

DE GRUYTER

NIETZSCHE ON MEMORY AND HISTORY

THE RE-ENCOUNTERED SHADOW

*Edited by Anthony K. Jensen
and Carlotta Santini*

Copyright 2021. De Gruyter. All rights reserved. May not be reproduced in any form without permission from the publisher, except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.



DE GRUYTER Publishing : eBook Collection (EBSCOhost) - printed on 2/12/2023 6:58 AM
via
AN: 1350066 ; Anthony K. Jensen, Carlotta Santini : Nietzsche on Memory and
History : The Re-Encountered Shadow
Accession Number: na335141

Nietzsche on Memory and History

Nietzsche on Memory and History



The Re-Encountered Shadow

Edited by

Anthony K. Jensen and Carlotta Santini

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-067107-0

e-ISBN (PDF) 978-3-11-067116-2

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-067123-0

Library of Congress Control Number: 2020948091

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Cover image: © Zeferli/iStock/Getty Images Plus

Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Anthony Jensen would like to dedicate this volume to K.J-B. and her family: for the many years of having to explain what her brother does for a living.

Carlotta Santini would like to dedicate this volume to all colleagues of the Vorstand of the Nietzsche Gesellschaft.

Acknowledgements

The co-editors would like to thank a number of individuals and organizations who helped to make this volume possible. In October 2018, we were honored to serve as the *wissenschaftliche Leitung* of the *Internationaler Kongress* in Naumburg, under the title “‘Ohne Zukunft, ohne Erinnerungen, so sitze ich hier’: Friedrich Nietzsche zwischen Geschichte und Gedächtnis.” With more than sixty presenters representing a myriad of philosophical traditions and hailing from more than a dozen countries, this *Jahrestagung* was a truly collaborative and international achievement. The papers selected for this volume were chosen for their scholarly excellence and for the thematic unity of the volume, though unfortunately many quite fine presentations from the conference had to be omitted. The co-editors would accordingly like to thank all of the conference participants who made the conference a great success and this volume possible.

As this congress was held under the auspices of the *Friedrich-Nietzsche-Stiftung* and the *Nietzsche-Gesellschaft e.V.*, sincere gratitude is due to these societies and to the members of their scientific boards: Christian Benne, Marco Brusotti, Helmut Heit, Enrico Müller, Renate Reschke, Corinna Schubert and Andreas Urs Sommer. Since the physical location of the congress was the *Nietzsche-Dokumentationszentrum* and the *Nietzschehaus* in Naumburg, special thanks goes to Dr. Ralf Eichberg and his staff for their excellent organization and leadership.

After the conference, the production of this volume was greatly aided by Christoph Schirmer and his team at Walter de Gruyter, especially Anne Hiller, who assisted us with great care in all steps of this publication. It goes without saying that the publication of a book requires the talents not just of authors but also of copy-editors, translators, and a robust publishing house in order to turn ideas into a physical product. We feel very fortunate to have had the chance to work with DeGruyter and hope to repay their publication efforts in the coin of scholarly excellence.

Anthony Jensen would like to thank his family – the Bohats, Kelseys, and Jensens – for their untiring support. To Danielle Cassidy, I am grateful for your encouragement and for allowing me the time apart to pursue my career even if sometimes on the other side of the world. To the administration at Providence College, especially to Hugh Lena, Sheila Adamus-Liotta, Joan Branham, Ben Yost, and John Abbruzzese, I am grateful for research support and for a sabbatical leave in order to complete my own contribution to this volume. I would like to thank, too, two invaluable student assistants for their editorial help: Santanna Rocha and Grace Sneesby.

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-202>

Carlotta Santini would like to thank all her colleagues from the Vorstand of the Nietzsche Gesellschaft and especially Ralf Eichberg and his collaborator Susanne Rettenwander together with all participants to the 2018 Jahrestagung for their support and their great effort in contributing to the scientific excellence of this conference. The conception of this conference emerged as part of a project of the Alexander von Humboldt Stiftung on “Philology and Memory”. I would therefore like to thank the Stiftung for its two-year support and Prof. Guenter Abel of the Technische Universitaet Berlin for hosting the project.

Contents

Acknowledgements — VII

List of Abbreviations / Siglenverzeichnis — XIII

Anthony K. Jensen and Carlotta Santini

Introduction — 1

Section I: History

Christoph Schuringa

Critical History and Genealogy — 17

Anthony K. Jensen

Typologies of Histories — 37

Aviezer Tucker

Origins and Genealogies — 57

Section II: Memory and Forgetting

Aleida Assmann

**Nietzsche und das kulturelle Gedächtnis. Eine kritische Relektüre
der *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung* — 79**

Hubert Thüring

**„Göttlich ist des Vergessens Kunst“. Nietzsches Poetik des
Gedächtnisses — 95**

Richard J. Elliott

What is ‘Active’ Forgetting in Nietzsche’s *Genealogy II*, 1? — 113

Didier Franck

Eternal Return and Memory — 129

Hans Ruin

Memory, History and the Paternal Shadow: Nietzsche's Autobiographical Survival — 139

Martin Saar

Das Trauma des Werdens – Nietzsche gegen die Identität — 159

Section III: The Person and Society

Luca Guerreschi

Gedächtnis und Leiblichkeit: Herkunft, Gefahr und Aktualität ihres Zusammenhangs — 177

Carlo Chiurco

History and Memory in Civilization-Building Processes: A Reading of *Der Antichrist*, 56–58 — 193

Christian J. Emden

Histories of Violence: Nietzsche on Cruelty and Normative Order — 209

David Simonin

Temporalities of the Feeling of Power — 239

Kota Taniyama

„Versprechen können“ oder „versprechen dürfen“?: Anmerkungen über die ersten drei Abschnitte in der zweiten Abhandlung von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* — 253

Section IV: Context and Reception

Simona Apollonio

Die Literaturgeschichte als „künstlerische Produktion“. Der Schopenhauersche Begriff der Geschichte und die nachgelassenen Fragmente Nietzsches aus der Zeit 1867/1868 — 265

Carlotta Santini

**Zwischen Geschichte und Gedächtnis: Aby Warburg, Jacob Burckhardt
und Friedrich Nietzsche — 279**

Felix Denschlag und Jan Ferdinand

**Vordenker kollektiver identitätsbildender Gedächtniskonstruktionen?
Eine kritische Sichtung der Nietzsche-Rezeption Aleida und Jan
Assmanns — 301**

Index — 323

List of Abbreviations / Siglenverzeichnis

References to Nietzsche's writings are from the following editions

KGB	Nietzsche, Friedrich (1975–2004): <i>Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe</i> , established by Giorgio Colli andazzino Montinari, continued by Norbert Miller and Annemarie Pieper. Berlin/New York: De Gruyter.
KGW	Nietzsche, Friedrich (1967–): <i>Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> , established by Giorgio Colli andazzino Montinari, continued by Wolfgang Müller-Lauter and Karl Pestalozzi. Berlin/New York: De Gruyter.
KSA	Nietzsche, Friedrich (1980): <i>Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden</i> , ed. Giorgio Colli andazzino Montinari. Munich/Berlin/New York: DTV/De Gruyter.

Authors have been responsible for their own translations of these editions and of other texts. Where a specific translation is used in excess of the limitations of scholarly fair-use, citation is provided.

Abbreviations for Nietzsche's Works in German

AC	Der Antichrist
BA	Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten
CV	Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
DD	Dionysos Dithyramben
EH	Ecce homo
eKGWB	Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe
EKP	Encyclopädie der klassischen Philologie (KGW II/3)
FW	Die fröhliche Wissenschaft
GD	Götzen-Dämmerung
GM	Zur Genealogie der Moral
GT	Die Geburt der Tragödie
JGB	Jenseits von Gut und Böse
M	Morgenröthe
MA	Menschliches, Allzumenschliches (I und II)
NL	Nachgelassene Fragmente
NW	Nietzsche contra Wagner
PHG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
UB	Unzeitgemässe Betrachtungen
UB I	Unzeitgemässe Betrachtung. David Strauss
UB II	Unzeitgemässe Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben
UB III	Unzeitgemässe Betrachtung. Schopenhauer als Erzieher
UB IV	Unzeitgemässe Betrachtung. Richard Wagner in Bayreuth.

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-203>

XIV — List of Abbreviations / Siglenverzeichnis

VM	Vermischte Meinungen und Sprüche
WA	Der Fall Wagner
WL	Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne.
WS	Der Wanderer und sein Schatten
Z	Also sprach Zarathustra (I-II-III-IV)

Abbreviations for Nietzsche's Works in English

A	The Antichrist
AOM	Assorted Opinions and Maxims
BA	The Future of Our Educational Institutions
BGE	Beyond Good and Evil
BT	The Birth of Tragedy
CV	Prefaces to unwritten Books
CW	The Case of Wagner
D	Dawn/Daybreak
DD	Dionysian-Dithyramps
DS	David Strauss
EH	Ecce Homo
GM	On the Genealogy of Morality
GS	The Gay Science
GSt	The Greek State
HH	Human, All Too Human
HL	On the Use and Abuse of History for Life
NL	Posthumous Fragments
NCW	Nietzsche contra Wagner
PTAG	Philosophy in the Tragic Age of the Greeks
RWB	Richard Wagner in Bayreuth
SE	Schopenhauer as Educator
TI	Twilight of the Idols
TL	On Truth and Lies in a Nonmoral Sense
UM	Untimely Meditations
WS	The Wanderer and his Shadow
Z	Thus Spoke Zarathustra (I-II-III-IV)

Abbreviations for Schopenhauer's Works

PP	Parerga und Paralipomena (I and II)
WWV	Die Welt als Wille und Vorstellung (I and II)

Anthony K. Jensen and Carlotta Santini
Introduction

The Re-Encountered Shadow

In 1880, Nietzsche published the third part of his *Human all too Human* project under the title “The Wanderer and His Shadow” (*Der Wanderer und sein Schatten*). As with many of Nietzsche’s evocative images, there is a range of potential meanings, the limits of which Nietzsche himself might well have been reluctant to constrain. What does it mean, philosophically, to wander with a shadow? Readers of Nietzsche may be quick to make the connection between the *Wanderer* and Nietzsche’s own years of wandering through Europe as a self-sustaining author. Alternately, scholars have noted the non- and perhaps anti-systematic character of thinking, that – like his character Zarathustra – proceeds more like a dancer unconstrained by definite goals, a wanderer whose path is planned out only as far as the next step. The image of the ‘shadow’ is still more evocative. The shadow is a derivative from the original, close-to but not-quite the same as the original of which it is the reflection. Although it is ever-present, we only re-encounter our shadow when we reflect upon ourselves. The shadow is a reliable companion, always there and always expected. The shadow can be useful as a means of orienting a wanderer spatially and temporally. At the same time, the shadow is often considered a sort of ‘dark other’. It stalks the original. Only when we cannot see – whether because the dark night leaves us blind or else we intentionally shut our eyes to the light – does the shadow leave us be. It necessarily throws darkness whenever we seek to walk in the light. Wherever we free spirits may wish to wander, our shadows resist, reminding us where we’ve been or where we’re fated next to be. The shadow is thus a retrospective concomitant of our lived existence in metaphysical, epistemological, and valuative senses. Its existence requires our standing within a definite spatial and temporal situatedness. Its knowability requires either personal retrospection or else an external social construction of perspectives upon what we ourselves have been. Its life-affirming or life-enervating valuation requires the entire dynamic of historically-constituted valuers to impute their meanings upon an otherwise meaningless void. Insofar, one analog of the shadow may well be ‘the past’, a past that we re-encounter through our public histories and through our private memories.

The present volume represents a collaborative attempt to grab hold of Nietzsche’s shadow. And this is a crucial endeavor in Nietzsche studies. After all,

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-001>

Nietzsche characterized his own philosophizing as “the most general form of history, the attempt to somehow describe and abbreviate in signs the Heraclitean world of becoming . . .” (NL 1885, KSA 11, 36[27], S. 562). As his Basel colleague, the great cultural historian Jacob Burckhardt once wrote to him: “Fundamentally, you are always teaching history” (Burckhardt to Nietzsche, 13.09.1882, KGB III/2, S. 288). Nietzsche disavows major philosophers like Plato, Spinoza, and Schopenhauer insofar as these each lack a sense for the historical shadows that influenced their own metaphysical prejudices – they lack the *historischen Sinn*. Philosophers like these fail also to appreciate how deeply the experiences embedded in their memory affect the philosophical positions they espouse, indeed to the degree that Nietzsche can say “what every great philosophy so far has been: a confession of faith on the part of its author, and a type of involuntary and unself-conscious memoir” (BGE 6). That he thinks this is traceable to his theory of subjectivity itself, where the conception of the straightforwardly rational animal is replaced by a memory-laden human person who “braces himself against the great and ever greater pressure of what is past: it pushes him down or bends him sideways, it encumbers his steps as a dark, invisible burden . . .” (HL 1). History and memory are therefore entirely crucial concepts to Nietzsche, the kinds which cut across every philosophical theme in his writing.

