Nietzsche denkt eher an eine Überwindung der Scham durch Scham und hält fest:

Sich seiner Unmoralität schämen: das ist eine Stufe auf der Treppe, an deren Ende man sich auch seiner Moralität schämt.<sup>447</sup>

Die Scham als Gefühl und Einsicht in den eigenen moralischen Makel richtet sich schliesslich auf und gegen die Moralität selbst. Diese Struktur deckt sich mit den obigen Ausführungen zur Tugend der Redlichkeit als die letzte Tugend der freien Geister und Immoralisten. Der Erkennende, der die Moral als Sündenfall begreift, schämt sich noch angesichts seiner eigenen Wahrhaftigkeit. Das Problem verschärft sich, wenn man bedenkt, dass nach Nietzsche nicht nur die christlich-europäische Moral und die „modernen Ideen“ eine

---

<sup>444</sup> GM II 7; KSA 5, 302.

<sup>445</sup> GM I 12; KSA 5, 277 ff.

<sup>446</sup> JGB 203; KSA 5, 127 f.

<sup>447</sup> JGB 95; KSA 5, 90.

Vermittelmässigung, Entartung und Werterniedrigung des Menschen darstellen, sondern dass sich in der Wissenschaft gleichermassen die Selbstverkleinerung des Menschen fortsetzt.

Ist nicht gerade die Selbstverkleinerung des Menschen, sein *Wille* zur Selbstverkleinerung seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritte? Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin, – er ist *Thier* geworden, Thier, ohne Gleichniss, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott („Kind Gottes“, „Gottmensch“) war...<sup>448</sup>

Der Mensch ist durch die Wissenschaft seines festen Halts in einer Werteordnung und des Glaubens an seine Würde verlustig gegangen. Dass er dadurch zugleich auf seine natürliche Animalität „reduziert“ wird, wirft in neuer Weise die Frage nach den Möglichkeiten einer Selbstbestimmung des Menschen auf. Die Befürchtungen hinsichtlich des fragwürdigen Zustandes des Menschen in der Welt beziehen sich damit sowohl auf die Moral als auch auf die Wissenschaft. Während die Wissenschaft im Namen der Wahrheit dem Menschen seine Selbstachtung nimmt und daran ist, die Selbstverachtung des Menschen als letzte Form der Achtung aufrechtzuerhalten,<sup>449</sup> so degradiert die christlich-europäische Moral den Menschen zu einem Herden- und Zwergtiere.<sup>450</sup> Einige Fingerzeige auf ein als Versprechen angedachtes Jenseits von Gut und Böse und von Wahrheit und Falschheit gibt Nietzsche mit dem Begriff der Vornehmheit und dem Typus des Gentilhomme. Nietzsche versucht eine Würde des Menschen anzudenken, die aus einem neuen, in Aussicht gestellten Selbstverhältnis des Menschen hervorgeht. Nietzsches Wort für dieses Selbstverhältnis ist die „fortgesetzte ‚Selbst-Überwindung des Menschen‘“, das heisst ein Pathos und Verlangen nach „Dis-

---

<sup>448</sup> GM III 25; KSA 5, 404.

<sup>449</sup> Siehe GM III 25; KSA 5, 404. In Z I Vorrede 5; KSA 4, 19 warnt Zarathustra: „Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. / Seht! Ich zeige euch den *letzten Menschen*.“

<sup>450</sup> In Z I Vorrede 3; KSA 4, 14 heisst es: „Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? / Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.“

tanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“. Nietzsche vermeidet jeweils den Begriff „Würde des Menschen“ und zieht andere Ausdrücke, wie etwa Erhöhung und Steigerung des Menschen, vor. Deren wesentliche Merkmale sind Rangordnung, Distanz und Grösse und sie richten sich gegen die Vorstellungen einer notwendigen, intrinsischen und universalen Menschenwürde. Entgegen der modernen Würdekonzptionen, die den hierarchischen, sozialen Ehrbegriff abgelöst hat,<sup>451</sup> stellt Nietzsche die Werte, auf denen die Menschenwürde abstellt, zur Disposition und reanimiert das archaische Pathos *aidos* qua Scham und Ehrfurcht, das er aus dem Bereich der Sittlichkeit herauslöst, und als vornehme „Ehrfurcht vor sich“ ins einzelne Individuum transformiert. Anders gesagt: Das angemessene und vornehme Pathos, welches das Verlangen nach Erhöhung und Überwindung ausdrückt, ist die Ehrfurcht vor sich. Zugleich führt er die Ehre in eine anthropologische Dimension, die allerdings, wie die pseudo-anthropologische Definition des Menschen als das „*noch nicht festgestellte Thier*“<sup>452</sup> zeigt, nicht statisch, sondern dynamisch zu fassen ist. Die Schamgeschichte des Menschen ist für Nietzsche nicht auf eine Rückkehr in einen paradiesischen Zustand der unschuldigen Einheit des Menschen mit sich angelegt, sondern auf eine Radikalisierung der Distanz und Ambivalenz innerhalb der menschlichen Existenz. Das, worauf hin sich der Mensch überschreitet, darf daher nicht jenseitig, sondern muss diesseitig verstanden werden. Es ist nur konsequent von Nietzsche, wenn er den Menschen auch noch in seiner fortgesetzten Selbstüberwindung durch die Scham und Ehrfurcht bestimmt sieht. Die Aufgabe und Not einer neuen menschlichen (Selbst-)Bestimmung – und in diesem Sinne kann von einer experimentellen Anthropologie oder einem anthropologischen Experimentieren gesprochen werden – legt Nietzsche in die Hände neuer Philosophen. So zumindest lässt es sich verstehen, wenn Nietzsche seine Hoffnungen auf die Philosophen der Zukunft richtet und sie unter anderem als „Versucher“<sup>453</sup>, „als Befehlende und Gesetzgeber“<sup>454</sup> bezeichnet und ihnen die „umfänglichste Verantwortlichkeit“, „das Gewissen

