

FRIEDRICH NIETZSCHE

---

# Zur Genealogie der Moral

Klassiker Auslegen

Herausgegeben von  
Otfried Höffe  
Band 29

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie  
an der Universität Tübingen.

Friedrich Nietzsche

# Zur Genealogie der Moral

Herausgegeben  
von Otfried Höffe



Akademie Verlag

Titelbild: Friedrich Nietzsche, © ullstein bild

ISBN 3-05-003026-7

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2004

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

All rights reserved (including those of translation into other languages). No part of this book may be reproduced in any form – by photoprinting, microfilm, or any other means – nor transmitted or translated into a machine language without written permission from the publishers.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur, Berlin

Satz: Sabine Gerhardt, Berlin

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

## Inhalt

Zitierweise und Siglen .....	VII
<b>1.</b>	
<b>Einführung in Nietzsches „Genealogie der Moral“</b>	
<i>Otfried Höffe</i> .....	1
<b>2.</b>	
<b>Vorrede</b>	
<i>Annemarie Pieper</i> .....	15
<b>3.</b>	
<b>Exposition von These und Gegenthese:</b>	
<b>Die bisherige „englische“ und Nietzsches Genealogie der Moral</b>	
<b>(I 1–5)</b>	
<i>Jean-Claude Wolf</i> .....	31
<b>4.</b>	
<b>Lightning and Flash, Agent and Deed (I 6–17)</b>	
<i>Robert Pippin</i> .....	47
<b>5.</b>	
<b>„Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf“ (II 1–3)</b>	
<i>Otfried Höffe</i> .....	65
<b>6.</b>	
<b>„Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes (II 4–7)</b>	
<i>Volker Gerhardt</i> .....	81
<b>7.</b>	
<b>Nietzsches Straftheorie (II 8–15)</b>	
<i>Jean-Christophe Merle</i> .....	97
<b>8.</b>	
<b>Moral und Mensch (II 16–25)</b>	
<i>Richard Schacht</i> .....	115

## 9.

**Die asketischen Ideale der Künstler und der Philosophen  
(III 1–10)***François Guéry* ..... 133

## 10.

**Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal.  
Nietzsches ‚Theorie‘ der Kultur Europas (III 11–22)***Werner Stegmaier* ..... 149

## 11.

**Der Wille zur Wahrheit (III 23–28)***Charles Larmore* ..... 163**Auswahlbibliographie** ..... 177**Personenregister** ..... 181**Sachregister** ..... 183**Hinweise zu den Autoren** ..... 185

## Zitierweise und Siglen

Zitiert wird nach der Kritischen Studienausgabe (KSA). Verweise auf die *Genealogie der Moral* verzeichnen die Abhandlung in römischer und den Abschnitt in arabischer Ziffer, gefolgt von der Seitenzahl des 5. Bandes der KSA, also z. B. II 16: 321 = 2. Abhandlung, Abschnitt 16, KSA Band 5, Seite 321. Falls aus dem Kontext ersichtlich ist, um welchen Abschnitt es sich handelt, wird nur die Seitenzahl angeführt. Bei wichtigen Stellen werden zudem die Zeilen genannt. Verweise auf andere Werke Nietzsches enthalten die Sigle des Werks, evtl. gefolgt von einem Abschnitt oder Paragraphen, und den Band und die Seitenzahl der KSA, also z. B. JGB 20: 5, 35 = *Jenseits von Gut und Böse*, Abschnitt 20, KSA Band 5, Seite 35. Verweise auf den Nachlaß enthalten nur den Band der KSA und die dortige Nummer, also z. B. N 13, 23[2] = Nachlaß, KSA Band 13, Nummer 23[2]. Im englischsprachigen Beitrag von Robert Pippin werden Zitate aus der *Genealogie der Moral* zusätzlich zur KSA durch Verweise auf die englischsprachige Übersetzung von Walter Kaufmann, New York 1967, nachgewiesen.

AC	Antichrist
GT	Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik
FW	Fröhliche Wissenschaft
EH	Ecce Homo
GD	Götzen-Dämmerung
JGB	Jenseits von Gut und Böse
M	Morgenröte
MA	Menschliches, Allzumenschliches
SE	Schopenhauer als Erzieher
UB	Unzeitgemäße Betrachtungen
Za	Also sprach Zarathustra

# Einführung in Nietzsches „Genealogie der Moral“

## 1.1 Moralkritik

Die klassische Moralphilosophie des Abendlandes läßt sich in zwei Modellen bündeln: in Aristoteles' Ethik des gelungen-glücklichen Lebens und in Kants Ethik des kategorischen Imperativs. Dort, im Rahmen einer Strebenstheorie, herrscht das Prinzip *eudaimonia*: Glück, hier, im Rahmen einer Willenstheorie, das Prinzip Autonomie: Selbstgesetzgebung. Ein drittes, zwar wirkungsmächtiges, aber nicht klassisches Modell bündelt sich in einem Werk des Philologen, Schriftstellers und vor allem Philosophen, des intellektuellen ‚Artisten, Schamanen und Verführers‘ Friedrich Nietzsche:

Ein Moralist, der von sich sagen durfte: „Sie reden Alle von mir“ (Za: 4, 212); ein Moraltheoretiker und Sprachkünstler, der mit seinem dionysischen Gift viele Generationen intellektueller und künstlerischer Jugend in den Bann schlägt (ich bin „mehr Dynamit als Mensch“: 15, 187; „ein Dynamit des Geistes“: JGB 208: 5, 137); ein Theoretiker der Moderne, auf den sich so bedeutende Denker wie Heidegger, Jaspers und Löwith, Camus und Foucault berufen; ein Erkenntnis- und Gesellschaftskritiker, der Freud beeindruckt und den die Frankfurter Schule bis hin zu Habermas' „Erkenntnis und Interesse“ hochschätzt; ein Philosoph, der als Anti-Philosoph wenigstens einmal „Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender“, vor allem aber „freier Geist“ sein will (JGB 211: 5, 144) und trotzdem von Analytischen Philosophen (Danto), überdies Pragmatisten (Rorty), Dekonstruktivisten (Derrida, Deleuze), Postmodernen (Vattimo) Denkern und feministischen Philosophinnen studiert wird (Irigaray) – dieser wirkungsmäch-

tige Autor führt in der „Streitschrift“ *Zur Genealogie der Moral* die abendländische Moralkritik zu einem Höhepunkt. Zugleich schafft er eine Wende ihrer Moralphilosophie, die sich aber nicht weitflächig durchsetzt.

Zweifellos hat sein Modell der Moralphilosophie auch heute noch Anhänger. Deren Zahl und intellektueller Rang hat sich aber dramatisch verändert. Nietzsche wird zwar noch immer intensiv gelesen. In einer Umfrage von *The Philosophers' Magazine* (Nr. 16, 2001, 11–12) nach den größten Werken der westlichen Philosophie taucht er sogar mit *Jenseits von Gut und Böse* unter den ersten zehn auf, Hegel dagegen (mit der *Phänomenologie des Geistes*), Heidegger (mit *Sein und Zeit*) und Hobbes (mit *Leviathan*) gehören nur zu den weiteren vierzig Werken, unter denen Nietzsche aber ein zweites Mal, mit *Zarathustra*, steht. Über Aufmerksamkeit, auch Wertschätzung braucht sich Nietzsche also nicht zu beklagen. Außerhalb eines ausgedehnten Kirchspiels von Nietzsche-Forschern und Nietzsche-Liebhabern inspiriert er aber kaum noch die akademische Moralphilosophie. Deren Debatten kreisen vornehmlich um Aristoteles und Kant, einige noch um Kant oder Utilitarismus. An Nietzsche studiert man eher, wie Moraltheorie nicht (mehr) betrieben werden darf; Alasdair MacIntyre läßt einem Grundbegriff wie dem „Übermenschen“ nur in einem philosophischen Bestiarium Platz. Dieser kooperative Kommentar fragt unter anderem, ob eine so deutliche Geringschätzung philosophisch berechtigt ist: Muß man die Faszination, die lange Zeit von Nietzsches Schriften ausging, für eine Krankheit halten, die heute – zum Glück – nichts Ansteckendes mehr hat? Gehört der Autor tatsächlich in so etwas wie eine philosophische Psychiatrie, am liebsten in deren geschlossene Abteilung, aus der keine Botschaften nach außen dringen dürfen? Kann die Moralphilosophie von Nietzsche tatsächlich nichts mehr lernen?

Zunächst zu Nietzsches methodischem Leitmotiv, der Moralkritik. Die Kritik ist hier nicht im ursprünglichen, judikativen Sinn gemeint, als richterliches Abwägen, wie man es vor allem aus Kants drei Kritiken kennt. Es ist die „*Lust am Neinsagen*“, wie es in *Jenseits von Gut und Böse*, heißt (§ 210: 5, 143), die die Moral einer Gesellschaft, sogar Epoche als gar nicht so moralisch zu entlarven sucht.

Generell hinterfragt eine Moralkritik die herrschende Moral auf einen verborgenen Zweck und erschüttert damit die Unmittelbarkeit ihrer Geltung. Der Zweck könnte die Moral allerdings auch rechtfertigen, indem er einen legitimierenden Grund zutage fördert. Bei Aristoteles ist es die Eudaimonie, bei Kant die Autonomie. Nietzsche sucht dagegen einen kompromittierenden Grund. Ausdrücklich nennt er seine *Genealogie* eine „Streitschrift“. In Abwandlung seines berühmten Aphorismus über Wahr-

heit und Irrtum (N 11, 34[253]) kann man sagen: „Moral ist die Art von Unmoral, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.“ Nietzsche selber: „Moral ist Nothlüge, damit wir von ihr (sc. der Bestie in uns) nicht zerrissen werden. Ohne die Irrthümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Thier geblieben“ (MA I 40: 2, 64).