To examine Nietzsche’s multifaceted relationship with the past, Carlotta Santini and Anthony K. Jensen convened the annual congress of the *Nietzsche Gesellschaft* in October 2018 at Nietzsche’s boyhood home in Naumburg. More than sixty scholars from around the world gathered to investigate, speculate, and criticize Nietzsche’s thought about how we engage the past through history and memory. Here a broad spectrum of questions was discussed, ranging from cultural memory and contemporary philosophy of mind to a reconstruction of Nietzsche’s sources and reception, from historiography and the mechanics of forgetting and memory to the constitution of traditions and functions of education. As with the best philosophical congresses, the goal was not to reach a definitive proof about the ‘right’ way to understand these themes, but to offer a space that allowed for insightful reflection about the myriad contexts, nuances, applications, influences, and logical entailments of his views. The seventeen papers collected here represent just a cross-section of what our congress was able to discuss in those days. They were chosen on the bases of philosophical quality and thematic unity. And, in order to allow authors to write in the language of their choosing, we made the decision early on to retain the bi-lingual character of the conference in the written format of this volume. There is a certain regret in not being able to represent all the native languages of our authors – Italian, Japanese, French, and Swedish – for practical reasons of publication and readership. But retaining at least German and English goes hopefully at least some way toward honoring the diversity of Nietzsche’s readers and scholars

around the globe. Although a volume such as this can in no way exhaust the richness of the dual themes of history and memory in Nietzsche, it can – as perhaps all volumes like this should strive – offer diverse and considerate examinations that inspire the reader to think both more deeply and widely than we can do here.

In what follows, we would like to briefly introduce the dual thematic frameworks of memory and history in which Nietzsche was working so as to better contextualize our authors' research. This will then be followed by a brief synopsis of each chapter in order to suggest the overall thematic organization of the volume.

Memory and Mnemotechnics

The discussion of memory in the field of the humanities has been rediscovered in the course of the last century. This interest in memory has developed among several poles that reflect the multiple contours that this phenomenon has taken over the centuries within distinct disciplines. The multiplicity of approaches to memory is thus a consequence of the inexhaustibility of this phenomenon, which interweaves the totality of human experience and therefore still deserves further scientific penetration. Starting from the 19th century, memory gradually developed to become the hermeneutic paradigm of reality, a model of thought that wants at the same time to serve as an alternative to the positivistic paradigm and yet which elevates itself to scientific status. In order to understand the challenges facing this renewed scientific approach to memory, it is necessary to start from a distance. Since Ancient times, two essential approaches can be distinguished. The first one goes back to Plato and Aristotle and was further developed by Augustine and later by scholasticism. According to this tradition, one of the most important philosophical perspectives from which one looks at memory is that which regards it as an essential part of psychology. As part of the mind and the structure of thought, memory is still considered by contemporary research as a key phenomenon to explore the problem of consciousness and cognitive processes. Modern phenomenology, especially the contributions of Martin Heidegger and Hannah Arendt, lay in the direction of this interpretation. This is also the point of departure for the more current discussions in neurosciences and cognitive sciences that explore the structures and physiology of the mind.

A second approach to memory studies can be seen in the interest for mnemonic practices in the field of rhetoric. This perspective was introduced by the

works of Cicero and Quintilian and experiences an extraordinary success in the Middle Ages and during the 15th and 16th centuries. This second perspective is also at the base of the great flourishing of memory studies from a historical-critical and literary point of view, launched in the second half of the last century by the masterpieces of Frances A. Yates' *The Art of Memory* (1966) and Paolo Rossi's *Clavis Universalis* (1960). This renewed interest in memory, which we are witnessing until today, involves various fields of research, from philosophy to literary criticism and philology, from history to art studies. Particularly important is the contribution of the German scholars of the group "Poetics and Hermeneutics", who over a period of more than twenty years have created a fruitful work on the systematization and conceptualization of the semantic field and the historical tradition of memory and have brought to light their methodological analogies with philological practices. The contributions of Jan and Aleida Assmann, Peter Burke, Anselm Haverkamp and Renate Lachmann, and especially Roland Kany's main study *Mnemosyne als Programm* (1987), can be mentioned as milestones in this current of studies.

The study of memory and its processes offers a wide spectrum of philosophical problems. Yet since its beginnings in Greece to Medieval and Renaissance times to contemporary speculative attempts, the reflection on memory has not produced a real 'knowledge' about memory. Rather it seems have developed an 'art' of memory, in the sense of a technique of memory. This means that memory is not regarded as a static object of knowledge, but fundamentally as a process. Every epoch has essentially sought to study memory through the understanding of the processes of which it consists. The Aristotelian distinction between *μνήμη* (*memoria*) and *ἀνάμνησις* (*reminiscentia*), between memory and remembering, which has survived for centuries with various meanings and is still recognizable in many modern languages (for example in the German distinction between *Gedächtnis* and *Erinnerung*), testifies to this original perception of memory not only as a static and passive storage space for the collection and preservation of sensory perceptions, but also as an activity, as "search", selective procedure and, most importantly, as a creative force.

This processual, practical and technical form of thinking bases itself necessarily on the temporal dimension for the accomplishment of its tasks. The second general factor to be considered in this research is therefore the temporal factor. Every form of knowledge – for example, discursive thought or logical argumentation – develops through time and progresses in a certain direction in order to achieve a goal. What makes memory the time-dependent form of knowledge par excellence, however, is that its process can never be considered as 'accomplished'. Memory does not preserve and reproduce everything it has received. Memory 'chooses' what to remember and what to forget; it reconstructs the past through thought

connections, which can be different and very diverse according to different moments, conditions, or periods, in which the act of remembering takes place. Furthermore, the memory of a thing is not the same as the thing itself: one cannot remember the same content of memory twice insofar as the circumstances for its reproduction can never be the same twice.

This uncertain epistemological status – this indeterminacy of results – does not necessarily seem to be a hindrance. For memory, as for history, there is no claim to absolute objectivity. Memory is a selective asset, both in its seemingly passive phase of recording and storing data and in the active phase of searching for and re-consciencing its objects. Memory does not simply reproduce what it has received, nor does it simply copy it by means of images. Although both History and Memory strive for a ‘recovery’ of the past, each time they produce the past anew, i. e. they ‘build’ something new each time, and they do so in different ways, depending on the temporal coordinates in which they operate. This new creation is indeed a second-degree creation, but is nevertheless capable of establishing a reality that can be as coherent as the so-called primary reality. This epistemological separation between the original world and the world of reproduction loses its clarity anyway if we want to apply it to the realm of history, literary tradition, or customs. Since current reality is a fruit of tradition and is thus ‘reproduced’ both by the memory of a people and by the work of a historian, it is valid as much as any other supposedly ‘original reality’.

The re-productivity of memory is now becoming interesting from a methodological point of view. It represents indeed a viable and productive method of thought, different from the scientific and logical paradigms. The first philosopher who has clearly recognized the efficiency of this new paradigm in the field of the history of culture is undoubtedly Friedrich Nietzsche. This insight becomes clear from one of his most important books, *On the Genealogy of Morality*. The mnemotechnics can be determined following at least three directions of their temporal orientation. First, there is a direction that goes from the past to the present. It consists in the accumulation, multiplication and transmission of memory. A second, reverse, direction goes from the present to the past. It reconstructs philologically the tradition and reproduces the objects of memory. In addition to these two directions, there is a third one, a third movement which is the consequence of the productive nature of these processes. This eccentric direction of memory leads from the present through the past back into the future. This third movement was long known to historians, and it was the central cipher of historical knowledge, wonderfully exemplified by Titian’s motto in the Allegory of Prudence, *Ex praeterito praesens prudenter agit ni futura actione deturpet* (“From the experience of the past, the present acts prudently, lest it spoil future actions”). But the historical ‘foresight’ and ‘providence’ (the

Aristotelian φρόνησις) is interpreted even more radically by Nietzsche. It is a practical knowledge that not only makes us more ‘cautious’ about the future, but also allows us to work on the future in order to dominate it.

In *On the Genealogy of Morality* Nietzsche develops the potential of an epistemological paradigm – in his words – “genealogical process”. This process makes it possible to recognize the two main directions of history, the progressive and the retrospective, to understand the stages of the development of cultural phenomena, morality among others, in order to become aware of the historical contingency of these phenomena. But this contingency, which is inherent in all cultural phenomena, does not prevent them from being recognized as true realities in our past and present lives. Nietzsche asks about the internal law which governs historical and cultural processes in general, and he recognizes in memory the productive factor, the glue of history, that makes the past structured and coherent. Memory, defined by Nietzsche with a famous expression as the ability to make promises (GM II 2; KSA, 5, 293), is also here regarded as a process and a practice: it is fundamentally and literally a mnemo-technique. All organisms, states, individuals, and phenomena that have claims of permanence must justify their existence through the practice of memory, designing a past onto which they base their origin and in which they find the germs of their own development. Memory is therefore not only the means to preserve, but also the means to found, to endow, to commit new directions. In a paradoxical way, the future is influenced by the memory of the past. Memory would thus be able to change through time a present without descendants into a past fruitful for the future.

History and the Relation with the Past

If memory reflects a personal past, so to speak, then history is a study of a shared past. Just as with memory studies, there have been and continue to be a host of approaches to the philosophical issues surrounding history. Two lenses through which to view those issues might be termed ‘metaphysical’ and ‘epistemological’.

Ancient and Medieval philosophy of history tended toward the metaphysical speculation about the meaning, significance, and directedness of the past, that is, whether the past has discernible patterns that could be used to either guide human affairs in the present or even predict what events ought to occur. The sacred texts of the *Old Testament* and the *Qur’an* discern lessons in the past for the sake of present life, intimating in both cases the processes by which the divine is increasingly revealed to the faithful up until a rapturous culmination of history. St. Augustine’s *City of God* (426)

attempts to reveal history as a linear track leading from the Fall to the eventual redemptory second-coming of Christ. Secular figures like Thucydides were no less ready to make out of the past a story for how to live best in the future. This tendency comes through in Plutarch's *The Lives of the Noble Grecians and Romans* (2nd century A. D.) and in Diogenes Laertius' *Lives of the Philosophers* (3rd century A. D.), where historical figures serve as models for virtuous living today. Looking back at the past to reinvigorate the present was indeed a reigning tendency in the Italian humanist historians like Leonardo Bruni and Flavio Biondo and the tendency is visible even Gogio Vasari's *The Lives of the Most Excellent Painters, Sculptors, and Architects* (1550). As a systematic philosophy of history, though, Giambattista Vico's *Scienza Nuova* (1725) outpaced his countrymen in attempting to show how "our science comes to describe at the same time an ideal eternal history traversed in time by the history of every nation in its rise, progress, maturity, decline, and fall" (Vico 1984 [1744], p. 104). In Germany, teleological systematicity came first to fruition with J. G. Herder. His *Yet another Philosophy of History for the Formation of Humanity* (1774) argued for the irreducibility of different cultures despite a common course of historical progress from a sort of unreflexive infancy to a mature self-reflective awareness. Progress became the watchword, too, for Enlightenment thinkers like Voltaire and Condorcet, with the march of history as inevitable as the march toward Revolution in France. A less politically ardent form of progress is also articulated regulatively in Kant's *Perpetual Peace* essay of 1795. But where Kant considers such providence a tempting, but ultimately regulative idea of reason, Hegel identifies the speculative rational act as itself simultaneously positing and recognizing in ever deeper ways the necessity of reason's unfolding self-revelation. Hegel's metaphysical providence was transformed on the one hand by Weber, Feuerbach, and Marx into the practical realms of sociology and economics, and on the other into the psychological mysticism of Eduard von Hartmann. The tendency to see the past as marching inexorably toward a goal persisted into the 20th century with George Simmel, Oswald Spengler, through Nazi and Fascist historians. These various stripes of teleological progressivism were derided most famously in Karl Popper's *The Open Society and Its Enemies* (1945) and *The Poverty of Historicism* (1957).

The second lens through which to view the history of historiography might be termed the epistemological. Beginning here with Herodotus, the Greek word *histories* meant simply an inquiry into the people and their stories, resulting in a sometimes fabulous and oftentimes uncritical acceptance of hearsay and legend. A non-critical standard for adjudicating competing interpretations of the past was attributed to religious histories of several stripes by Enlightenment figures like Voltaire, whose *Essay on the Customs and the Spirit of the Nations* (1756) is

reputed to have coined the phrase ‘philosophy of history’. Voltaire’s attempt to rid history of political and religious prejudices is furthered first by the pioneering philologist Friedrich August Wolf, whose followers Gottfried Hermann and August Boeckh respectively emphasized Wolf’s demands for demonstrability and comprehension. The source-critical methodology was adopted by the father of German historiography, Leopold von Ranke, who above all endeavored to prioritize primary sources as a means of putting history on equal footing with the natural science at least with respect to objectivity. But Ranke’s faith that the past could simply speak for itself was challenged by philosophers in the Kantian tradition – whether idealists or neo-Kantians – who emphasized the inextricably subjective element within judgment of any kind, including historical judgment. The thought that cognitive structuring is a condition of representing the past has found its place in a variety of 20th-century analytic philosophers of history. Whether admitting the subject’s role in structuring is a prejudicial hindrance that can be avoided, the condition for a sympathetic and therefore more genuine understanding, a narrative necessity, or entails epistemological anti-realism or relativism remains key questions for the epistemological side of philosophy of history.