---

<sup>451</sup> Siehe Berger (1983).

<sup>452</sup> JGB 62; KSA 5, 81.

<sup>453</sup> JGB 42; KSA 5, 59.

<sup>454</sup> JGB 211; KSA 5, 145.

für die Gesamt-Entwicklung des Menschen“<sup>455</sup> zuschreibt. Nietzsches Philosophie bleibt in dieser Hinsicht vorläufig im doppelten Sinne: als ein „Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft“ geht sie zwar voraus, zugleich bleibt sie dabei aber provisorisch. Festzuhalten bleibt, dass Nietzsche die Überwindung der Moderne und der Moral von einem neuen Pathos – *aidos* qua Scham und Ehrfurcht – her zu denken versucht.

---

455 JGB 61; KSA 5, 79.



# Bibliographie

## a) Primärtexte und Quellen

- NIETZSCHE, F.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [= KSA], G. Colli / M. Montinari (Hrsg.), 2. durchges. Aufl., München/Berlin/New York, 1999.
- BURCKHARDT, J.: „Griechische Kulturgeschichte“, in: *Gesammelte Werke*, F. Stähelin / S. Merian (Hrsg.), Bd. 6, Darmstadt, 1956.
- EMERSON, R.W.: „Self-Reliance“, in: *The Annotated Emerson*, D. Mikics (Hrsg.), Cambridge/London, 2012, S. 160–179. [*Essays, First Series*, 1841].
- GEBHART, E.: *La Renaissance Italienne et la philosophie de l'histoire*, Paris, 1887.
- GOETHE, J.W. v.: „Wilhelm Meisters Wanderjahre“, in: *Goethes Werke – Hamburger Ausgabe*, Bd. 8: Romane und Novellen III, Hamburg, 1981.
- GUYAU, J.-M.: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1885.
- HARTMANN, E. v.: „Nietzsches ‚neue Moral‘“, in: *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*, J.-C. Wolf (Hrsg.), Würzburg, 2006, S. 43–68.
- HILLEBRAND, K.: *Profile* [Zweite Ausgabe = *Zeiten, Völker und Menschen*], Bd. 4, Straßburg, 1886.
- LECKY, W.E.H.: *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen*, nach der zweiten verbesserten Auflage mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Dr. K. Jolowicz / zweite rechtmässige Auflage, mit den Zusätzen der dritten englischen vermehrt, und durchgesehen von Ferdinand Löwe, Bd. 1, Leipzig/Heidelberg, 1879.
- MACHIAVELLI, N.: *Le prince de Nicolas Machiavel. Nouvelle traduction précédée de quelques notes sur l'auteur par C. Ferrari*, Paris, 1873.
- MILL, J.S.: *Der Utilitarismus*, D. Birnbacher (Hrsg. u. Übers.), Stuttgart, 2014.
- PLATON: „Phaidros“, in: *Platon. Werke in acht Bänden*, G. Eigler (Hrsg.), Darmstadt, 2011.
- PLATON: „Das Gastmahl“, in: *Platon. Werke in acht Bänden*, G. Eigler (Hrsg.), Darmstadt, 2011.
- PLATON: „Protagoras“, in: *Platon. Werke in acht Bänden*, G. Eigler (Hrsg.), Darmstadt, 2011.
- SCHMIDT, L.: *Die Ethik der alten Griechen*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1882, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.

SCHOPENHAUER, A.: *Über die Grundlage der Moral*, Hamburg, 2007.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. v.: *Der Glaube der Hellenen*, Bd. 1, Berlin, 1931.

## **b) Sekundärliteratur**

ACAMPORA, C.D.: „Nietzsche, Agency, and Responsibility. „Das Thun ist Alles“, in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 44:2, 2013, S. 141–157.

ACAMPORA, C.D.: *Contesting Nietzsche*, Chicago, 2013.

ACAMPORA, C.D. / K. Ansell-Pearson: *Nietzsche's Beyond Good and Evil. A Reader's Guide*, London/New York, 2011.

ACAMPORA, C.D.: „Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology“, in: *The Blackwell Companion to Nietzsche*, K. Ansell-Pearson (Hrsg.), Malden MA, 2006, S. 314–333.