Nietzsches Parteilichkeit geht freilich nicht so weit, daß er den „Wert“ des Gegners kleinredet. Bei aller Kritik am Christentum erkennt er dessen drei geniale Leitungen an: Es verleiht dem Menschen einen „absoluten Werth, im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strome des Werdens und Vergehens“; es gibt dem Leid und dem Übel einen „Sinn“ und macht sie dadurch erträglich; im Schöpfungsglauben versteht sie die Welt als von Geist durchwirkt, deshalb sowohl erkennbar als auch wertvoll (N 12, 5[71]). Nicht durchwegs, aber im Prinzip macht Nietzsche seinen Gegner stark, und läßt sich damit eine große Argumentationslast auf. Wenn er sie schultern kann, ist freilich auch die gewonnene Einsicht groß.

Neu ist das dritte Modell, die Moralkritik, nicht. Im Gegenteile ist ein wichtiges Muster seit der Antike bekannt: der Hinweis auf einen Zweck, der den von der Moral selbst vorgeschriebenen Zwecken widerspricht. Die Sophisten betonen beispielsweise das Selbstinteresse der Herrschenden (Thrasymachos in Platons *Staat* I 338 f.). In der Neuzeit entwickeln beispielsweise Hobbes und La Rochefoucauld das Muster fort, wenn sie eine anscheinend selbstlose Regung wie Mitleid als verstecktes Selbstinteresse demaskieren. Hobbes führt das Mitleid auf ein selbstisches Interesse, auf die Furcht vor dem eigenen zukünftigen Leiden, zurück (*De homine*, Kap. 12; vgl. *Leviathan*, Kap. 6). Und nach La Rochefoucauld ist das Mitleid „oft ein Gefühl unserer eigenen Leiden in den Leiden anderer“ und die „Dienste, die wir ihnen leisten, sind genau genommen Wohltaten, die wir uns selber im voraus erweisen“ (*Maximen*, Nr. 264). Vier höchst unterschiedliche Geister stimmen nach der „Vorrede“ (Abschn. 5) der *Genealogie* in einem überein, „in der Geringschätzung des Mitleidens“: „Plato, Spinoza, La Rochefoucauld und Kant“. (Bei Platon könnte er an die Dichter-Kritik denken: daß die Erziehung nicht auf Homer und die Tragiker zurückgreifen solle, da das Mitleid, das sie erwecken, die Jugend verderbe: *Politeia* 387e und 605c ff. Spinoza sagt: „Mitleid in einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, ist an sich schlecht und nutzlos.“ (*Ethica* IV, prop. 50) Und Kant hält die tätige Teilnahme am Schicksal anderer für eine Pflicht; nur mit dem Schmerz eines anderen mitzuleiden, dem ich doch nicht abhelfen kann, führt dazu, daß „ihrer zwei“ leiden, obwohl das Übel eigentlich nur einen trifft: *Tugendlehre*, §§ 34–35.)

Nietzsche folgt dem Muster der antiken und neuzeitlichen Moralkritik. Ihm geht es um die Desillusionierung überlieferter Illusionen. Mit dem Nachweis eines falschen Bewußtseins will er Aufklärung leisten. Dabei folgt er durchaus Kants berühmter Bestimmung: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (AA). Sowohl deren Diagnose als auch deren Therapie fallen aber bei Kant – würde Nietzsche sagen – noch relativ einfach aus. Die Aufgabe sei zwar anspruchsvoll, da nichts weniger als eine „wahre Reform der Denkungsart“ zustande kommen soll, statt immer wieder neuen Vorurteilen zu erliegen. In der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783) sieht Kant die Ursachen der Unmündigkeit aber lediglich in „Faulheit und Feigheit“, und als Therapie genügt die Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen* Gebrauch zu machen“ (AA). Ein Jahrhundert später stellt Nietzsche in der *Genealogie*, auf ein einziges Themenfeld, die Moral, eingeschränkt, eine andere radikalere Diagnose und ihretwegen schlägt er eine andere, radikalere Therapie vor.

## 1.2 Genealogie

Zum Zweck der radikaleren Diagnose folgt Nietzsche einer radikaleren Methode, der „Genealogie“ genannten Entstehungsgeschichte der Moral. Die neue Methode enthält aber auch ein Moment der Bescheidenheit. Das Projekt „Genealogie“ verzichtet auf eine Begründung der Moral und gibt sich statt dessen mit deren Naturgeschichte zufrieden. Eine zweite Bescheidenheit: Nietzsche erzählt keine lineare Geschichte entlang eines roten Fadens, sondern konfrontiert uns eher mit einem Komplex geschichtlicher Fragen und Verfahren. Dabei fragt sich, wie neutral er vorgeht, oder auch: ob er letztlich ein theoretisches oder ein praktisches Interesse verfolgt. Am Ende der Ersten Abhandlung fordert Nietzsche in einer Anmerkung die philosophischen Fakultäten auf, moralhistorische Studien zu fördern. Hier oder auch bei seinen etymologischen Vermutungen (das lateinische *bonus* bedeute „den Krieger“, das deutsche Wort „Gut“ den Mann „göttlichen Geschlechts“: I 5: 264) erscheint er als neutraler Beobachter, der bloß nachzeichnen will, wie sich das grundlegende Verständnis der Moral denn so entwickelt hat. Relativ neutral ist auch das Kriterium der Vorrede (§ 6: 253), die Moral dürfe nicht verhindern, daß „eine an sich mögliche *höchste Mächtigkeit und Pracht* des Typus Mensch“ erreicht werde. Denn ob Krieger, Feldherr oder Staatsmann, ob Gelehrter, Künstler oder Philosoph, ob Wohltäter oder Heiliger – keine dieser Figu-