Nietzsche’s position within these two debates – the metaphysical and epistemological – is both clearer and more prescient in its criticism than in proposing solutions. Both his *On the Uses and Disadvantage of History for Life* (1874) and *On the Genealogy of Morals* (1887) declaim the possibility of a teleological worldview in which history is said to be progressing toward an end as both indemonstrable and undesirable. Nietzsche derides attempts to represent history as a value-free body of objective descriptions of the past. He denies both the possibility of exhaustive explanation by appeal to general laws sought by scientific historiographers and the claims to exhaustive wholeness sought by systematic speculative philosophers of history. And in works like *The Genealogy of Morals* and *The Antichrist* (1888/1895), Nietzsche undercuts the popular reliance on supposed ‘historical proof’ as a justification of contemporary moral values as a genetic fallacy habituated within a herd. In these respects, Nietzsche anticipated several of the arguments of the definitive critique of 19th-century speculative and scientific historiographies, namely, Karl Popper’s *Poverty of Historicism* (1957), which also emphasized the totalitarian tendencies of those pretending to demonstrate ‘what really happened’ as a way of predicting or controlling ‘what ought to happen’. Apart from Popper, the positivist revival in analytic philosophy of history in the mid-20th century, as represented for example by C. G. Hempel’s “The Function of General Laws in History” (1942), would also have come under Nietzsche’s scrutiny in ways that echo in works like R. G. Collingwood’s *The Idea of History* (1946) or Michael

Oakshott's *On History* (1983). Nietzsche's claim that human subjectivity necessarily carries with it a perspectival coloration would find a more analytically-grounded expression in Arthur Danto's *Narration and Knowledge* (1985) and Peter Novick's *That Noble Dream* (1988). And, taken in their most extreme, the consequences of Nietzsche's perspectivism for the possibility of 'true' historical statements have reverberated within post-modernist philosophies of history, if admittedly by quite differing arguments, from Hayden White's *Metahistory* (1973) to Frank Ankersmit's *The Reality Effect in the Writing of History* (1989), to Keith Jenkins' deconstructionist *Re-thinking History* (1991).

Nietzsche's anticipatory critiques of 20th-century scientific historiography were part of what led him to focus more on the personal and cultural effects of both reading and writing history. For Nietzsche, the historical account is existentially efficacious as both an expression of values in the productive act of highlighting, selecting, delimiting, and arranging elements of the past into a coherent narrative and also in the receptive act of forming values on the basis of a perceived state of past affairs. These two relationships to our past are expressed in Nietzsche's *On the Uses and Disadvantages of History for Life* (1874) and at least to some extent are present in nearly all of Nietzsche's writing. More directly than his analytical critiques of speculative and scientific historiographies, Nietzsche's existentialist analyses were incorporated into the work of cultural psycho-analysts like Freud and Jung, existentialists like Jaspers and Marcel, and social-critics from Jan Patočka to Michel Foucault to Jean Baudrillard and into the present day with Slavoj Žižek. Common to all of them is the Nietzschean insight – that Heidegger would indeed assume as the most fundamental characteristic of *Dasein* – that the human person is intrinsically temporal, a product of the past and an anticipation of their future: a sort of "imperfect tense that can never become a perfect one" (HL 1). Common among many continental inheritors of Nietzsche's philosophy of history, too, is the belief that the meaning of the past is somehow simultaneously both a construction of our values and at the same time a shaper of our values, leaving the human psyche in a state of unrest variously characterized as anxiety, disquietude, or crisis.

Structure of the Volume

In an effort to advance the literature on the themes of history and memory in Nietzsche, we have collaborated with both established and up-and-coming scholars, whose several voices here offer substantial insight into these intertwined themes. We have organized the volume into sections of emerging discourse:

history, memory and forgetting, the person and society, and context and reception. We have not here been so bold as to think that with these chapters we have exhausted these respective themes. But we do hope to have introduced to the reader diverse perspectives that inspire further consideration, further questioning, and further research.

The first section – history – interprets, contextualizes, and analyzes Nietzsche's thoughts about the forms of historiography and their prospects with respect to contemporary philosophy of history. Christoph Schuringa's "Critical History and Genealogy" examines the prospects for establishing continuity between the younger Nietzsche's formulation of 'critical history' and his mature genealogical project. For Schuringa, while there are similarities in the two approaches their divergence hinges upon a maturation of Nietzsche's view of what life fundamentally is such that history – whether critical or genealogical – could justly serve it.

Volume co-editor Anthony Jensen, in "Typologies of Histories", also problematizes readers' assumptions about the way Nietzsche considers historical inquiry by looking more closely at the famous triad of historical forms in *On the Uses and Disadvantages of History*. Showing first how these forms are not representative in Nietzsche's mature philosophy of history, Jensen argues that 'monumental', 'antiquarian', and 'critical' history should not be considered forms of historiography but psycho-physiognomic conditions for representing the past in particular ways. Jensen then distinguishes Nietzsche's position in *Uses and Disadvantages* from both Nietzsche's mature perspectivism as well as historiographical relativism.

Aviezer Tucker, in his "Origins and Genealogies", takes on the task of parsing Nietzsche's sometimes vague but crucially important notion of 'origin' and how that can fruitfully be compared to contemporary research on that theme. Tucker interrogates Nietzsche's conception along four lines – mythical, rationalist, genealogical, and scientific – concluding that the sort of origin story Nietzsche tells is an inverted mirror of the sort of mythicist origin story used by Judeo-Christian historical writers.

The volume's second section turns away from public history toward private history, with a series of chapters centering on the thematic of memory and forgetting. To begin, the esteemed Aleida Assmann's "Nietzsche und das kulturelle Gedächtnis: Eine kritische Relektüre der *Zweiten Unzeitgemässen*" proposes a critical reading of the second *Untimely Meditation* in light of contemporary memory studies, of which she is a leading light globally. Assmann examines Nietzsche's formulation of monumental, antiquarian and critical history, as well as the criticism of scientific objectivity and positivistic currents in history in terms of the broad shift in the conception of memory over the last two centuries. According to Assmann, Nietzsche was one of the first to warn against the

risk of paralysis of action in the face of an unlimited accumulation of memory and to reflect on the ways in which memory can become productive and active. Thinking alongside Nietzsche, Assmann reflects upon the challenges for memory theory that emerge in the current age of digitization and what they mean for the prospects of overcoming the division between active and passive senses of memory.

A hermeneutical and philological exercise is next proposed in Hubert Thüring's "Göttlich ist des Vergessens Kunst": Nietzsche's Poetik des Gedächtnisses". Thüring addresses Nietzsche's poetic texts, the *Dionysus' Dithyrambs*, with a genetic method. A theory of forgetfulness or *Vergessenheit* is enunciated in a verse from Nietzsche's well-known "Die Sonne sinkt", and, according to Thüring, at the same time dramatized through rhetorical figures and narrative strategies. This double presence, textual and meta-textual, of a philosophy of forgetfulness in the famous passage offers Thüring the opportunity to critically address the value of poetic language in Nietzsche's theory of mnemonic processes.

Richard Elliot asks "What Is 'Active' Forgetting in Nietzsche's *Genealogy* II, 1?". Forgetting as an 'activity' is one of Nietzsche's most original theses, but equally one of the least understood in part due to ambiguities that Elliot wishes to clarify and analyze. Elliot holds that the 'activity' of forgetting involves preventing the content of particular experiences from reaching the level of consciousness and thereby rendering those experiences as psychologically inefficacious to a subject.

Connecting memory and psychology opens up a host of questions surrounding Nietzsche's central idea of the Eternal Return, which Didier Franck explores in his contribution: "Eternal Return and Memory". Franck – recipient of the French Academy's *Grand Prix de Philosophie* in 2018 – questions the profound meaning of what Nietzsche calls that "black reminiscence" which enrapt his character of Zarathustra (Z IV, "The Ugliest Human Being"; KSA 4, p. 327). Franck then examines the relation between such memory and the "thought of thoughts", namely, the Eternal Return. Franck's analysis, which in some ways we may call phenomenological, aspires to answer much more substantial questions: what space remains for the consciousness of the divine in Zarathustra and what trace remains of the regret for the killing of God in these same pages in which the phenomenology of oblivion is depicted?

Moving away from Franck's metaphysical speculations into intimate sphere of personal reflection, Hans Ruin examines the evolving relationship Nietzsche had with his own, personal memory over time. Ruin's "Memory, History and the Paternal Shadow: Nietzsche's Autobiographical Survival" examines Nietzsche's various forms of autobiography, beginning with some of his earliest preserved writings and continuing all the way up through his posthumously published *Ecce homo*. Ruin seeks to show how the weight of Nietzsche's own past and

projected future were to a high degree embedded within his theories of memory and history. What underscores Nietzsche's philosophical positions on these issues is thus a deeply affective personal relationship with his own temporality.

A critical approach to the conceptual couple history and memory and its implications in Nietzsche's work is found in Martin Saar's "Das Trauma des Werdens – Nietzsche gegen die Identität". Saar starts from the hypothesis that the coordinating conjunction that memory studies have accustomed us to make between history and memory should be understood, in a strong sense, as a statement of identity. Against this claimed identity Saar's argument turns to suggest the essentially traumatic process of having to make public and collective an otherwise private and individual experience. Saar entreats us instead to leave space for the vulnerability of a continually-constructing sense of identity.

Section III investigates Nietzsche's thematic of the embodied person within society as related to and in certain ways formed by their histories and memories. Luca Guerreschi's contribution – "Gedächtnis und Leiblichkeit: Herkunft, Gefahr und Aktualität ihres Zusammenhangs" – critically addresses modern physiological approaches to memory and indicates certain blind spots that the biological reductionism of these theories leaves unresolved. Nietzsche's reflection on the role of memory as an organizing principle within organic matter as the human person develops allows Guerreschi to rethink the German concept of *Leib* beyond the merely organic level.

The consideration of the individual is extended toward society more generally in Carlo Chiurco's "History and Memory in Civilization-Building Processes: A Reading of *Der Antichrist*, 56–58". Here, Chiurco investigates the reflexive activity that memory and history play in the founding of civilized societies. As history is transfigured and internalized in memory, so does one's personal memory become dislocated in the public construction of its history. Chiurco contends that Nietzsche's *Antichrist* spells out this historical process of becoming civilized according to a 'holy lie' that pretends to arrest the process of value creation once and for all, or else, as a healthier alternative, a mode of legislation that allows space for moral experiments as dynamic power expressions.

The connection between power and history is exemplified further in Christian Emden's "Histories of Violence: Nietzsche on Cruelty and Normative Order", where the emergence of a normative order is tied to dynamically fluctuating power relations over the course of history. Society itself can be seen as a sort of arena where competing power interests vie for dominance. And this, for Emden, entails necessarily the use of violence. Violence hardly occurs accidentally at certain times of unrest, but is intrinsic as a marker of historical change as such.

In “Temporalities of the Feeling of Power”, David Simonin looks closely into Nietzsche’s theory of power, too, but isolates it from its relational applications for the sake of understanding it as an affective feeling. As such, he shows how power for Nietzsche is intrinsically temporal, a series of felt intensifications or enervations, of ecstasies and ruptures over time. Crucial then are the processes of accumulation or suppression of the felt temporal awareness of power the individual employs, processes one might label memory or forgetting respectively.

Finally, as it is the *locus classicus* for Nietzsche’s ethical-physiological theory of memory, Kota Taniyama provides us with a close philological reading of the beginning of GM II. Taniyama’s “‘Versprechen können’ oder ‘versprechen dürfen’?: Anmerkungen über die ersten drei Abschnitte in der zweiten Abhandlung von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*” proceeds from the overlooked but crucial distinction Nietzsche makes between the ‘ability’ to make promises through use of the faculty of memory and the ‘right’ to make promises. By addressing the specifically moral dimensions of memory on the way toward becoming what Nietzsche terms ‘the sovereign individual’, Taniyama sheds new light on the famous Nietzschean mnemotechnical definition of the human person in society as “Ein Tier heranzüchten, das versprechen darf”.