ADKINS, A.H.: *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society*, London, 1970.

ADKINS, A.H.: *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford, 1960.

ANOMALY, J.: „Nietzsche's Critique of Utilitarianism“, in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 29, 2005, S. 1–15.

BAMFORD, R.: „The Virtue of Shame: Defending Nietzsche's critique of Mitleid“, in: *Nietzsche and Ethics*, G. v. Tevenar (Hrsg.) Bern, 2007, S. 241–261.

BAUKS, M. / M. Meyer (Hrsg.): „Zur Kulturgeschichte der Scham“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft 9, Hamburg, 2011.

BENEDICT, R.: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, London, 1947.

BENNE, C. / E. Müller: „Das Persönliche und seine Figuration bei Nietzsche“, in: *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, C. Benne / E. Müller (Hrsg.), Basel, 2014.

BERGER, P.: „On the Obsolescence of the Concept of Honor“, in: *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, S. Hauerwas / A. MacIntyre (Hrsg.), Notre Dame, 1983, S. 172–181.

BERTINO, A.C.: „Vernatürllichung“. *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, Berlin/Boston, 2011.

BLONDEL, E.: „Ruminations. Notes de lecture sur quelques aphorismes de Nietzsche“, in: *Lectures de Nietzsche*, J.-F. Balaudé / P. Wotling (Hrsg.), Paris, 2000, S. 397–407.

BLONDEL, E.: „Ödipus bei Nietzsche. Genealogie, Wahrheit und Geschlechtlichkeit (Über den ersten Abschnitt von Jenseits von Gut und Böse)“, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 1, 1975, S. 179–191.

BOLLNOW, O.F.: „Die Ehrfurcht – Wesen und Wandel der Tugenden“, in: *Schriften. Studienausgabe in 12 Bänden*, Bd. 2, Würzburg, 2009.

- BOLLNOW, O.F.: „Die Ehrfurcht vor dem Leben als ethisches Grundprinzip“, in: *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, Aachen, 1988, S. 92–114.
- BRACHT BRANHAM, R.: „Nietzsche’s Cynicism: Uppercase or Lowercase?“ in: *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, P. Bishop (Hrsg.), New York, 2004, S. 170–181.
- BRANDHORST, B. / E. Weber-Guskar (Hrsg.): *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, Berlin, 2017.
- BREUN, R.: *Scham und Würde. Über die symbolische Prägnanz des Menschen*, Freiburg/München, 2014.
- BRØBJER, T.H.: „Nietzsche’s Wrestling with Plato and Platonism“, in: *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, P. Bishop (Hrsg.), New York, 2004, S. 241–259.
- BRØBJER, T.H.: „Nietzsche’s Affirmative Morality: An Ethics of Virtue“, in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 26, 2003, S. 64–78.
- BRØBJER, T.H.: *Nietzsche’s Ethics of Character: A Study of Nietzsche’s Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*, Uppsala, 1995.
- BRUSOTTI, M.: „der schreckliche Grundtext homo natura‘: Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von Jenseits von Gut und Böse“, in: *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, M.A. Born / A. Pichler (Hrsg.), Berlin/Boston, 2013, S. 259–278.
- BRUSOTTI, M.: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York, 1997.
- BRUSOTTI, M.: „Die ‚Selbstverkleinerung des Menschen‘ in der Moderne. Studie zu Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral‘“, in: *Nietzsche-Studien*, 21, 1992, S. 81–136.
- BURNHAM, D.: *Reading Nietzsche: An Analysis of „Beyond Good and Evil“*, New York, 2007.
- CAIRNS, D.L.: *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1993.
- CAMPIONI, G.: *Der französische Nietzsche*, Müller-Buck, R. / Schröder, L. (Übers.), Berlin/New York, 2009.
- CLARK, M. / D. Dudrick: *The Soul of Nietzsche’s „Beyond Good and Evil“*, Cambridge, 2012.
- CLARK, M.: „On the Rejection of Morality: Bernard Williams’s Debt to Nietzsche“, in: *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, R. Schacht (Hrsg.), Cambridge, 2001, S. 100–122.
- CLARK, M.: *Nietzsche on Truth and Morality*, Cambridge, 1991.
- COLLI, G.: *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, Hamburg, 1993.
- CONWAY, D.: „The Uses and Disadvantages of Morality for Life“, in: *Nietzsche. Critical Assessment*, D. Conway / B. Groff (Hrsg.), Bd. 3, 1998, S. 19–34.