ren wird positiv oder negativ ausgezeichnet. Worin die Vollendung des Menschseins liegt, bleibt offen. Andererseits läßt er sich von einer den Gegenstand disqualifizierenden Vermutung leiten. In deutlicher Parteilichkeit fragt Nietzsche nach der Herkunft „unserer moralischen Vorurtheile“ (Vorrede 2: 248), womit er zeigt, daß er weder Verteidiger noch Richter sein will. Wie schon der Untertitel ankündigt, sucht Nietzsche den Streit. Gegenüber der herrschenden Moral tritt er als Ankläger auf. Wie ein großer Ankläger übt er die Rolle mit doppeltem, sowohl fachlichem als auch rhetorischem Glanz aus.

Rhetorisch brillant sind die vielen Haken und Ösen im Text, die den Leser bewußt festhalten oder ins Stolpern bringen, damit er genauer lese, nachfrage, sich selber Gedanken mache. Nietzsche ist Meister der Provokation, allerdings einer doppelbödigen Provokation. Er hält beispielsweise die Moral des Juden- und Christentums für eine Sklavenmoral, Christus aber für „den edelsten Menschen“ (MA I 475: 2, 310). Und fachlich brillant ist er, weil er nach den kompromittierenden Ursachen mit Unerbittlichkeit forscht. Und wie bei wahrer Brillanz werden beide Seiten untrennbar miteinander verwoben:

Beispielsweise konfrontiert uns Nietzsche mit Thesen, die zum Nachdenken und Umdenken provozieren. Der Anfang der Vorrede „Wir sind uns unbekannt“ könnte konventionell sein, erinnert er doch an die Delphische Aufforderung „Erkenne dich selbst“ und an das Sokratische Fragen. Nicht mehr so konventionell ist, daß „wir Erkennenden“ uns unbekannt sind, dessen Wendung ins Existentielle „wir selbst uns selbst“ und dessen Begründung. Nicht zufällig oder vorläufig, sondern „notwendig“ sind wir uns fremd, denn „für uns sind wir keine ‚Erkennenden‘“. Wir suchen nämlich „etwas ‚heimzubringen‘“, sprich: wir wollen Gegenstände, einschließlich dem Gegenstand „wir selbst“ erkennen, womit wir aber vielem, was wir sind, namentlich dem „Leben“ und den „sogenannten ‚Erlebnisse[n]‘“ – nicht auf die Spur kommen. Auf diese Weise drängt uns Nietzsche andere Fragen auf; besser: er macht uns neugierig auf sie.

Oder: Nietzsche spielt mit seinem moralphilosophischen Gegner und untergräbt dadurch dessen Autorität. Gegen Kant spricht er von einem „neue[n], unmoralische[n], mindestens immoralistische[n] ‚Apriori‘“ (Vorrede 3: 249). Freilich geht die spielerische Auseinandersetzung in die sachliche über. Statt wie Kant nach Begriff, Kriterium und Prinzip der Moral zu fragen, relativiert Nietzsche eine doppelte Voraussetzung: daß Moral in der Alternative von Gut und Böse bestehen müsse und daher nicht hinterfragt werden könne. Tatsächlich gibt es aber zwei Rückfragen: „unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurtheile gut und

böse? und welchen Werth haben sie selbst?“ (249 f.) Oder bei seinem philosophischen Hauptgegner, Platon, parodiert er wohl im Abschnitt I 14 dessen berühmtestes Gleichnis, das Höhlengleichnis: Bei Nietzsche steigt man nicht hinauf, sondern hinab; das Ziel ist nicht die Idee des Guten, es sind Ideale, freilich nur vorgebliche Ideale; denn in Wahrheit wird gelogen und „umgelogen“; Schwäche soll zum Verdienst werden; es herrschen Rache und Haß.