Even as the temporal contexts of memory and history are centrally important for Nietzsche, our volume’s fourth section investigates the historical contexts of Nietzsche’s views. Simona Apollonio’s “Die Literaturgeschichte als ‘künstlerische Produktion’. Der Schopenhauersche Begriff der Geschichte und die nachgelassenen Fragmente Nietzsches aus der Zeit 1867/1868” reconstructs the philological background of Nietzsche’s first studies on history. Studying the corpus of posthumous fragments (1867–68) in which Nietzsche prepared a theoretical outline for a possible drafting of a history of literature, Apollonio identifies numerous references to Schopenhauer. This allows her to re-evaluate Schopenhauer’s influence within Nietzsche’s philosophy of history and in particular the second *Untimely Meditation*.

Looking forward from Nietzsche to his historical inheritors, volume co-editor Carlotta Santini’s piece, “Zwischen Geschichte und Gedächtnis: Aby Warburg, Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche” is dedicated to the tutelary deity of cultural studies, who gave the name of Mnemosyne to his project for a *Kulturwissenschaftliche Bibliothek*. In the *Schlußsitzung der Burckhardt Übung* Aby Warburg chooses two figures, Nietzsche and Burckhardt, and their interrelationship, to suggest two different but complementary epistemological approaches to the world. Playing with the icons of Nietzsche and Burckhardt, who strongly influenced him, Warburg reveals the clear epistemological structure

on which his method is based and questions his role and status as a cultural historian.

Our last chapter brings Nietzsche right into the present day. Felix Denschlag and Jan Ferdinand together compose “Vordenker kollektiver identitätsbildender Gedächtniskonstruktionen? Eine kritische Sichtung der Nietzsche-Rezeption Aleida und Jan Assmanns”, in critical engagement with the Assmanns’ field-setting research, a small part of which was presented in Aleida Assmann’s contribution. According to Denschlag and Ferdinand, the complex formulation of the mechanisms of memory and their social and cultural role faced by Nietzsche in GM, could be used to point out some unresolved issues within the Assmannian theory. Ferdinand and Denschlag engage in a close dialog with the Assmanns’ positions with the aim of redeeming some interpretative levels of Nietzsche’s theory, which in being assimilated by their contemporary cultural memory theory risk falling into neglect.

Works Cited

Vico, Giambattista (1984 [1744]): *The New Science*. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Trans.). London: Cornell University Press.



Section I: **History**

Christoph Schuringa

Critical History and Genealogy

Abstract: A number of commentators have supposed that what Nietzsche understands by ‘critical history’ and what he understands by ‘genealogy’ are significantly analogous. I question the supposed analogy. Critical history involves condemning the past, and sometimes supplanting the actual past with an invented fictive alternative; genealogy draws on the past for insight into the knotted history of the present. Instead I draw attention to a continuity that underlies the transition from the earlier project in which critical history is embedded to the later project in which genealogy figures. This is a concern on Nietzsche’s part, all too often given insufficient attention by commentators, with what ‘serves life’. Examining precisely what Nietzsche means by this in each case (the earlier and the later) shows up a different discontinuity. Each of the two projects is dependent on a particular conception of life. Each project is problematic: the earlier project because of its aspiration to have ‘life’, conceived as a ‘dark’ ineffable force, sit in judgement of the past; the later project because it both hinges on a detailed articulation of what life is, and fails to supply such an articulation.

I have two main reasons for treating the topics of critical history and genealogy together. The first concerns a discontinuity. Although a number of commentators have supposed that what Nietzsche understands by ‘critical history’ and what he understands by ‘genealogy’ are significantly analogous,¹ I want to question the supposed analogy. The second concerns a continuity that masks a discontinuity. Nietzsche’s concerns, both in the period of the *Untimely Meditations* in which he introduces the notion of critical history, and in the period of *On the Genealogy of Morality* in which he introduces the notion of genealogy, are primarily *existential*.

¹ Daniel Breazeale has written of “a direct link between Nietzsche’s early conception of the task of critical history and his later efforts as a ‘genealogist’ of contemporary values”; Breazeale even goes so far as to write that “critical history, now renamed ‘genealogy’, thus becomes one of the central tasks of philosophy – if, indeed, it does not replace it altogether” (2000, pp. 59, 71). See also Kittsteiner 1996, p. 58; Nehamas 2006, pp. 57–58; Saar 2007, p. 30; Emden 2008 (discussed below).

Acknowledgment: I am grateful to Anthony Jensen for comments which have helped to improve this paper.

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-002>

More specifically, his primary concern is with what, as he would put it, ‘serves life’ (something, of course, brought out in the title of the second *Untimely Meditation* itself, “On the Uses and Disadvantages of History for Life”). While this interest in what is, in some sense, conducive to life marks a continuity, there is a shift in the underlying conception of life.

The first issue may seem of rather limited, and narrowly scholarly, interest. It is well known that Nietzsche’s concerns develop and change considerably from the ‘early’ period of the *Untimely Meditations* to the ‘late’ period of *On the Genealogy of Morality*, and so emphasizing a disanalogy between critical history and genealogy may not seem to contribute anything very significant. If we consider the function that ‘critical history’ has in the earlier text, however, which only starts to become clear if we think carefully about the structure and nature of the text, we will see that the first issue leads into the second. It is only if we fully grasp the way in which critical history both stands apart from, but is also interconnected with, the other two modes of history introduced in the second *Untimely Meditation* that we will appreciate the continuity, and the contrast, with the later project of genealogy in respect of the role that life plays for both the earlier and the later projects.

What I hope will emerge during the course of my discussion is the significance of the topic of life for both the early and the late Nietzsche, and the way in which his concerns with critical history and genealogy, more specifically, are each shaped by a conception of life. In trying to bring this out, I want to emphasize the centrality of existential concerns in Nietzsche’s thought, by contrast with the kind of concerns that commentators have often been more interested (especially in recent work) in exploring when it comes to both HL and GM – typically, more philosophically ‘standard’ concerns with the epistemology or methodology of historiography. A reason why the centrality of the existential concerns has sometimes got obscured is that the more ‘standard’ concerns do figure in his writings, and that he himself is not always clear on what his main priorities are. In HL, in particular, he moves almost frenetically between an array of interconnected issues relating to the pursuit of the past – some of them existential, some cultural, some theoretical. But I do hope to show that we better understand Nietzsche’s projects if we see them as ultimately driven by existential concerns. Doing so brings us closer to earlier ways of reading him, prevalent in the early decades of the twentieth century, that predate attempts to co-opt him as an interlocutor in analytic philosophy or in post-Heideggerian philosophy. We also, as I hope to show, come to appreciate, as earlier readers often did, what is disturbing about the nerve – ‘life’ – that runs through Nietzsche’s thought.

The Second *Untimely Meditation*

There are a number of peculiarities about the second *Untimely Meditation* as a text. It is well known that Nietzsche later in his life showed little interest in it, and came as close to repudiating it as he does any of his texts (Salaquarda 1984, p. 1). This is all the more extraordinary for an author to whom it comes naturally to constantly return to his earlier texts in order to re-read them and re-expound them to his readers, a tendency that reaches its histrionic climax in the section “Why I Write Such Good Books” in *Ecce homo*.² By contrast, it is also a familiar fact that the second *Untimely Meditation* was, for a time, one of Nietzsche’s most influential texts, inspiring the movement known as *Lebensphilosophie* that emerged around the turn of the twentieth century.

It is not difficult to see why Nietzsche became dissatisfied with the text shortly after its publication. As one of its first readers, Erwin Rohde, was quick to point out, the text did not manage to successfully integrate all of its many moving parts into anything like an organic whole.³ This reflects the gestation history of the text, which can be documented in detail through a study of surviving notebooks in which we can see Nietzsche gradually working out the panoply of conceptual distinctions in play in the final text.⁴ Nietzsche had initially planned to write about “the historical sickness” (*die historische Krankheit*) that he took to be afflicting his time,⁵ and was operating with a straightforward binary distinction between “iconic history” (which suffered from the sickness) and “productive history” (which was healthy). Soon the terms “iconic” and “productive” give way to “antiquarian” and “monumental” (or “classical”). The thought is now that there is a kind of engagement with the past that stimulates life, by “reliving” the great exemplary actions of the past (“monumental” history), and there is another kind that merely deadens life by engaging in a kind of interminable, pointless fact-gathering, associated with the activities of researchers in the library of Alexandria, that has lost sight of why the facts were being gathered in the first place. The former, for Nietzsche, was associated with

² A less extreme example occurs at GM Preface 4.

³ See Rohde’s letter to Nietzsche of 24 March 1874 (KGB II/4, Bf. 525): “At times I have the impression that individual pieces and excerpts were *initially worked out by themselves*, and then, without being fully dissolved back into the flow of the metal, were integrated into the whole”.

⁴ Groundbreaking work was done on the composition history of HL by Salaquarda 1984; for a truly comprehensive study see Jensen 2016.

⁵ Ernst Schulin has argued that Nietzsche initially conceived the essay as a straightforward attack on historical study as such. See Schulin 2005.

the origins of German classical philology in the work of F. A. Wolf, which still recognized that the point of philology was to enliven the young by instilling classical ideals in them; the latter represented the degeneration in classical scholarship that he saw all around him and complained of in texts such as *On the Future of Our Educational Institutions* (KSA 1, pp. 641ff.).⁶

As Nietzsche's thinking develops, this straightforward two-fold opposition gives way to something much more subtle. What we get is a three-fold schema, comprising monumental, antiquarian, and critical modes of history. We can see that the category of 'critical history' enters the text very late from the way in which discussion of it is tacked on to the end of §3, as opposed to being given its own section. The line that Nietzsche now takes is that *all three* modes of relating to the past are required to serve life, each in its right measure and in the right circumstances, but also that each of them, if pursued excessively or in the wrong way or by the wrong people, can *harm* life. The measure of the degree to which each of these 'modes of history' serves life is what Nietzsche calls the *plastic power* of the person or culture engaging with the past in one of the three modes. It is dependent on the degree of plastic power to what extent each of the three modes are beneficial for life; a culture with little to no plastic power would simply perish from engaging with the past at all, since it would lack the resources to successfully integrate its engagement with the past into its present worldview.

It is easy to lose sight of this central tripartite configuration (monumental, antiquarian, critical) given that much of the final text of HL seems to be concerned with a more general issue about the over-cultivation of the 'historical sense', all of which is difficult to disentangle from attacks on a Hegelian conception of history, on the one hand, and a positivistic conception that Nietzsche appears to associate with Ranke, on the other. Matters are made worse by the way in which another tripartite distinction (that between 'historical', 'unhistorical' and 'suprahistorical') vies for the reader's attention with the central one.

What Nietzsche is doing with his central tripartite distinction is highly distinctive, however. He is not here concerned with different approaches to historiography or with historical method (as some have been led to suppose given the

⁶ It may be worth pointing out that Nietzsche did not subscribe wholeheartedly to either of the two dominant approaches to philology in his own time – *Sprachphilologie* (whose figurehead was Gottfried Hermann) and *Sachphilologie* (whose leading light was August Boeckh). He took a culturally conservative view that implicated all of contemporary philology in the kind of 'Alexandrian learning' he objected to, and contrasted them both with a conception of philology that regarded it as "a means to transfigure one's being and that of the emerging youth" (KGW II/3, p. 437). As Jensen points out, "Nietzsche's final word about the entire philological civil war" was: "Wort- und Sachphilologie – dummer Streit! [stupid fight!]" (Jensen 2013, p. 56).

temptation of subsuming Nietzsche's concerns under more standard philosophical concerns than his were, in this case those of the philosophy of history as standardly conceived). His primary concern is, instead, existential, as the opening vignette taken from Leopardi advertises. We are asked to contemplate the cows in the field, whose every experience is forgotten as soon as it is had, and who therefore live in a continuous present. Nietzsche's central question in the *Meditation* concerns the predicament of an animal (the human) who has capacities both for remembering and for forgetting: how is the economy of remembering and 'active' forgetting (or repression) to be negotiated? Nietzsche's striking answer is that what is required is the attainment of some optimum interplay of three "modes" of (as we might say) historical being.

The philosopher after Nietzsche who has probably most fully appreciated this is Heidegger, who offers a remarkable discussion of the second *Untimely Meditation* in Division II (§76) of *Being and Time*. Heidegger sees that Nietzsche is concerned with modes of engagement with the past, with what Heidegger calls "historicality" (*Geschichtlichkeit*), and not with ways of doing historiography (what in English translations of Heidegger gets called "historiology", and for which Heidegger himself uses the term *Historie*).⁷ Heidegger tells us that Nietzsche's division (*Einteilung*) of historicality into the three modes is "not accidental", and that the way the *Meditation* opens (with its reflections on memory and forgetting) "allows us to suppose that he understood more than he has made known to us" (Heidegger 1962, §76).

There is not space to go into Heidegger's reading in detail here, but the essential point for our purposes is that the three-fold division of the modes of history reflects, according to him, the structure of Dasein – that is, of the manner of Being that human beings instance. Dasein has a temporal structure; this temporal structure is, Heidegger thinks, the clue to answering the question of the meaning of Being. The temporal structure is not merely inertly "stretched" between the past and the future.