- COURTINE-DENAMY, S.: „Amour du prochain, amour du lointain, pour une approche de l'homme pudique chez Nietzsche“, in: *Les Cahiers de l'Herne*, „Nietzsche“, Nr. 73, M. Crépon (Hrsg.), Paris, 2000, S. 278–295.
- COX, C.: *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley/Los Angeles, 2015.
- DAL LAGO, A. / P.A. Rovatti: *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Mailand, 1989.
- DELBRÜCK, B.: „σῶμα, hamo“, in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen*, A. Kuhn (Hrsg.), Bd. 17, Berlin, 1868, S. 238–240.
- DELEUZE, G.: *Expressivism in Philosophy: Spinoza*, New York, 1992.
- DELEUZE, G.: *Spinoza: Practical Philosophy*, R. Hurley (Übers.), San Francisco, 1988 [original franz.: *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, 1970].
- DELLINGER, J.: „die Person verräth sich“. Überlegungen zu den reflexiven Komplikationen von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens“, in: *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, C. Benne / E. Müller (Hrsg.), Basel, 2014, S. 131–150.
- DERRIDA, J.: „Sporen. Die Stile Nietzsches“, in: *Nietzsche aus Frankreich*, W. Hamacher (Hrsg.), R. Schwaderer (Übers.), Frankfurt a. M., 1986, S. 129–168.
- DODDS, E.R.: *The Greeks and the Irrational*, Boston, 1957.
- DOMBOWSKY, D.: *Nietzsche's Machiavellian Politics*, New York, 2004.
- DUDRICK, D.: „The Shameful wisdom“, in: *International Studies in Philosophy*, 39:3, 2007, S. 61–83.
- DUERR, H.P.: *Nacktheit und Scham*, Frankfurt a. M., 1988.
- EMDEN, C.J.: *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge, 2014.
- ENDRES, M.: „Nicht als sein Gegensatz, sondern – als seine Verfeinerung!“. Nietzsches ‚subtiles‘ Schreiben in *Jenseits von Gut und Böse*“, in: *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, M.A. Born / A. Pichler (Hrsg.), Berlin/Boston, 2013, S. 231–242.
- ERFFA, K.E. Frhr. von: „Aidos“ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, Leipzig, 1937.
- FOUCAULT, M.: *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*, J. Schröder (Übers.) Frankfurt a. M., 2010.
- FOUCAULT, M.: *Die Regierung des Selbst und der anderen: Vorlesung am Collège de France 1982/83*, J. Schröder (Übers.), Frankfurt a. M., 2009.
- FOUCAULT, M.: *Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia: 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien*, J. Pearson (Hrsg.), M. Köller (Übers.), Berlin, 1996.
- FOUCAULT, M.: *Das Wahrsprechen der Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84*, U. Reuter / L. Wolfstetter / H. Kocyba / B. Heiter (Hrsg.), U. Reuter / L. Wolfstetter (Übers.), Frankfurt a. M., 1988.

- FUSSI, A.: „Williams Defense of Shame as a Moral Emotion“, in: *Ethics and Politics*, 17:2, 2015, S. 163–179.
- FÜRSTENTHAL, A.: *Maske und Scham bei Nietzsche. Ein Beitrag zur Psychologie seines Schaffens*, Basel, 1940.
- GEBHARD, W.: „Strukturen der Scham bei Friedrich Nietzsche“, in: *Friedrich Nietzsche. Perspektivität und Tiefe*, W. Gebhard (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1982, S. 176–206.
- GERHARDT, V.: „Die Moral des Immoralismus. Nietzsche Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik“, in: *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, V. Gerhardt (Hrsg.), Berlin/New York, 2011, S. 193–223.
- GERHARDT, V.: „Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität“, in: *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, V. Gerhardt (Hrsg.), Berlin/New York, 2011, S. 169–192.
- GERHARDT, V.: „Pathos der Distanz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter / K. Gründer (Hrsg.), Bd. 7, Basel, 1989, Sp. 199–201.
- GEUSS, R.: *Outside Ethics*, Princeton, 2009.
- GRENKE, M. W.: „Man in the Middle“, in: *International Studies in Philosophy*, 34:3, 2002, S. 154–169.
- GRIMM, J. / W. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde. In 32 Teilbänden, Leipzig, 1854–1961.
- GUAY, R.: „Order of Rank“, in: *The Oxford Handbook of Nietzsche*, K. Gemes / J. Richardson (Hrsg.), Oxford, 2013, S. 485–508.
- GÜNTHER, J.: „Nietzsche und die Dialektik der Scham“, in: *Hochland*, Jg. 41, München/Kempten, 1948, S. 190–192.
- HARCOURT, E.: „Nietzsche and the Virtues“, in: *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, L. Besser-Jones / M. Slote (Hrsg.), New York/London, 2015, S. 165–179.
- HEIDEGGER, M.: „Parmenides“, in: *Gesamtausgabe*, M.S. Frings (Hrsg.), Bd. 54, Frankfurt a. M., 1982.
- HEIDEGGER, M.: *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen, 1956.
- HEIT, H.: „Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche’s Experimental Naturalizations“, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 45, Berlin/Boston, 2016, S. 56–80.
- HEIT, H.: „Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: ‚von den Vorurtheilen der Philosophen‘“, in: *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, M.A. Born (Hrsg.), Berlin, 2014, S. 27–45.
- HILGERS, M.: *Scham. Gesichter eines Affekts*, Göttingen, 1996.
- HUDDLESTON, A.: „Consecration to Culture: Nietzsche on Slavery and Human Dignity“, in: *Journal of the History of Philosophy*, 52:2, 2014, S. 135–160.
- HURST, A.: „Supposing Truth is a Woman – What Then?“, in: *South African Journal of Philosophy*, 26:1, 2007, S. 44–56.