Ebenfalls zweifach: sachlich und methodisch brillant ist die Einleitungsfrage der Zweiten Abhandlung. Der erste Teilsatz provoziert mit zwei „narzißtischen Kränkungen“, mit dem Subjekt „Thier“, das den Stolz des Menschen trifft, und dem Prädikat „heranzüchten“, das an die Züchtung der Haustiere oder eben an Darwins „Zuchtwahl“ erinnert. Der nächste Teilsatz verbindet Tradition: das viel erörterte Thema des Versprechens, mit Innovation: der neuen Frage nach der Erlaubtheit von Versprechen. Und im Licht des provokativen „heranzüchten“ erhält die Innovation die genealogische Einfärbung: Das Versprechen-dürfen muß man lernen – gegen Widerspenstigkeit (deshalb „Zucht“). Hinzu kommt eine anthropologische Perspektive. Zusätzlich zu den lang überlieferten, ein wenig abgegriffenen Bestimmungen der Anthropologie, vielleicht sogar an ihre Stelle tritt eine neue: Der Mensch ist das Tier, das versprechen darf, zum Versprechenddürfen freilich „heranzuzüchten“ ist. (Eine weitere anthropologische Bestimmung folgt in Abschnitt II 8: der Mensch „als das Wesen, welches Werthe misst“: 306.)

### 1.3 Zur Entwicklung

Nietzsche übt in der *Genealogie* (1887) nicht zum ersten Mal Moralkritik. Er beginnt zwar als Philologe; schon im Alter von 24 Jahren, im Jahr 1868, wird er als außerordentlicher Professor für klassische Philologie nach Basel berufen und verfaßt dort *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). Bald darauf „entdeckt“ er sein Lebensthema, die Moralkritik. Nach Ansätzen in früheren Texten, besonders deutlich etwa in der mittleren der „Fünf Vorreden“: „3. Der griechische Staat“ (1872), findet die Moralkritik ihre erste klare Gestalt in der Schrift *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878–1880). Mit dieser zweibändigen Sammlung von geschliffenen Miniatur-Essays, von Aphorismen, und deren Fortsetzung: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881) und *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) reiht sich Nietzsche in jene große Tradition der europäischen Moralistik ein, die ihre Einsichten über den nichtidealen,

sondern realen Menschen und dessen versteckte Triebfedern in einer geistreichen und zugleich künstlerisch durchgeformten Weise vorstellt. Nach antiken Vorläufern (z. B. Theophrast, Seneca und Plutarch) erreicht dieses Genre im 16. (Montaigne) und 17. Jahrhundert (Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère, auch Pascal) einen Höhepunkt und wird später in Deutschland von Lichtenberg und Schopenhauer gepflegt.

Nietzsche verweist übrigens in der „Vorrede“ (§ 8) der *Genealogie* auf eine Schwierigkeit von Aphorismen. Weil die sprachlich mit leichter Hand geschrieben werden, nimmt man sie sachlich ‚nicht schwer genug‘: „Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen ist, noch nicht ‚entziffert‘“. Für die deshalb erforderliche Kunst der Auslegung bietet die dritte Abhandlung der *Genealogie* ein Muster.

Nietzsches weitere Schrift zur Moralkritik *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886) ist schon mehr eine Abhandlung. Der ihr „zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben[e]“ nächste Text, die *Genealogie die Moral* bedeutet vielleicht sogar den literarisch-philosophischen Höhepunkt in Nietzsches Werk.

Rein literarisch mag man *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) vorziehen. Das „Buch für Alle und Keinen“ ist aber eine philosophische Dichtung, die *Genealogie* dagegen eine veritable Abhandlung, bestehend aus drei Teil-Abhandlungen und der ihr vorausgehenden „Vorrede“. Der Autor zeigt sich hier nicht bloß als genialer Komponist einer pathosgeladenen Streitschrift, die für sprachliche Rhythmen, Melodien und einen spannungsvollen Aufbau hochsensibel ist. Nietzsche befindet sich auch auf einem Höhepunkt seiner Argumentationskunst.

In seinen eigenen Worten: „Die drei Abhandlungen, aus denen diese Genealogie besteht, sind vielleicht in Hinsicht auf Ausdruck, Absicht und Kunst der Überraschung, das Unheimlichste, was bisher geschrieben worden ist [...] Jedes Mal ein Anfang, der irre führen *soll*, kühl, wissenschaftlich [...] Allmählich mehr Unruhe; vereinzelt Wetterleuchten [...] bis endlich [...] Alles mit ungeheurer Spannung vorwärts treibt. Am Schluss jedes Mal [...] eine *neue* Wahrheit“ (EH: 6, 352). In knapp drei Wochen, zwischen dem 10. Juni und 3. Juli 1887, niedergeschrieben, zeugt der Text, auch wenn er Gedanken früherer Schriften aufgreift und fortbildet, von Nietzsches außergewöhnlicher Produktivität.

## 1.4 Themen und Thesen

In großer Souveränität skizziert Nietzsche zunächst, in der „Vorrede“, die Methode und einige Hauptgedanken. Inhaltlich plädiert er mit „Plato, Spinoza, La Rochefoucauld und Kant“ für eine „Geringschätzung des Mitleidens“ (§ 5). Und methodisch kritisiert er am Beispiel seines Freundes Paul Rée die englische (genauer: britische, weil vor allem von schottischen Philosophen vertretene) Art einer oberflächlichen, überdies ins „Blaue“ spekulierenden Entstehungsgeschichte der Moral. Ihr stellt er „die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit“ entgegen (§ 7).