Dasein does not fill up a track or stretch 'of life' – one which is somehow present-at-hand – with the phases of its momentary actualities. [. . .] Understood existentially, birth is not and never is something past in the sense of something no longer present-at-hand; and death is just as far from having the kind of Being of something still outstanding, not yet present-at-hand but coming along. Factual Dasein exists as born; and, as born, it is already dying, in the sense of Being-towards-death. (Heidegger 1962, §72)

⁷ Nietzsche, of course, seems to use the terms differently: the title of *HL* is "Vom Nutzen und Nachtheil der *Historie* für das Leben".

The connection with history (*Geschichte*) is this: “The specific movement in which Dasein is *stretched along and stretches itself along*, we call its ‘*historizing* [Geschehen].” Historizing (*geschehen*) is what Dasein does, and it is thereby historical (*geschichtlich*).

Like Nietzsche, Heidegger takes it that understanding the “problem of history” (of *Geschichte*) is located *prior to* questions about what the “science of history” does. “If the question of historicity leads us back to these ‘sources’, then the *locus* of the problem of history has already been decided. This *locus* is not to be sought in historiology [*Historie*] as the science of history [*Wissenschaft von der Geschichte*].” (Heidegger 1962, §72) What we must get at is the phenomenon that is *prior to* what historiology gets at: “the basic phenomenon of history” (of our historical *existence*). I will not examine here Heidegger’s arguments for the specific way in which he understands the interdependence of the three modes of history, or of the strictly necessary character of the triadic structure (the basis of his claim that Nietzsche “understood more than he has made known to us”). Suffice to say that Heidegger is more appreciative than is characteristic in the literature on Nietzsche of the manner in which the three modes of history are meant to be complementary and interdependent.

Whether or not one agrees with the details of Heidegger’s reading, he is right on one central point. This is that Nietzsche’s primary concern in the second *Untimely Meditation* is not with historiography, with the epistemology of historiography, or with questions relating directly to his background as a philologist. I therefore find myself in disagreement with Anthony Jensen’s judgment on the *Meditation* in his recent study of the text: “Nietzsche’s focus in HL is not just or even primarily historicity – our existential relationship to our past – but to an equal degree the epistemological questions concerning the possibilities of objectivity, true description, explanation, and teleological structuring of accounts of the past” (Jensen 2016, p. 21). It is true that Nietzsche gives some attention in HL to historians’ aspirations to objectivity in a discussion that seems to target Ranke among others (HL 6) and to the ‘parody’ of Hegelianism attained, Nietzsche thinks, in the teleological philosophy of history advanced by Eduard von Hartmann (HL 8). But these discussions never get into any real detail, and they do not seem well integrated into the essay, whose framing sections make it clear that the main issue is supposed to be how human beings can cope with the burden of the past. It is significant that the very opening words of the *Meditation* are the following words from Goethe: “In any case, I hate everything that merely instructs me without augmenting or directly invigorating my activity.” It is around this axis that, I think, Nietzsche’s discussions of historiography (in so far as they figure in HL) turn. Nietzsche is concerned, for example, that history should not turn into an Alexandrian scientific activity aspiring to

objectivity *insofar as* such activity is harmful to life. One of the ways in which the *Meditation* is *untimely* is that it harks back to an ideal that Nietzsche finds in Goethe and Schiller, according to which *historia* must always ultimately be *magistra vitae*.⁸ These untimely figures are of interest to Nietzsche precisely in that they manage to focus the issue of our engagement with the past in the right place: the way in which it renders a service or disservice to life.

Critical History

We are now in a position to consider critical history as it figures in the triad of modes of history. We should constantly bear in mind that critical history is only ever, according to Nietzsche, to operate in conjunction with the other two modes.

Now critical history (which, as mentioned before, is a late addition to the text of the *Meditation* as it took shape through various drafts) is strange. It is not what the term might at first suggest: an approach to the past that casts a critical eye on past events, perhaps, or that tries to draw critical lessons from the past. Nor, as Heidegger rightly says in a lecture course he gave on the *Meditation*, is the meaning of ‘critical’ here that of “*historical-critical* with regard to sources” or “(scientifically) testing”, but rather “judging and negating” with respect to “the *past*” (Heidegger 2003, p. 78). Furthermore, we find when we examine Nietzsche’s text that this “judging” is said to be “unjust” and done not by “justice” but by “life itself”, “that dark, driving power that insatiably thirsts for itself”. Nietzsche even speaks of “judging and annihilating a past” (*eine Vergangenheit richten und vernichten*; HL 3; KSA 1, p. 270).

To come to grips with these remarkable claims, we need to quote the relevant passage at length:

Here it becomes clear how necessary it is to man to have, beside the monumental and antiquarian modes of regarding the past, a *third* mode [Art], the *critical*: and this, too, in the service of life. To be able to live, man must possess and from time to time employ the strength to break up and dissolve a past [*eine Vergangenheit*]: he does this by bringing it before the tribunal, scrupulously examining it and finally condemning it; every past, however, is worthy to be condemned – for that is the nature of human things: human violence and weakness have always played a mighty role in them. It is not justice which here sits in judgment; it is even less mercy which pronounces the verdict: it is life alone, that dark, driving power that insatiably thirsts for itself [*jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht*]. Its sentence is always unmerciful, always unjust, because it has never proceeded out of a pure well of knowledge; but in most cases the sentence would be the

8 See (for Goethe) Vivarelli 1994; (for Schiller) Guery 1998.

same even if it were pronounced by justice itself. [. . .] It requires a great deal of strength to be able to live and to forget the extent to which to live and to be unjust is one and the same thing. [. . .] Sometimes, however, this same life that requires forgetting demands a temporary suspension of forgetfulness; it wants to be clear as to how unjust the existence of anything – a privilege, a caste, a dynasty, for example – is, and how greatly this thing deserves to perish. Then its past is regarded critically, then one takes the knife to its roots, then one cruelly tramples over every kind of piety. It is always a dangerous process, especially so for life itself: and men and ages which serve life by judging and destroying a past are always dangerous and endangered men and ages. For since we are the outcome of earlier generations, we are also the outcome of their aberrations, passions and errors, and indeed of their crimes; it is not possible wholly to free oneself from this chain. If we condemn these aberrations and regard ourselves as free of them, this does not alter the fact that we originate in them. The best we can do is to confront our inherited and hereditary nature with our knowledge of it, and through a new, stern discipline combat our inborn heritage and implant in ourselves a new habit, a new instinct, a second nature, so that our first nature withers away. It is an attempt to give oneself, as it were *a posteriori*, a past in which one would like to originate in opposition to that in which one did originate: – always a dangerous attempt because it is so hard to know the limit to denial of the past and because second natures are usually weaker than first. What happens all too often is that we know the good but do not do it, because we also know the better but cannot do it. But here and there a victory is nonetheless achieved, and for the combatants, for those who employ critical history for the sake of life, there is even a noteworthy consolation: that of knowing that this first nature was once a second nature and that every victorious second nature will become a first.

(HL 3; KSA 1, pp. 269–270; Nietzsche 1997, pp. 75–77, translation modified)

There is much going on in this passage. We are told, first of all, that in the “break[ing] up and dissolv[ing] of a past” that critical history accomplishes it is not justice but life (which is a blind, dark force) that sits in judgement. Then we are told that justice would in most cases pronounce the same judgement, but this is because, as Mephistopheles says in Goethe’s *Faust* I (1339–41), “all that exists is *worthy* of perishing”. The remit of critical history is not, however, confined to such mere condemnation. In part it also gets its impetus against the background of a *suspension* of the forgetfulness that is associated with mere condemnation; that is, the stance of critical history is not one of mere *rejection*. In such cases, “life” must have got clear on the *injustice* of things (in the examples Nietzsche gives, “a privilege, a caste, a dynasty”) in order *then* to “regard [its past] critically”, and “take the knife to its roots”. It is only following *this* “dangerous process” that the work can then ensue of constructing for oneself “a past in which one would like to originate in opposition to that in which one did originate”. Great discipline, Nietzsche insists, is necessary to supplant our “first nature” with a new “second nature”.

This passage is suggestive, but unclear along a number of dimensions. In particular it is doubtful whether the relationship between life and justice as it is

supposed to function here can be successfully untangled.⁹ And neither is it clear whether practitioners of critical history are supposed to eventually believe fully the narratives they may invent for themselves to supplant the horrors they are attempting to distance themselves from. Nietzsche here raises, but does not answer, a series of highly interesting questions as to the desirability of supplying oneself with knowingly creative versions of the past. What is clear for our purposes, however, is that *life* is supposed to play a role in the case of critical history that is different from the role it plays for monumental or for antiquarian history. Monumental history serves life through its selectiveness: it *selects* great exemplars from the past to emulate. Antiquarian history serves life through the sense of continuity with the past that it provides. It is only in the case of critical history that life itself is said to play a formative role: the interests of life directly shape such history, rather than being merely served by it. (Life itself will, in an analogous way, become the topic again in the closing section of HL. Here again life will seem to stand on its own two feet as a power against which ‘knowledge’ or ‘science’ must prove itself.) Each of the three modes of history is supposed by Nietzsche to operate properly in the service of life; but critical history is distinctive in that it alone is shaped and guided by life itself.

The implication of the role played by life in critical history is that it effectively supplants justice as the ultimate arbiter. This gives a striking inflection to the term ‘critical’. Criticism, we might ordinarily think, presupposes a standard of justice: it is in light of this standard that criticism can take place. But justice is now to be supplanted by life, against whose judgements there will be no further court of appeal. All this remains sketchy in Nietzsche’s presentation, since he does not give much specificity to what justice can still be if it is subservient to life; he evidently thinks that justice will still play a role, since it is only subsequent to the assessment of elements of the past (e. g. “a privilege, a caste, a

⁹ Lemm 2011 gives a sustained treatment of the topics of ‘life’ and ‘justice’ as they figure in HL, but places them in a context that make it difficult to bring these topics properly into focus. She opens her text by speaking of HL as a “famous essay dedicated to a consideration of the value of history” (p. 167), and from then on proceeds to treat Nietzsche as if he is concerned with *historiography*, as so many commentators on this text do. In the course of her long and subtle discussion, this preoccupation tends to crowd out those passages that do give significant attention to the problematic of the human being as a forgetting but also remembering animal. Lemm writes that “Nietzsche makes clear that life and history [. . .] are [. . .] diametrically opposed to each other” (p. 170); but as I read HL one of Nietzsche’s most significant and profound points concerns precisely the *interdependence* of life and history. When it comes to Nietzsche’s treatment of ‘justice’, irony plays a significant role in the text as I read it, an element absent in Lemm’s reading.

dynasty”) as *unjust* that critical history gets going.¹⁰ Life does two things (something that commentators, so far as I know, do not tend to notice): it both straightforwardly *condemns* where this involves suppression or forgetting, and, in some cases, “this same life that requires forgetting demands a temporary suspension of this forgetfulness”, and in doing the latter it “wants to be clear” on the injustice of the past (HL 3; KSA 1, p. 269). But life’s entitlement to do these things is something that is never questioned in Nietzsche’s discussion.

Critical history, then, has a distinctive role within HL. It is both conceived of as in interdependent interplay with the other two modes of history, and must be thought of as counterbalanced by them. But it is also the one mode of history that imports a substantive and direct relationship between history and life that in turn affects the entire constellation of modes of engagement with the past that Nietzsche presents in HL.

An author on Nietzsche who successfully brings out the strangeness of critical history is Christian Emden. Emden writes that “Nietzsche’s critical model of historical understanding is perhaps the most controversial aspect of *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. How is a view of the past, which is ultimately bound to reject the past, able to provide orientation in history?” (Emden 2008, p. 163) The question that Emden raises is a good one. But I think that the very perplexity that it gives voice to ought to engender in us a skepticism about the idea that there is an analogy (or, in any case, a direct one) to be drawn between critical history and genealogy. Emden goes on to say that “perhaps such a model [as that of critical history] is truly impossible, but for Nietzsche it will prove to be the first tentative step toward a genealogy of modern culture” (2008, p. 163). Emden may well be right that it is helpful to think of Nietzsche’s grappling with the idea of a condemnatory approach to the past as it figures in critical history as having played a role in his coming to the project of genealogy, although clearly there are other factors contributing to this development, such as Nietzsche’s pursuit in his ‘middle’ period of quasi-Darwinian genealogies of morality inspired by the work of Paul Rée. But there is also a sense in which the idea that critical history prefigures genealogy is deeply misleading. Not only does genealogy not seem to involve the kind of impossibility that Emden warns of: it does not require holding on to a fictive version of the past. But furthermore, as I now want to show, the relationship between critique and life is importantly different in GM.