- IMASAKI, T.: „Die Person zwischen Macht- und Schamgefühl in der Philosophie Friedrich Nietzsches“, in: *Nietzsche Philosophie des Unbewussten*, J. Georg / C. Zittel (Hrsg.), Berlin/New York, 2012, S. 273–280.
- JANAWAY, C.: *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford, 2007.
- JASPERS, K.: *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin/New York, 1981.
- KAUFMANN, W.: „Nietzsches Philosophie der Masken“, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 10/11, Berlin/New York, 1982, S. 111–131.
- JENKINS, M.P.: „Williams, Nietzsche, and Pessimism“, in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 43:2, 2012, S. 316–325.
- KEKES, J.: „Shame and Moral Progress“, in: *Midwest Studies in Philosophy*, Bd. 8 [Ethical Theory: Character and Virtue], Notre Dame, 1988, S. 282–296.
- KERGER, H.: „Die sozialen Grundlagen einer Personalität des Handelns bei Nietzsche“, in: *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, C. Benne / E. Müller (Hrsg.), Basel, 2014, S. 109–130.
- KNÖTEL, R.: *Handbuch der Uniformkunde*, Leipzig, 1896.
- KOFMAN, S.: „Baubô: Theological Perversion and Fetishism“, in: *Nietzsche's New Seas*, T. Strong / M.A. Gillespie (Hrsg.), Chicago/London, 1988, S. 175–202.
- KONSTAN, D.: „Shame in Ancient Greece“, in: *Social Research*, 70:4, 2003, S. 1031–1060.
- KUHNLE, T.R.: „Der Ekel auf der hohen See: begriffsgeschichtliche Untersuchungen im Ausgang von Nietzsche“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 41, 1999, S. 162–262.
- KÜHN, R. / M. Raub / M. Titze (Hrsg.): *Scham – Ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven*, Opladen, 1997.
- LAMPERT, L.: „Nietzsche and Plato“, in: *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, P. Bishop (Hrsg.), New York, 2004, S. 205–219.
- LAMPERT, L.: *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven, 2001.
- LAMPERT, L.: *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago/London, 1996.
- LANDWEER, H.: *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen, 1999.
- LEHMANN, H.-T.: „Das Welttheater der Scham. Dreissig Annäherungen an den Entzug der Darstellung“, in: *Merkur*, 45:9/10, 1991, S. 824–38.
- LEITER, B.: *Nietzsche on Morality*, London, 2002.
- LEITER, B.: „Beyond Good and Evil“, in: *History of Philosophy Quarterly*, 10:3, 1993, S. 61–270.
- LOTTER, M.-S.: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin, 2012.
- MACINTYRE, A.: *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a. M./New York, 1995.
- MAJER, R.: *Scham, Schuld und Verantwortung*, Berlin/Boston, 2013.
- MARGALIT, A.: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin, 1997.

- MOMIGLIANO, A.: „Freedom of Speech in Antiquity“, in: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, P.P. Wiener (Hrsg.), Bd. 4, New York, 1973–74.
- MÜLLER, E.: „Geist und Liebe zur Maske. Zu Aphorismus JGB 40 und Nietzsches Personenbegriff“, in: *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, M.A. Born / A. Pichler (Hrsg.), Berlin/Boston, 2013, S. 243–257.
- MÜLLER, E.: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin/New York, 2005.
- MÜLLER-LAUTER, W.: *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche Interpretationen II*, Berlin/New York, 1999.
- NANCY, J.-L.: „Unsre Redlichkeit‘ (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche)“, in: *Nietzsche aus Frankreich*, W. Hammacher (Hrsg.), Frankfurt a. M./Berlin, 2003, S. 225–248.
- NECKEL, S.: „Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existenziellen Gefühls“, in: *Zur Philosophie der Gefühle*, H. Fink-Eitel / G. Lohmann (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1993, S. 244–265.
- NECKEL, S.: *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt a. M., 1991.
- NEHAMAS, A.: *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, 1998.
- NEHAMAS, A.: „Who Are ‚The Philosophers of the Future‘? A Reading of *Beyond Good and Evil*“, in: *Reading Nietzsche*, R.C. Solomon / K.M. Higgins (Hrsg.), Oxford, 1988, S. 46–67.
- NIETZSCHE RESEARCH GROUP (Hrsg.): *Nietzsche-Wörterbuch*, unter der Leitung v. P. van Tongeren / G. Schank / H. Siemens, Berlin/New York, 2004.
- NUSSBAUM, M.C.: *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, 2004.
- NUSSBAUM, M.C.: „Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle’s Criticism of Plato“, in: *Essays on Aristotle’s Ethics*, A.O. Rorty (Hrsg.), Berkeley, 1980, S. 395–435.
- ORSUCCI, A.: *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin/New York, 1996.
- OTTMANN, H.: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York, 1987.
- PERRAKIS, M.: „Nietzsches ‚Scham des guten Rufes‘ am exemplarischen Fall von Athos, Comte de la Fère“, in: *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, J. Georg / C. Zittel (Hrsg.), Berlin/New York, 2012, S. 281–286.
- PFISTER, M.: „Aidos: Scham, Scheu und Unverschämtheit im griechischen Denken“, in: *Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse*, G. Schönbacher (Hrsg.), Collegium Helveticum, Heft 2, Zürich, 2006, S. 29–37.
- PIEPER, A.: „Annäherungsversuche an die Wahrheit. Die Vorrede von *Jenseits von Gut und Böse*“, in: *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, M.A. Born (Hrsg.), Berlin, 2014, S. 17–25.