Nietzsche streut in die dann folgenden drei Abhandlungen eine Fülle von Hinweisen zu seiner genealogischen Methode ein. Besonders wichtig ist eine Passage aus der Mitte der Mitte: aus der Mitte vom Mittelstück (II 12) der mittleren Abhandlung. Für die „Entwicklung“ eines (gesellschaftlichen) Brauchs gelte dasselbe wie für ein Organ. Der Annahme eines linearen Fortschrittes „auf ein Ziel hin“ stellt Nietzsche eine „fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen“ entgegen: „die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen an ihm [dem Ding: Organ oder Brauch] sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzuge-rechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion ... Die Form ist flüssig, der „Sinn“ ist es aber noch mehr“ (314 f.).

Gemäß dieser Methode ist der Text trotz klarer Grundgliederung und klaren Thesen komplex strukturiert. Weder bauen die drei Abhandlungen noch die einzelnen Abschnitte innerhalb von ihnen linear aufeinander auf; die einzelnen Abschnitte sind mit früheren und späteren vielfach verwoben. Nietzsche nennt sie „Drei entscheidende Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwerthung aller Werthe.“ Und er, der Pfarrerssohn, ergänzt: „Dies Buch enthält die erste Psychologie des Priesters“ (Nach Nietzsches Autobiographie *Ecce homo*, 6, 353).

Die Erste Abhandlung stellt eine Alternative vor, die Nietzsches kompromittierende Moralkritik als nicht schlechthin kompromittierend erweist. Die Entlarvung der einen Moral, der von „Gut und Böse“, geschieht zugunsten einer anderen, der von „Gut und Schlecht“. Die Diskreditierung der ersten Art ist mitleidlos scharf. Die Moral der Nächstenliebe wird als Moral der „Mißgeratenen, Verstimmten, Schlechtweggekommenen“, als eine „Herden-“ und „Sklavenmoral“ diagnostiziert, die dem Ressentiment der Schwachen und zugleich dem Machtwillen derjenigen ent-

springe, die diese Moral predigen, die der Priester. Ihr stellt Nietzsche entgegen die „Herrenmoral“ der „aristokratischen Werthgleichung“ von gut mit vornehm, mächtig, schön und gottgeliebt (I 7: 267).

Ein Jahr nach der *Genealogie* faßt Nietzsche den Gegensatz pointiert zusammen: „In der engeren Sphäre der sogenannten moralischen Werthe ist kein größerer Gegensatz aufzufinden, als der einer *Herren-Moral* und der Moral der *christlichen* Werthbegriffe; letztere, auf einem durch und durch morbiden Boden gewachsen (– die Evangelien führen uns genau dieselben physiologischen Typen vor, welche die Romane Dostoiowsky's schildern), die Herren-Moral (‘römisch’, ‘heidnisch’, ‘klassisch’, ‘Renaissance’) umgekehrt als die Zeichensprache der Wohlgerathenheit, des *aufsteigenden* Lebens, des Willens zur Macht als Princip des Lebens. Die Herren-Moral *bejaht* ebenso instinktiv wie die christliche *verneint* (‘Gott’, ‘Jenseits’, ‘Entselbstung’ lauter Negationen). Die erstere giebt aus ihrer Fülle an die Dinge ab – sie verklärt, sie verschönt, sie *vernünftigt* die Welt –, die letztere verarmt, verblasst, verhässlicht den Werth der Dinge, sie *verneint* die Welt. ‚Welt‘ ein christliches Schimpfwort“ (*Der Fall Wagner*, Epilog: 6, 50 f.). Die *Genealogie* spitzt den Gegensatz zu auf den Kampf: „Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom“ (I 16: 286). Der Pfarrersohn nimmt sich zwei herrschsüchtige und herrschgewaltige Feldherren und Staatsmänner zum Vorbild: für die Antike Alkibiades (450–404 v. Chr.) und für die Neuzeit Napoleon (vgl. *Genealogie* I 16).

Diese Zusammenfassung sagt deutlich genug, daß mit der anderen Moral, der von Gut und Schlecht, eine höherstehende Moral entwickelt werden soll. Und weil sie im moralischen Sinn höherstehe, erweist sich Nietzsches Moralkritik als moralisch inspiriert, als ein moralisches Ereignis. Seine kompromittierende Moralkritik ist also nicht rundum destruktiv. Die moralische Entlarvung der herrschenden Moral soll den Weg für eine moralisch bessere Moral und eine ebenso moralisch bessere Lebensweise freigeben. Durchgeführt im Namen der „wahren“ Moral, verfolgt Nietzsches Moralkritik einen moralisch-praktischen Zweck. Sie ist ein moralisches Unternehmen, das, vorausgesetzt es überzeugt, das Leben der Menschen von Grund auf ändert: Es erhebt einen existentiellen, die Lebensweise radikal verändernden Anspruch.