10 It will not, of course, be lost on seasoned readers of Nietzsche that condemnation of precisely these things are not what one would expect of Nietzsche himself. But the structural question about how justice can operate under the aegis of life remains even if we suppose that these are not examples that Nietzsche *himself* would endorse.

Genealogy

Nietzsche's project in *On the Genealogy of Morality* has generated a great deal of perplexity among commentators. Nietzsche provides this somewhat breathlessly composed text (which he claimed to have written over a period of only three weeks in the summer of 1887),¹¹ full of rhapsodic and sweeping claims, with a preface in which he makes some comparatively sober-sounding claims about what he hopes to achieve in the main body of the text.¹² Among these claims are the ideas that what is needed is “a *critique* of moral values”, and that “for this” (*dazu*) is required in turn a “knowledge of a kind that has neither existed up until now nor even been desired” (GM Preface 6; KSA 5, p. 253). Nietzsche goes on to suggest that getting hold of such knowledge “is a matter of travelling the vast, distant, and so concealed land of morality – of the morality which has really existed, really been lived”. What will be discovered in this process is “the real *history of morality*”, and this is something “which can be documented, which can really be ascertained, which has really existed” (GM Preface 7; KSA 5, p. 254).

How are we to make sense of such a project? How will such “real history” contribute to the critique Nietzsche wants to effect of, as he puts it, “all morality”? At the very least the relation between history and critique is now more complex than in the case of critical history. The point of critical history was to *condemn* (some passage of) the past, and live in the light of such condemnation (and where necessary having put a fictive or creative counter-narrative in the place of the original one). In the *Genealogy*, the relation between history and critique is different. Here historical investigation of the past is meant to bear on the critique that is that text's chief remit: it is not a matter of *condemning* ‘a’ past (to use a Nietzschean formulation from the *Untimely Meditation*) but of first *investigating* such a past with an eye to a critique that in some sense is meant to be consequent upon such investigation. In fact, the relation as it figures in GM is something like the inverse of what we see in HL: the past is supposed to do the work of critiquing the present, not the present the work of critiquing the past. And for this it is important to get the story about the past

¹¹ Nietzsche claimed to have committed it to paper between 10 July and 30 July 1887. See his letter to Georg Brandes, 10 April 1888 (KGB III/5, Bf. 1014).

¹² I do not mean to imply that Nietzsche's sweeping claims in GM do not ultimately rest on sustained and thorough reading of historical material. The absence of scholarly apparatus, along with ironic references to scholarly tropes (such as the use of the term *Abhandlung* for its three component parts) may be taken as one of the numerous strategies of dissimulation and misdirection in which Nietzsche engages in this text.

right. In HL Nietzsche had already signaled the importance of the idea that we cannot free ourselves from the past entirely; indeed in the passage on critical history he writes that “it is not possible wholly to free oneself from this chain” (HL 3; KSA 1, p. 270). Not only this, but, as he expresses it in *Assorted Opinions and Maxims*, “the past continues to flow in us in a hundred waves” (AOM 223; KSA 2, p. 477). We cannot get away from the past, and furthermore it continues to shape us, whether we like it or not.

It is quite easy to see that Nietzsche’s claims about offering ‘real history’ are not mere *façon de parler* or merely a rhetorical device intended to mislead.¹³ In his notebooks of the period he speaks repeatedly of conducting “histories of morality”, and in *The Antichrist* he says: “I go back, I tell the *genuine* history [*echte* Geschichte] of Christianity” (A 39; KSA 6, p. 211). The continuity of the account he offers in A 24–47 of this supposedly “genuine history” with that of GM becomes abundantly clear when we look at Nietzsche’s plans for a second instalment of GM that was to contain a further three “treatises” (see NL 1887, KSA 12, 9 [83], pp. 377–378). The second of these three new treatises was to have been entitled “Zur Geschichte der Moral-Entnatürlichung” (“On the history of the denaturing of morality”), a title that corresponds to the project carried out in A 24–47. Again, in a letter to Jacob Burckhardt, Nietzsche refers to GM as “studies of moral history [*moralhistorische Studien*] under the title *On the Genealogy of Morality*” (14 November 1887, KGB III/5, Bf. 952), and in the notebooks he repeatedly uses phrases such as “history of our moral valuations” (see NL 1883, KSA 10, 8[15] and 16[33]; NL 1884, KSA 11, 26[130] and 26[164]; NL 1886, KSA 12, 5[70]).

The question of how the history that Nietzsche provides in GM of the values that his audience allegedly subscribe to (supposing that we are to take his claims to offer real history at face value) can have a bearing on their critique has been much debated. There is a related question about whether Nietzsche commits the genetic fallacy, and if so whether this matters, which has again been much discussed. I want to set this debate aside here, and take it for granted that such history as Nietzsche offers of the values in question does indeed contribute in some way to their critique. What I want to focus on is the role played by *life* in this constellation.

In the case of critical history, life had a direct bearing on engagement with the past. The past was to be condemned, and to some extent reconstructed, in light of life’s own judgements on it. With the mature project of genealogy, things stand differently. Life will again have the role of ultimate arbiter, but its relation to the historical project is altered (it is indirect where for critical history

¹³ For a reading along these lines see Gemes 2006.

it was direct). In addition, as I will show in the next section, how life gets conceived is itself significantly altered.

As I have argued elsewhere (Schuringa 2014, 2016) Nietzsche's historical project in GM feeds importantly into his overarching project of the late period, that of an attempted "revaluation of all values". The historical work done in GM prepares the way for such revaluation by showing how present values are the outcome of a previous such revaluation, that of the so-called "slave revolt in morality". The very realization that Nietzsche's readers are shaped by the past in the way that GM allegedly demonstrates is supposed to do part of the work of the revaluation: that they have been so shaped, and that this shaping of their souls continues to be effective in them, points the way to the prospects for a reshaping of them that might prove durable in a similar way.

Life now plays the role of undergirding this project as a whole (genealogy plus revaluation). The crucial question that Nietzsche takes himself to address in GM is that of opening up the possibility of the attainment of a "*highest power and splendour of the human type*" (GM Preface 6; KSA 5, p. 253), one that he thinks "morality" has worked to thwart. It is the realization of this possibility that the revaluation is supposed to effect; in that sense the revaluation is the completion of the project Nietzsche has announced in GM. While it is easy to lose sight of the overall goal that animates GM as part of this wider project, it is quite clearly stated by Nietzsche himself. In asking what value existent values possess, he glosses the question as follows: "Have they inhibited or furthered human flourishing up until now? Are they a sign of distress, of impoverishment, of the degeneration of life? Or, conversely, do they betray the fullness, the power, the will of life, its courage, its confidence, its future?" (GM Preface 3; KSA 5, p. 250).

There is more to be said about how the project of genealogy might be thought to relate to critical history; but I have tried to suggest that the relationship between the two is less immediate than might be supposed. Critical history offers us a form of liberation from the past, but without much specification of how such liberation can be sustained. Genealogy, by contrast, feeds into the specific liberatory project of revaluation, which offers a substantive recasting of existing values. Critical history is hemmed in by monumental and antiquarian history. It is not clear whether genealogy is to be constrained in any such way; certainly the notions of monumental and antiquarian history drop out of the picture after HL, and it is doubtful whether something like an analogous role is carved out for them in Nietzsche's later project.

Where there is a commonality between critical history and genealogy is in the way they each fall back on a conception of life – even though this takes a different form in each case. It is to Nietzsche's varying treatments of the topic of life that I now turn.

Life

I have attempted to situate both the treatment of the modes of history in the second *Untimely Meditation* (and in particular what gets crystallized in its treatment of ‘critical history’) and Nietzsche’s later genealogical approach in the context of the topic of ‘life’. I am not the first to connect genealogy with the topic of life (see especially the detailed discussion in Hussain 2011), nor am I the first to connect GM with the notion of ‘serving life’ that is operative in the second *Untimely Meditation* (for a treatment that does so explicitly, see Merrick 2013).¹⁴

What I want to focus on here is the disconnect between Nietzsche’s earlier and his later treatment of ‘life’, and I want to suggest that each of these are problematic in their own way. In the earlier text, as we saw, Nietzsche speaks of life as a dark, insatiable force “thirsting for itself”. By the time he comes to write the *Genealogy*, he is working towards a conception of life (principally in the notebooks) as characterized by will to power. Whereas the earlier conception was one that Nietzsche seemed content to leave quite nebulous, now, it seems, he is concerned to give a detailed and (sometimes) even scientifically respectable account of it.¹⁵ This promise of a fully worked-out conception of life is never, however, made good on, since it is a core component of the project that Nietzsche left unfinished when he suffered his mental collapse in 1889.

I want to suggest that we ought to find Nietzsche’s manner of relying on ‘life’, both early and late, deeply challenging – and even frightening. One of the ways in which we fail to take the measure of Nietzsche’s projects (early and late) is that we find it difficult to see central aspects of Nietzsche’s thought that loomed much larger in earlier interpretations. Readers of earlier generations gave a great deal of emphasis both to the conception of life as a dark, ineffable force that we find in the early work (e. g. Ludwig Klages, Gustav Wyneken and Walter Benjamin),¹⁶ and to the conception of life as will to power in the later work (e. g. Heidegger).

There is comparatively little to be said here concerning the earlier conception; its whole point is that life is ineffable. It ought to be easy to see why this is a frightening idea. As gets crystallized in the passage on critical history at HL 3, life is a power to which we must give ourselves over unquestioningly, since responding to questions is not something it does. We ought to orientate ourselves

¹⁴ Merrick’s focus when it comes to GM, however, is on Nietzsche’s implication of nineteenth-century historiography in the ascetic ideal. My interest here is in Nietzsche’s own engagement with the past as manifested in the project of genealogy itself.

¹⁵ We tend to think of Nietzsche’s will-to-power doctrine as highly eccentric. He himself thought he found corroboration for it, however, in scientific works such as Roux 1881.

¹⁶ See the helpful overview in Lebovic 2006.

to the past not only so as to ‘serve’ life (as monumental and antiquarian history do), but to submit to it.

Matters are more complicated when it comes to the late work, for here Nietzsche has a great deal to say about life. Life is now not an ineffable force to which we submit; it is something like a principle to which we have already submitted just in virtue of existing. And this principle, Nietzsche now mostly thinks, ought to be ultimately susceptible of some kind of detailed elaboration. The question of how Nietzsche thought such an elaboration might go is deeply vexed, and no such successful elaboration is offered in the published and unpublished texts that have come down to us. What is unmistakable is the centrality of life. As with the earlier work, less seasoned readers of Nietzsche find it easier to see just how predominant the concept of life is than those who have spent a great deal of time with the texts. John Richardson aptly brings this out when he points out that those he calls “beginning readers” of Nietzsche “better notice” the importance of what Nietzsche is trying to do with the topic of “life”, and goes on to say that “I think it is Nietzsche’s *principal* justification for his values: life gives the main criterion by which he carries out his ‘revaluation of values’, and the fact that life supplies it is what justifies that criterion” (Richardson 2013, p. 756).

As Richardson demonstrates during the course of his fine-grained discussion of the topic of Nietzsche on life, Nietzsche says very many different things about life, and treats life in a range of different ways. It is probably ultimately not possible to incorporate all of these claims and ways of speaking into any kind of coherent, unified whole. Taking Richardson as our guide, however, we can take it that a prominent idea of Nietzsche’s is the notion that life stands in some important and especially close connection to the revaluation of all values. One way to read this connection is to take life to be straightforwardly equivalent to will to power (an equation for which there is decent support in Nietzsche’s texts); since will to power is repeatedly said to be the criterion of the revaluation of all values, we might then take life to be the criterion of the revaluation.