- PIPPIN, R.: „The Expressivist Nietzsche“, in: *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin/Boston, 2015, S. 654–667.
- PIPPIN, R.: „Williams on Nietzsche on the Greeks“, in: *Tragedy and the Idea of Modernity*, J. Billings / M. Leonard, Oxford, 2015, S. 285–305.
- PIPPIN, R.: *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago/London, 2010.
- PIPPIN, R.: „Lightning and Flash, Agent and Deed (GM I:6–17)“, in: *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, C.D. Acampora (Hrsg.), Lanham, 2006, S. 131–145.
- PIPPIN, R.: „Lightning and Flash, Doer and Deed, in Nietzsche's Genealogie“ in: *Friedrich Nietzsche, Genealogie der Moral*, O. Höffe (Hrsg.), Berlin, 2004, S. 47–63.
- PIPPIN, R.: „Morality as Psychology, Psychology as Morality: Nietzsche, Eros, and Clumsy Lovers“, in: *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, R. Pippin (Hrsg.), Cambridge, 1997, S. 351–71.
- PLANCKH, M.: „Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 27, 1998, S. 214–237.
- PLEINES, J.-E.: „Die Dike ist die Tochter der Aidos. Scham als ethischer Grundbegriff“, in: *Perspektiven der Philosophie*, 34:1, 2008, S. 217–249.
- RAPP, C.: „Die Moralität des antiken Menschen. Über Bernard Williams' neues Buch ‚Shame and Necessity‘“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49:2, 1995, S. 259–273.
- RAPPE, G.: *Die Scham im Kulturvergleich. Antike Konzepte des moralischen Schamgefühls in Griechenland und China*, Bochum/Freiburg, 2009.
- RICHARDSON, J.: *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford, 2004.
- RÖLLIN, B.: „Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig? Zur Werkgenese von *Jenseits von Gut und Böse*“, in: *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, M.A. Born / A. Pichler (Hrsg.), Berlin/Boston, 2013, S. 47–67.
- RUHNAU, J.: „Scham, Scheu“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter / K. Gründer (Hrsg.), Bd. 8, Basel, 1989, Sp. 1208–1215.
- SASSE, G.: *Auswandern in die Moderne. Tradition und Innovation in Goethes Roman „Wilhelm Meisters Wanderjahre“*, Berlin/New York, 2010.
- SAXONHOUSE, A.W.: *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge, 2006.
- SCHACHT, R.: „Nietzsche Naturalizing“, in: *Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft*, Reihe *Klassiker Auslegen*, Bd. 57, C. Benne / J. Georg (Hrsg.), Berlin, 2015, S. 88–106.
- SCHACHT, R.: „Nietzschean Normativity“, in: *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, R. Schacht (Hrsg.), Cambridge, 2001, S. 149–180.
- SCHACHT, R.: „Nietzsche's *Gay Science*, Or, How to Naturalize Cheerfully“, in: *Reading Nietzsche*, K.M. Higgins / R.C. Solomon (Hrsg.), Oxford, 1988, S. 68–86.