Nietzsche richtet sich gegen die angeblich seit Platon herrschende und vom Christentum mit einer geradezu überwältigenden Macht ausgestattete „grandiose Dummheit“, den Sinn des Lebens in jenseitigen Werten und Wahrheiten zu suchen. Sie verwirft aber auch den schlichten Gegensatz zum Platonismus/Christentum, jenen „Europäer-Buddhismus“ (Vorrede 5), der als Nihilismus alle Verbindlichkeiten leugnet. (In *Jenseits von Gut und*

*Böse* sagt er von sich aber auch: „vielleicht“ bin ich „ein neuentdecktes Russisches Nihilin“. – JGB 208: 5, 137) An beider Stelle und zugleich im Gegensatz zu „meinem grossen Lehrer Schopenhauer“ (Vorrede 5: 251), zu dessen pessimistischer Lebensphilosophie, tritt die Selbstbejahung und Steigerung des Lebens. (Und ihretwegen setzt Nietzsche, vor allem freilich mit dem *Zarathustra*, bei zahllosen Schriftstellern und Künstlern nicht nur Europas ein hohes Maß an Kreativität frei und wird nach Gottfried Benn – aber mit der bei ihm fehlenden Einschränkung: für einige Generationen – „das größte Ausstrahlungsphänomen der Geistesgeschichte“)

Nietzsche nennt sein neues Moralprinzip „Wille zur Macht“. In der *Genealogie* spielt es zwar noch keine zentrale, aber doch schon eine unübersehbare Rolle. Nietzsche spricht vom „Instinkt der Freiheit“ (II 18: 326) und dem „stärksten, lebensbejahendsten Trieb“ (III 18: 383). Zudem verweist er auf ein neues Werk mit dem Willen zur Macht als Titelbegriff, und im Untertitel erscheint ein zweites Leitmotiv von Nietzsches Moralkritik, die Umwertung aller Werte. Das Werk selbst, „*Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe*“ (III 27: 409) wird zwar nie erscheinen, jedoch schreibt Nietzsche dazu zahllose Fragmente und Aphorismen.

Mit dem vielfachen mißverstandenen Begriff „Wille zur Macht“ will Nietzsche für die Psychologie ein Pendant zum Kraftbegriff der Physik schaffen. Wie die Kraft die materielle und äußere Welt beherrsche, so der Wille zur Macht alles Leben und dessen innere Welt. Der Wille zur Macht, heißt es andernorts, ist „Princip des Lebens“ (*Der Fall Wagner*, 6: 51), das seinerseits Kraft bzw. Energie ist. Die Welt ist ein dynamisches, ansonsten aber sinn-loses Spiel von Wachstum, Steigerung, Überwältigung und Kampf. „Es giebt nichts am Leben, was Werth hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist. Die Moral behütete die *Schlechtweggekommenen* vor Nihilismus“ (N 12, 5[71]). Trotzdem steht der Wille zur Macht nicht etwa, wie man die Alliteration der ‚blonden Bestie‘ lesen könnte (I 11), für die barbarisch selbstsüchtige Unterdrückung der Schwachen durch die Starken, obwohl die Natur grausam ist; sie bringt Starke und Schwache, Begünstigte und Unbegünstigte hervor.

Nietzsches Moralkritik im Namen der Moral wirft ein methodisches Problem auf: Nach welchem moralischen Gesichtspunkt gilt die eine Moral als überlegen? Braucht es eine dritte Moral, die über den Vorrang der zweiten Moral, der von „Gut und Schlecht“, über die erste Moral, der von „Gut und Böse“ entscheidet? Mit der Anschlußfrage: Wie rechtfertigt sich die dritte Moral? Und: Droht nicht, da auch die zweite Moral der Rechtfertigung bedarf, ein unendlicher Regreß?

Der zitierte „Epilog“ deutet Nietzsches eigene Antwort an, wenn es von der Herrenmoral und der christlichen Moral heißt: „Diese Gegensatzformen in der Optik der Werthe sind *beide* nothwendig: es sind Arten zu sehen, denen man mit Gründen und Widerlegungen nicht beikommt. Man widerlegt das Christenthum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht“ (6, 51). Man kann aber zeigen – so geht Nietzsches Argument stillschweigend weiter, im „Epilog“ auf Wagner bezogen –, daß die eine Wertoptik eine Krankheit, und zwar eine moralische, darstellt. Denn sie baut auf einer inneren Verlogenheit auf: „Wogegen man sich allein zu wehren hat, das ist die Falschheit, die Instinkt-Doppelzüngigkeit, welche diese Gegensätze nicht als Gegensätze empfinden *will* [...] Nach der Herren-Moral, der *vornehmen* Moral hinschielen [...] und dabei die Gegenlehre, die vom ‚Evangelium der Niedrigen‘, vom *Bedürfniss* der Erlösung im Munde führen!“ (ebd.). Ähnlich heißt es in der *Genealogie* (I 14: 281): „Die Schwäche soll zum *Verdienste* umgelogen werden.“