It is indeed not unreasonable to suppose that, as Richard Schacht has written, “life, as [Nietzsche] construes it, is ‘will to power’ in various forms” (Schacht 1983, p. 367). There is good evidence for this equation of life with will to power in Nietzsche’s texts. He tells us at BGE 13 that “life itself is will to power” (KSA 5, p. 27), speaks in the Epilogue to GS of “the will to power as the principle of life” (KSA 6, p. 51), at GM II 12 of “the essence of life, its will to power” (KSA 5, p. 316), and in a *Nachlass* note (NL 1888, KSA 13, 14[174], p. 360) of “the will to power as *life*”.¹⁷

17 These passages are all cited in Hussain 2011, pp. 151–153, p. 158 n. 22.

It is notoriously difficult to specify, however, what we should understand ‘will to power’ to be. Will to power is sometimes restricted to organic beings, sometimes extended to absolutely everything. Indeed Nietzsche sometimes says not only that everything is will to power but that everything is nothing but will to power, as in the following well-known passage: “*This world is the will to power – and nothing besides!*” (NL 1885, KSA 11, 38[12], p. 611) In some sense what Nietzsche is attempting to do here seems to rely on a “metaphysical theory, comparable, for instance, to Leibniz’ monadology”, according to which “the world consists not of things, but of quanta of force engaged in something on the order of ‘universal power-struggle’ [. . .], with each center of force having or being a tendency to extend its influence and incorporate other such centers” (Clark 1990, p. 206).¹⁸ When restricted to organic beings, will to power appears as some kind of drive for outward expansion and domination that might play an explanatory role in a theory of evolution that structurally parallels, but substantively differs from, that of Darwin. Here ‘will to power’ is to take the place of ‘will to existence’ (Z II, “On Self-Overcoming”; KSA 4, p. 149).¹⁹ Insofar as it applies to human agency, a recently prominent reading of will to power has been in terms of ‘overcoming resistance’ (see, for the origins of this reading, Reginster 2006). Here, again, however, Nietzsche faces the problem that he does not do enough to demarcate what wills power from what does not, or how willing power differs from not willing power. If everything all humans do involves willing power, how is it that will to power could be explanatory of human action?²⁰

While it is difficult to get much precision on the notions of life or of will to power as they figure in the late (published and unpublished) writings, there is one dimension along which Nietzsche has strikingly (and frighteningly) determinate things to say about life conceived in terms of will to power. This is the dimension

18 For a comprehensive working-out of this idea, see Abel 1998.

19 A further complication here is that Nietzsche also contrasts “will to power” with “will to life”: “Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!” (Z II, “On Self-Overcoming”; KSA 4, p. 149). It is, of course, highly inadvisable to try to get clarity on conceptual distinctions in Nietzsche by drawing on *Zarathustra*. Nonetheless, the passage seems to confirm a general tendency in Nietzsche to bring ‘life’ (or ‘will to life’) and ‘will to power’ very close together, but to stop short of spelling out their precise relation to each other.

20 This problem poses an ever-present threat to “Nietzschean constitutivism”, which takes human agency to be constituted by will to power, as defended in Katsafanas 2016.

of the growth or decline of life (in terms of will to power) over time, considered as a cultural phenomenon. He writes in *The Antichrist*:

Life itself is to my mind the instinct for growth, for durability, for an accumulation of forces, for *power*: where the will to power is lacking there is decline. It is my contention that all the supreme values of mankind *lack* this will – that the values which are symptomatic of decline, *nihilistic* values, are lording it under the holiest names.

(A 6; KSA 6, p. 172)

If this passage is to be taken seriously as giving us the ‘criterion’ governing the genealogy and the revaluation of values, then we seem to end up with a curiously schematic picture. On this picture, what matters is the “ascent” or “descent” of the “type man”, or the “line man”, measured in terms of the realization of will to power (however exactly that is supposed to be done).²¹ I do not know how to bring together Nietzsche’s more generic conception of “life” and his more specific ideas about “ascent”, “descent”, “degeneration”, and so on; and I am doubtful that he ever worked this out. It may start to look, however, as if one way in which the interest that Nietzsche has in engagement with the past has shifted, towards a delineation of such lines of ascent and descent. He writes suggestively, just before the passage quoted above from A: “A history of ‘lofty sentiments’, of the ‘ideals of mankind’ – and it is possible that I shall have to write it – would almost explain too *why* man is so corrupt” (A 6; KSA 6, p. 172).

The talk here of ‘ascent’ and ‘descent’ opens up a range of issues, not least because Nietzsche seems here to be thinking of assessments of value (in cultural terms, at least) as themselves having a historical dimension (by being concerned with tendencies that play out over time). Since the conception of life that underwrites such talk of ascent and descent remains lacking in specificity, however, such talk acquires an ominous ring. What are the relevant units of ascent and descent? Over what periods are ascent and descent measured? And what are the relevant cultural groups? Whose descent can legitimately be endured for the sake of whose ascent?

Leaving such questions about the aspiration to make valuing reliant on histories of ascent and descent, to one side, there is a further question about the interaction between life and the project of revaluation that leaves the status of

²¹ The role played by Nietzsche’s notions of the “ascent” and “descent” of mankind has, to my knowledge, been insufficiently studied. The idea that the criterion of value might be a general tendency marking the overall direction of humanity over time is a highly novel one with striking implications. One author who has picked up on its significance is Philippa Foot (2002, p. 147). For this thematic in Nietzsche, see especially TI Skirmishes 33 (KSA 6, pp. 131–132); NL 1888, KSA 13, 14[29].

history itself in suspense. One might, namely, even wonder whether Nietzsche thinks that engagement with the past is something that will continue to be of value subsequent to a reevaluation of *all* values. If a monolithic conception of life determines everything about what is valuable, it would seem that the role of history gets circumscribed in such a way that it might well *cease* being of any value to life at all, once its genealogical task of preparing the way for the reevaluation has been accomplished. In any case it looks much less obvious than it had to the young Nietzsche that our historical horizon should be confined within proper limits rather than washed away altogether. Nietzsche liked, in the last months before his *geistige Umnachtung*, to speak of an aspiration on his part to “break history into two halves”.²² This would seem to admit of an ominous reading, according to which history literally starts again subsequent to the reevaluation, rendering what precedes it irrelevant. That such a reading seems possible indicates something, I think, of how far Nietzsche has traveled since making life the power to which critical history was to answer, as one part of a variegated picture of human beings’ existential need to engage with their past.

Works Cited

- Abel, Günter (1998): *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2nd edn. Berlin/New York: De Gruyter.
- Breazeale, Daniel (2000): “Nietzsche, Critical History, and ‘das Pathos der Richtertum’”. In: *Revue internationale de philosophie* 54, pp. 57–76.
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emden, Christian J. (2008): *Nietzsche and the Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foot, Philippa (2002): “Nietzsche’s Immoralism”. In: Philippa Foot: *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 144–158.
- Gemes, Ken (2006): “‘We Are of Necessity Strangers to Ourselves’: The Key Message of Nietzsche’s *Genealogy*”. In: Christa Davis Acampora (Ed.): *Nietzsche’s “On the Genealogy of Morality”: Critical Essays*. Lanham MD: Rowman & Littlefield, pp. 191–208.

²² See the series of letters to various recipients composed between September and December 1888: 14 September 1888 (to Paul Deussen, KGB III/5, Bf. 1111); 4 October 1888 (to Malwida von Meysenbug, KGB III/5, Bf. 1126); 18 October 1888 (to Franz Overbeck, KGB III/5, Bf. 1132); early December 1888 (draft, to Georg Brandes, KGB III/5, Bf. 1170); 8 December 1888 (to August Strindberg, KGB III/5, Bf. 1176); 9 December 1888 (to Heinrich Köselitz, KGB III/5, Bf. 1181).

- Guery, François (1998): "Sources de Nietzsche". In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 3, pp. 347–357.
- Heidegger, Martin (1962): *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin (2003): *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, ed. Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hussain, Nadeem (2011): "The Role of Life in the Genealogy". In: Simon May (Ed.): *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jensen, Anthony K. (2008): "Geschichte or Historie? Nietzsche's Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies". In: Manuel Dries (Ed.): *Nietzsche on Time and History*. Berlin/New York: De Gruyter, pp. 213–229.
- Jensen, Anthony K. (2013): *Nietzsche's Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jensen, Anthony K. (2016): *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*. London/New York: Routledge.
- Katsafanas, Paul (2016): *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzsche's Constitutivism*. Oxford: Oxford University Press.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1996): "Erinnern – Vergessen – Orientieren. Nietzsches Begriff des 'umhüllenden Wahns' als geschichtsphilosophische Kategorie". In: Dieter Borchmeyer (Ed.): "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 48–75.
- Lebovic, Nitzan (2006): "The Beauty and Terror of Lebensphilosophie: Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler". In: *South Central Review* 23, pp. 23–39.
- Lemm, Vanessa (2011): "History, Life, and Justice in Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*". In: *New Centennial Review* 10, pp. 167–188.
- Merrick, Allison (2013): "History in the Service of Life: Nietzsche's Genealogy". In: S. Campbell and P. Bruno (Eds.): *The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy*. London: Bloomsbury, pp. 249–260.
- Nehamas, Alexander (2006): "The Genealogy of Genealogy: Interpretation in Nietzsche's Second Untimely Meditation and in *On the Genealogy of Morals*". In: Christa Davis Acampora (Ed.): *Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": Critical Essays*. Lanham MD: Rowman & Littlefield, pp. 269–283.
- Nietzsche, Friedrich (1997): *Untimely Meditations*, ed. Daniel Breazeale, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reginster, Bernard (2006): *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Richardson, John (2013): "Nietzsche on Life's Ends". In: Ken Gemes and John Richardson (Eds.): *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, pp. 756–783.
- Roux, Wilhelm (1881): *Der Kampf der Theile im Organismus*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Salaquarda, Jörg (1984): "Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung". In: *Nietzsche-Studien* 13, pp. 1–45.
- Schacht, Richard (1983): *Nietzsche*. London/New York: Routledge.
- Schulin, Ernst (2005): "Zeitgemäße Historie um 1870: zu Nietzsche, Burckhardt und zum 'Historismus'". In: *Historische Zeitschrift* 281, pp. 33–58.
- Schuringa, Christoph (2014): "Nietzsche's Genealogical Histories and His Project of Revaluation". In: *History of Philosophy Quarterly* 31, pp. 249–269.

Schuringa, Christoph (2016): “La philosophie historique et la réévaluation des valeurs”.

In: B. Binoche and A. Sorosina (Eds.): *Les historicités des Nietzsche*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 35–48.

Vivarelli, Vivetta (1994): “Nietzsche, Goethe und der historische Sinn”. In: Tilman Borsche et al. (Eds.): *“Centauren-Geburten”. Wissenschaft, Kunst, und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: De Gruyter, pp. 276–291.

Anthony K. Jensen

Typologies of Histories

Abstract: This paper exegetically examines the status of the three ‘forms’ of historiography in Nietzsche’s *On the Uses and Disadvantages of History for Life*. I argue, first, that these forms are problematic as representations of Nietzsche’s philosophy of history; second, that they should not be considered forms of writing history so much as psycho-physiognomic characteristics that are expressed through determinate historiographical forms; and, third, that while they introduce a subjective element into historiography, they are nevertheless neither relativistic nor exactly satisfy the conditions of what would later become Nietzsche’s theory of perspectival representation.

Monumental, Antiquarian, and Critical: the triad of historical typologies is arguably the best-remembered part of Nietzsche’s HL.¹ But for whatever popular attention they enjoy, they are not the central theme in the book nor should they be considered representative of Nietzsche’s philosophy of history more generally.² There are three reasons for this. First, the ‘Monumental-Antiquarian-Critical’ triad never occupies a significant place in Nietzsche’s writing – published, unpublished, or even correspondence – at any time after the publication date in 1874 (Brober 2004, pp. 301–322). Nietzsche seems to have abandoned it as a descriptive typology even during the composition of the never-completed *We Philologists*. This is striking since those notes were begun mere months after the completion of HL and were to have dealt predominately with psychological analyses of historians. While this does not imply that Nietzsche rejected them as such, they should be weighed more appropriately as highly-interesting but non-lasting motifs in Nietzsche’s thought. Second, it appears clear from Nietzsche’s compositional notebooks that his original and long-held intention was to present the ‘Monumental’ and ‘Antiquarian’ historians as a binary opposition that ran parallel to his discussion of the ‘historical’ and ‘unhistorical’. The ‘Critical’ type was added rather late

¹ While translations are ultimately my own, I have consulted Hollingdale’s translation as found in Nietzsche (1997).

² For a fuller interpretation of HL, see Jensen (2016). The present chapter is a highly revised and abbreviated version of my argument in Chapter 3. See also Brobjer (2004), who deserves the credit for first arguing against the orthodoxy of HL within Nietzsche’s later thought about history.

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-003>

in the composition process (NL 1873, KSA 7, p. 696).³ While this implies neither that the ‘Critical’ type was an illegitimate expression of Nietzsche’s thinking nor one that was inconsistent with the rest – after all, he did consciously choose to include it –, it was demonstrably both the last guest to arrive and the first to leave the party. One therefore wonders whether the triad functioned as a necessary systematic whole or whether ‘Critical’ was added as an afterthought, perhaps only to compositionally balance the trio of historical-unhistorical-superhistorical from the book’s first chapter. Third, as I will argue, the presentation of the triad is vague and possibly incoherent. That it was so and that it was immediately abandoned suggests that Nietzsche himself was unsatisfied by the presentation to the extent that it should only with great care be considered a significant Nietzschean theme. Given all this, what remains valuable for Nietzsche’s historical typologies?