- SCHELER, M.: „Über Scham und Schamgefühl“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10 [Zur Ethik und Erkenntnislehre (Schriften aus dem Nachlass 1)], M. Scheler (Hrsg.), Bonn, 2000, S. 65–154.
- SCHELER, M.: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9 [Späte Schriften], M. Frings (Hrsg.), Bern, 1976, S. 7–71.
- SCHELER, M.: „Zur Rehabilitierung der Tugend“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3 [Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze], M. Scheler (Hrsg.), Bern, 1955, S. 15–31.
- SCHLOSSBERGER, M.: „Philosophie der Scham“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48:5, 2000, S. 807–829.
- SCHNEIDER, C.D.: „The Reddened Cheek – Nietzsche on Shame“, in: *Philosophy Today*, 21, 1977, S. 21–31.
- SCHNEIDER, C.D.: *Shame, Exposure and Privacy*, Boston, 1977.
- SCHOEMAN, M.: „Generosity as a central virtue in Nietzsche’s ethics“, in: *South African Journal of Philosophy*, 26:1, 2007, S. 17–30
- SHAPIRO, G.: „Nietzsche and the *Genealogy of Morals*: An Introduction“, in: <http://writing2.richmond.edu/nietzsche/intro.html>, besucht am 20.11.2017.
- SIMMEL, G.: „Zur Psychologie der Scham“, in: *Gesamtausgabe*, Bd. I [Das Wesen der Materie nach Kant’s Physischer Monadologie/Abhandlungen 1882–1884/Rezensionen 1883–1901], O. Ammstedt (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1999, 431–442.
- SOLOMON, R.C.: *Living with Nietzsche. What the Great „Immoralist“ Has to Teach Us*, Oxford, 2003.
- SOLOMON, R.C.: „Nietzsche’s Virtues: A Personal Inquiry“, in: *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, R. Schacht (Hrsg.), Cambridge, 2001, 123–148.
- SOLOMON, R.C.: „A More Severe Morality. Nietzsche’s Affirmative Ethics“, in: *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Y. Yovel (Hrsg.), Dordrecht, 1986, S. 69–89.
- SOLOVJEFF, W.: *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*, Stuttgart, 1922.
- SOMMER, A.U.: „Kommentar zu Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*“, in: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Bd. 5/1, Berlin/Boston, 2016.
- SOMMER, A.U.: „Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*“, in: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Bd. 6/2, Berlin/Boston, 2013.
- SORGNER, S. L.: *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*, Darmstadt 2010.
- SOSA, DL de / Faustino, M.: „Nietzsche and Schopenhauer on the ‚Self‘ and the ‚Subject‘“, in: *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, B. Ryan / M.J. Mayer Branco / J. Constancio (Hrsg.), Berlin/Boston, 2015, S. 131–165.

- SPEIRS, R.: „Nietzsche’s ‚Thier mit rothen Backen‘: The Birth of Culture out of the Spirit of Shame“, in: *German Life and Letters*, 66:1, 2013, S. 121.
- STEGEGER, Ph.: „Die Scham in der griechisch-römischen Antike. Eine philosophie-historische Bestandsaufnahme von Homer bis zum Neuen Testament“, in: *Scham – Ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven*, R. Kühn / M. Raub / M. Titze (Hrsg.), Opladen, 1997, S. 57–73.
- STEGMAIER, W.: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston, 2012.
- STRASSBERG, D.: „Perhaps Truth is a Woman‘: On Shame and Philosophy“, in: *Philosophy’s Moods: The Affective Grounds of Thinking*, H. Kenaan / I. Ferber (Hrsg.), Dordrecht/Heidelberg/London/New York, 2011, S. 69–86.
- STRAUSS, L.: „Note on the Plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil“, in: *Leo Strauss and Nietzsche*, L. Lampert (Hrsg.), Chicago, 1996, S. 188–205.
- SWANTON, C.: *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, Hoboken NJ, 2015.
- SWANTON, C.: „Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism“, in: *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, S. May (Hrsg.), Cambridge, 2011, S. 248–308.
- SWANTON, C.: „Can Nietzsche be both an Existentialist and a Virtue Ethicist?“, in: *Values and Virtues*, T. Chappell (Hrsg.), Oxford, 2006, S. 171–188.
- SWANTON, C.: „Nietzschean Virtue Ethics“, in: *Virtue Ethics Old and New*, M. Gardiner (Hrsg.), Ithaca/London, 2005, S. 179–192.
- SWANTON, C.: *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford, 2003.
- TAYLOR, G.: *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford, 1985.
- TAYLOR, C.: „Die immanente Gegenauflärung“, in: *Religion nach der Religionskritik*, L. Nagl (Hrsg.), Wien/Berlin, 2003, S. 60–85.
- TAYLOR, C.: *Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M., 1996.
- TOLKSDORF, N.: „Riskante Redlichkeit – Wahrsprechen in Nietzsches Also sprach Zarathustra“, in: *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, S. Thorgeirsdottir / H. Heit (Hrsg.), Berlin/Boston, 2016, S. 37–48.
- TONGEREN, P. van: „Nietzsches ‚Redlichkeit‘. Das siebte Hauptstück: ‚unsere Tugenden‘“, in: *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, Reihe Klassiker Auslegen, Bd. 48, M.A. Born (Hrsg.), Berlin, 2014, S. 147–165.
- TONGEREN, P. van: „Nietzsche und die Tradition der Tugendethik“, in: „*Einige werden posthum geboren*“: *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, R. Reschke / M. Brusotti (Hrsg.), Berlin/Boston, 2012, S. 79–95.
- TONGEREN, P. van: „Schaamte“, in: *Ethische Perspektiven*, 18:3, 2008, S. 437–450.
- TONGEREN, P. van: „Nietzsches Hermeneutik der Scham“, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 36, 2007, S. 131–154.