Es genügt nicht zu fragen: Ist die christliche Moral eine Ausgeburt von Angst, die durch ein philosophisches Mäntelchen verdeckt wird? Die in systematischer Hinsicht entscheidende Frage an die „Erste Abhandlung“ lautet vielmehr: Gelingt es Nietzsche, der christlichen Moral eine „Instinkt-Doppelzüngigkeit“ nachzuweisen, von der die Herrenmoral frei ist? Für die Geschichte der Moralphilosophie dürften zwei Fragen hinzukommen. Erstens: Wohin gehört denn die antike, namentlich die Aristotelische Moralphilosophie? Fällt sie eventuell zwischen beide Optionen und zeigt dann, daß Nietzsches Alternative: entweder Gut und Böse oder aber Gut und Schlecht, zu einfach ist? Zweite Frage: Fällt Nietzsches Jenseits von Gut und Böse unter die von Kant kritisierte Moral von Wohl und Wehe bzw. Übel (*Kritik der praktischen Vernunft*, AA V 57 ff.) und hält sie Kants Kritik stand?

Die Zweite Abhandlung – „Schuld“, ‚schlechtes Gewissen‘ und Verwandtes“ – beginnt mit einer fulminanten Frage: „Ein Thier heranzüchten, das *versprechen darf* – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem *vom* Menschen?“ (291). Fulminant ist schon die neue anthropologische Bestimmung: der Mensch als *animal promissibile*, als versprechensfähiges Tier. Nietzsche legt freilich den Akzent nicht auf das Können, schon gar nicht auf das „moralistische“ Einhalten-Sollen, sondern das genealogische Dürfen. Und dann entfaltet Nietzsche seine Gedanken über Verantwortlichkeit und Gewissen (1–3), über Schuld und Schulden (4–7), über die Rechtsordnung und das Gemeinwesen (8–11), über Ursprung und Zweck der Strafe (12–15), über

den Ursprung des schlechten Gewissens (16–19), nicht zuletzt über Schulden gegen die Gottheit (20–25). Wer wissen will, daß Nietzsche auch ein bedeutender Sozial-, Rechts- und Staatsphilosoph ist, lese die Zweite Abhandlung.

Sie endet mit einem Hinweis auf Zarathustra, den altiranischen Weisen, den Nietzsche als Alternative zu den Weisen der drei Hochreligionen Judentum, Christentum und Islam hinstellt. Dem Titel der Schrift zum Trotz befaßt sich Nietzsche nicht bloß mit der Genealogie, also Herkunft der Moral, vielmehr entfaltet er eine Herkunftskritik, die in der Sache Hegels Methode der bestimmten Negation aufnimmt und mindestens am Horizont die bessere Zukunft auftauchen läßt. Das Argumentationsmuster läßt sich durchaus auf einen dialektischen Dreischritt hin pointieren: Auf die unschuldige, vorsittliche Phase der Vornehmen, auf die Herrenmoral, folgt die reflektierte, freilich ressentimentdurchwirkte Sittlichkeit, die Sklavenmoral, die schließlich durch die wieder ressentimentbefreite Übersittlichkeit, die von Zarathustra gelehrt autonome Freiheit, überwunden wird.

Im Mittelpunkt steht aber eine Psychologie des Gewissens, die Nietzsche in *Ecce homo* zusammenfaßt. „dasselbe ist *nicht*, wie wohl geglaubt wird, ‚die Stimme Gottes im Menschen‘, – es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann. Die Grausamkeit als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Cultur-Untergründe, hier zum ersten Male ans Licht gebracht“ (6, 352).

Eine besondere Bedeutung kommt der gewaltsamen Entstehung des Staates zu: Ein primitives Volk wird durch eine „Eroberer- und Herrenrasse“ unterworfen, dadurch zur Unterdrückung und gleichzeitigen Verinnerlichung der Instinkte gezwungen. Aus der Verinnerlichung der ursprünglich aktiven Grausamkeit entwickelt sich zunächst eine vormoralische Form, danach, aufgrund einer religiösen Interpretation und einer Moralisierung der Begriffe von Schuld und Pflicht, das „bekannte“, im moralischen Sinn schlechte Gewissen.

Die Dritte Abhandlung beginnt mit einem Motto der philosophischen Dichtung *Also sprach Zarathustra* (1883–1885), die Nietzsche im 20. Jahrhundert seinen größten literarischen Erfolg beschert. Nach der „Vorrede“ (8: 255 f.) ist das Motto „Unbekümmert, spöttisch, gewalthätig – so will *uns* die Weisheit“ (aus „vom Lesen und Schreiben“) als ein Aphorismus zu verstehen, für den die dritte Abhandlung „nur“ eine Auslegung vornimmt, „um dergestalt das Lesen als *Kunst* zu üben“.