- TONGEREN, P. van: *Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu Jenseits von Gut und Böse*, Bonn, 1989.
- THORGEIRSDOTTIR, S.: „Baubo: Laughter, Eroticism and Science to Come“, in: *Nietzsche-forschung. Jahrbuch der Nietzschegesellschaft*, Bd. 19 [Frauen: Ein Nietzsche-thema? – Nietzsche: Ein Frauenthema?], R. Reschke (Hrsg.), Berlin, 2012, S. 65–73.
- TUGENDHAT, E.: *Anthropologie statt Metaphysik*, München, 2010.
- TUGENDHAT, E.: „Gibt es eine moderne Moral?“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50:1/2, 1996, S. 323–338.
- VALADIER, P.: „Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche“, in: *Nietzsche et les hiérarchies*, S. Tzitzis (Hrsg.), Paris, 2008, S. 15–31.
- VATTIMO, G.: *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Mailand, 1994.
- VELLEMAN, J.D.: „The Genesis of Shame“, in: *Philosophy and Public Affairs*, 30:1, 2001, S. 27–52.
- VISSER, G.T.M.: „Nietzsche. Tussen schaamte en schaamteloosheid“, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 42:3, 1980, S.443–481.
- VIVARELLI, V.: *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Würzburg, 1998.
- VOGT, L.: *Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft*, Frankfurt a. M., 1997.
- WELLNER, K.: „Nietzsches Masken in *Ecce homo*“, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, V. Gerhardt / R. Reschke (Hrsg.), Bd. 12 [Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche], Berlin, 2005, S. 143–150.
- WHITE, A.: „The Youngest Virtue“, in: *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, R. Schacht (Hrsg.), Cambridge, 2001, S. 63–78.
- WHITE, R.J.: *Nietzsche and the Problem of Sovereignty*, Urbana/Chicago, 1997.
- WILLIAMS, B.: *Shame and Necessity*, Berkeley, 2008.
- WILLIAMS, B.: *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, 2002.
- WILLIAMS, B.: „Shame, Guilt, and the Structure of Punishment“, in: *Scham und Schuld. Festschrift aus Anlass der Verleihung der Dr. Margrit Egnér-Preise*, Zürich, 1997.
- WOLF, J.-C.: „Exposition von These und Gegenthese: Die bisherige ‚englische‘ und Nietzsches Genealogie der Moral“, in: *Friedrich Nietzsche: Genealogie der Moral*, Reihe *Klassiker Auslegen*, Bd. 29, O. Höffe (Hrsg.), Berlin, 2010, S. 31–46.
- WOLF, J.-C.: *Zarathustras Schatten. Studien zu Nietzsche*, Fribourg, 2004.
- WOLF, J.-C.: „Stellvertretende Verantwortung und der moralische Begriff der Scham“, in: *Evangelische Theologie*, 53:6, 1993, S. 549–565.
- WOLF, J.-C.: „Schopenhauers Entwurf einer asketischen Tugendethik“, in: *Conceptus*, 24:62, 1990, S. 99–113.
- WOLLHEIM, R.: *On the Emotions – The Ernst Cassirer Lectures 1991*, New Haven/New York, 1999.
- WOODRUFF, P.: *Reverence. Renewing a Forgotten Virtue*, New York/Oxford, 2001.



- WOODRUFF, P.: „Socrates and the Irrational“, in: *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, N. Smith / P. Woodruff (Hrsg.), Oxford, 2000, S. 130–150.
- WURMSER, L.: *Das Rätsel des Masochismus. Psychoanalytische Untersuchungen von Über-Ich-Konflikten und Masochismus*, Berlin/Heidelberg/New York, 1993.
- WURMSER, L.: *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Berlin, 1993.
- ZIBIS, A.: *Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit*, Würzburg, 2007.





Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-  
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:  
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?»

# SCHAM UND WÜRDE

FLORIAN HÄUBI

Für Nietzsche sind die metaphysischen Orientierungspunkte des menschlichen Selbstbewusstseins unter Generalverdacht geraten, ebenso wie die für ewig gehaltenen Werte, aus denen der Mensch den Glauben an seine Würde bezog. Angesichts der Unwürdigkeit des Menschen erhebt die Selbstverkleinerung der Moderne die Scham zum bestimmenden Grundgefühl, und das schambestimmte Bewusstsein richtet sich letztlich gegen die Moral selbst. Der damit angezeigte Immoralismus wagt einen freien Blick auf die Selbsterabsetzung des modernen Menschen und einen tapferen Ausblick auf einen möglichen Gegenentwurf zur modernen Selbstverkleinerung. Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst neu zu bestimmen, diesen Versuch unternimmt Nietzsche anhand der Frage nach der Vornehmheit. Der Vornehme ist ohne jene Scham vor dem Menschen, zeichnet sich zugleich aber durch einen „Instinkt der Ehrfurcht“ und Ehrfurcht vor sich aus.

Der Band bietet erstmalig eine umfassende Analyse der Schlüsselbegriffe Scham und Würde bei Nietzsche. So schliesst er zugleich an gegenwärtige ethische Debatten an.

## **Autor**

Florian Häubi hat Philosophie und Geschichte an der Eberhard Karls-Universität Tübingen, der Radboud-Universität Nijmegen und der Universität Freiburg i. Ue. studiert. Er war Diplomassistent am interdisziplinären Institut für Ethik und Menschenrechte und am Institut für Philosophie der Universität Freiburg i. Ue.

**SCHWABE VERLAG**

[www.schwabeverlag.ch](http://www.schwabeverlag.ch)

ISBN 978-3-7965-3973-2



9 783796 539732