What endures is Nietzsche’s conviction that representations of the past specifically, as a subset of representations more generally, are preconditioned by psychological factors that ‘color’ the judgment of the past in a necessary and inextricable way. Nietzsche, accordingly, almost always considers the past with respect to the lenses of those who think and write about it, whether the French Revolution at BGE 38, the history of punishment in the *Genealogy of Morals* II, the construction of the Christ figure in *The Antichrist*, or that of himself in *Ecce homo*. The typology seems to have served Nietzsche as a kind of stepping stone away from the dogmatic proclamations in *Birth of Tragedy* and toward the perspectivism of his later work. And it is indicative of the value of Nietzsche’s typology in HL that what today is known as ‘standpoint’ historiography stands as its descendants through the reception of Heidegger, Foucault, Lacoue-Labarthe, and others.⁴ This chapter will accordingly outline the three modes of history in a systematic way and analyze their presentation with an eye toward exposing some inherent but little-noticed ambiguities. With that analysis in place, this chapter will then differentiate Nietzsche’s position from both historical relativism and his later perspectivism.

Monumental History

The first mode of history Nietzsche addresses is the ‘Monumental’. Nietzsche describes it as the exercise of the typical man of action who seeks greatness in the past to emulate and exceed. The Monumentalist needs the past as someone “who

³ Incidentally, the ‘Monumental’ was for a time labeled the ‘Classical’ (NL 1873, KSA 7, p. 636).

⁴ For the reception of HL, see the last chapter of Jensen (2016).

needs models, teachers, comforters, and cannot find them among his contemporaries” (HL 2). In place of ordinary people and actions, the Monumentalist focuses on those that have world-historical significance. He uses the past as a bulwark against the mediocrity of the present, a dramatic and almost tragic sort of longing of the one who stands against the currents of his time. Nietzsche’s models of Monumental history are Goethe, Schiller, and Polybius. For each, the ‘Nutzen’ or ‘use’ of Monumental history lies in its ability to inspire one’s contemporaries to see the mediocrity of their day in the light of the past’s greatness. The historical text is useful to the extent that it inspires, not to the extent that it re-presents the past. “He learns from it that the greatness that once existed was in any event once *possible* and may thus be possible again; he goes his way with a more cheerful step . . .” (HL 2)

But for this service, the ‘Nachteil’ of Monumentalism comes in forms one may well label epistemological and ontological. Epistemologically, Monumental history encounters problems in matters of the exhaustiveness, accuracy, and objectivity of retelling the past. Schiller, for example, nowhere claims to record *all* the details of Wilhelm Tell’s life or deeds, cannot demonstrate that he did so accurately, and never describes characters or events in any sort of detached or impartial way. Heroes and villains are constructed by the valuations of their authors, by forgetting or ignoring anything inconsistent with the desired effect. “How much of the past would have to be overlooked if it were to produce that mighty effect, how violently what is individual in it would have to be forced into a universal mold and all its sharp corners and hard outlines broken up in the interest of conformity!” (HL 2)

Ontologically, Monumental history seems to have two problems: that of false analogy and the ignorance of causes/effects. By its linking of great people and great events – consider Plutarch’s *Parallel Lives of Noble Greeks and Romans*, for example – Monumental history establishes analogical identities where there are only rough similarities in reality. Plutarch’s history is clear in its drive to present the great Greeks and Romans in a way that would inspire his countrymen to virtue. Julius Caesar bore the same virtues of leadership as Alexander, Cicero the same oratory virtues as Demosthenes. The common term of each of the analogies effectively reifies their figure’s particular, unique, and changing qualities into a substantial and lasting ‘thing’ that is then desired. No longer are these aspects of the personality a unique and never-repeatable quality, which an absolutely precise historian would have to conclude. Only by blunting the details can Caesar appear sufficiently like a blunted version of Alexander in virtue of the fact that they both are said to possess commonly the ideal of leadership. But that reified ideal of leadership or courageousness or piety or justice is illegitimate since it only exists when we intellectually abstract

it from the blunted features of our analogized figures. Thus, “Monumental history deceives by analogies . . .” (HL 2) for the sake of constructing reified ideals for people to follow. And thus

Monumental history will have no use for that absolute veracity: it will always have to deal in approximations and generalities, in making what is dissimilar look similar; it will always have to diminish the differences of motives and instigations so as to exhibit the *effectus* monumentally, that is to say, as something exemplary and worthy of imitation . . . (HL 2)

The next clause in that sentence brings us to the other ontological disadvantage of Monumental history. The construction of historical monuments is possible only “. . . at the expense of the *causae*: so that, since it as far as possible ignores causes, one might with only slight exaggeration call it a collection of ‘effects in themselves’, of events which will produce an effect upon all future ages” (HL 2). By isolating the great events and people of the past, Monumental history artificially arrests the flow of time at an ideal moment, falsifying the natural becoming of reality. There were causes that precipitated those deeds and events, after all – and sometimes those causes are not as worthy of celebration as a monument would otherwise suggest. Soldiers’ sacrifices or explorers’ bravery are celebrated with a monument; but that monument depicts neither the myriad causes that precipitated what is memorialized nor its full consequences, much of which a culture can be happy to forget. By artificially abstracting a moment, the Monumentalist wants “the flower without the stem or thorns” (HL 10). Monumental history’s depiction of reality thus distorts reality for the sake of achieving the psychological affect it intends.

Three disadvantages follow from Monumental historiography’s epistemological and ontological missteps. By imprecisely representing past characters and events and then believing in reified virtues whose possession links those characters and events analogously over time, a reader is led to believe that an event or person could really happen again, that history really could repeat itself. This faith in repetition is what gives hope to the oppressed and courage to the downtrodden that something better had once been the case and, since the past can return, that something better may come again. Although hope is no bad thing, Nietzsche’s point is that it devolves into delusion when predicated on falsifying constructions.

There are two other deleterious effects, which are curiously antipodal responses to the epistemological and ontological misrepresentations. On the one hand, with its “seductive similarities, [Monumental history] inspires the courageous to foolhardiness and the inspired to fanaticists . . .” (HL 2). Any bold action is glorified as the second-coming of the monumentalized past. Every progressive politician is a ‘New Lincoln’, every conservative ‘literally Hitler’.

Religious fanatics become prophets or messiahs on the basis of some roughly-hewn ‘identity’ with historical characters. Monumental history “in the hands and heads of gifted egoists and visionary scoundrels . . .” is invoked whenever “empires [are] destroyed, princes murdered, wars and revolutions launched . . .” to sway the masses to their cause on the supposed identity with some other historically noble cause (HL 2). On the other hand, Monumentalism can seemingly also force the mediocre to see in those monuments the confirmation of an inviolable status quo. Instead of the fanatic, Monumental history now inspires the complacent. Surrounded by past greatness, one rests easy knowing that heroes will once again emerge at just the right moment, that great artists and great social benefactors will again arise when society needs them – and that those monumental achievements will assuredly be done, as they were before, by someone other than oneself. The celebration of the great may therein serve to quell precisely the creative powers it was meant to foster, Nietzsche fears, especially if the disciples of Monumental history lack the ability or courage to outstrip what they themselves have monumentalized. “Whether they are aware of it or not, they act as though their motto were: let the dead bury the living” (HL 2).

Antiquarian History

Nietzsche begins HL 3 with the claim that the past belongs “in the second place to him who preserves and reveres – to him who looks back to whence he has come, to where he came into being, with love and loyalty; with this piety he, as it were, gives thanks for his existence”. When Nietzsche says ‘in the second place’, it is not clear whether he is speaking ordinally or evaluatively. The fact that he dedicates a more complex analysis to Monumental historiography, lumping the Antiquarian and Critical together, may give readers the impression that Nietzsche evaluates the former as being somehow superior to the latter two. Yet despite commentators’ claims that he preferred either Monumental or Critical (see, for Monumental history, Stambaugh 1987, p. 49; and Jenkins 2014, pp. 169–181; for Critical history, see Lemm 2011, pp. 167–188), there is no evidence to suggest that Nietzsche had a favorite among the three other than a perceived similarity in values.⁵ Whether Nietzsche adopts one or another later in his career also seems unlikely since doing so creates two unwarranted mysteries. First, why did Nietzsche

⁵ Hans Ruin underscores this point: “[p]rimarily it is a neutral structural description of how the historicity of life brings itself to a more and less conceptual and articulate level. On the face of it this neutrality is also a neutrality with regard to truth and falsity” (Ruin 2005, p. 135).

never bother to define his historiography in these terms, those very terms which he would have presumed his readers to have already been familiar? Second, why would Nietzsche adopt a form whose disadvantage he was himself the one to articulate? More likely is the interpretation that, insofar as each is useful and disadvantageous in at least some ways, none should be considered Nietzsche's absolutely preferred form.⁶

'Antiquarian' history aims to preserve and revere the past. Antiquarians preserve fossil records of random fish the world was otherwise perfectly happy to forget, archive documents which no one for centuries had bothered to read, collect children's toys or old Pepsi cans, and respect the antique qua antique in a way adduced by the term: nostalgia. These objects are mute and meaningless in-themselves without the kinds of accounts the Antiquarians provide. Without preserving them in an historical representation of some sort, without telling a story about them that imbues them with meaning, they fade into obscurity. Antiquarianism thus adds value to a past which in itself has none. And just insofar, it serves life.

The advantages of Antiquarian history are two. Psychologically, the retention of cultural histories can supply the sort of pride that naturally binds a community. "Here we lived, he says to himself, for here we are living; and here we shall live, for we are tough and not to be ruined overnight" (HL 3). Family trees are rooted in the Antiquarian mode of history, as are expositions of traditional folkdance and even Facebook timelines. It benefits the individual and a people to sense how they arrived in the present by the vehicle of a hard-won past. The less obvious advantage here may be categorized as ontological. In a way, the Antiquarian historian brings into being something that no longer has any ontological status outside their and their audiences' minds. Historical events and people cease to exist unless someone has commemorated them in some form of historical representation. This is not to say an historical figure or event would not *have* existed if we fail to remember it today. The past was indeed real and filled with real actors and events. But the point is that if they only exist *today* in historical representation, then they would not exist *today* were there absolutely no representation of them. Therefore, the Antiquarian serves life not only by

⁶ I have argued (Jensen 2016, pp. 143–148) that Nietzsche does indeed posit an unqualifiedly affirmative form of history toward the end of HL, which remains mostly overlooked by scholars in part because Nietzsche himself never came to label it. That form I call 'competitive' historiography. I argue that Nietzsche formulated it as a sort of Agon between historians and the past they have constructed. The goal is neither to preserve, nor criticize, nor emulate the past, but to test oneself against it in the hope of surpassing it.

grounding our todays in our yesterdays; his preservation is itself a value-laden creative enterprise that preserves the past in the very act of representation.

With respect to its disadvantages, Nietzsche acknowledges that Antiquarian interpretations bring about the same epistemological problems with adequate description as did Monumental ones. “The Antiquarian sense of a man, community, a whole people, always reflects an extremely restricted field of vision; most of what exists it does not perceive at all, and the little it does see it sees much too close-up and isolated” (HL 3). The difference between the Antiquarian and Monumentalist on this point concerns the selectivity of their representation. Whereas the Monumental historian seeks only to preserve what is deemed worthy or great, the Antiquarian values the past simply because it is the past. Consequently, anything that is old “is in the end blandly taken to be equally worthy of reverence” (HL 3). Whether from archaeologists, philatelists, or tradeshow enthusiasts, the psychological motivation is the same: preserve and revere the past insofar as it is past – not because it is great or inspirational. With its hypertrophic memory, Antiquarian history degrades into what Nietzsche calls ‘historical sickness’: an attempt to exhaust the past unconstrained by the limitations of an individual’s or culture’s health – a sort of insomniac inability to close one’s eyes to whatever does not serve; an indigestion from having failed to metabolize the genuinely nutritious bits of the past.⁷ “[W]hen the historical sense no longer conserves life but mummifies it, then the tree gradually dies unnaturally from the top downwards to the roots – and in the end the roots themselves usually perish too. Antiquarian history itself degenerates from the moment it is no longer animated and inspired by the fresh life of the present” (HL 3). Taken to too far an extreme, the Antiquarian values only that which they constructed in the past, thereby stifling the creation of new values in the present. Bad enough that this impulse should take the individual historian away from the present, but when Antiquarian historiography overwhelms a culture to the point that it can only look to its past with a reverential air, the culture itself desiccates. “Thus it hinders any firm resolve to attempt something new, thus it paralyses the man of action who, as one who acts, will and must offend some piety or other” (HL 3).

⁷ When Nietzsche published *Genealogy of Morals* in 1887, the publisher’s back-flap advertisement for the author’s other works listed a different title for HL: *We Historians: On the Historical Sickness of the Modern Soul*.

Critical History

The remedy for improper Monumental or Antiquarian history is the ‘Critical’ mode of history. Whatever norms have grown up out of a crystallized tradition of interpretation of some aspect of the past can be denuded of their authority by the no-saying Critic. By picking apart legends and inherited stories the Critical historian seeks the kind of indisputable certainty which neither Monumental nor Antiquarian historiography can reach. Where they construct either patriotic monuments or archives of minutiae respectively, the Critical historian points out their failures to consider all the available evidence or else their speculative leaps. They tear down whatever cultural edifices have been built upon unsolid historical ground, especially those culturally harmful assumptions and prejudices that have been built up over time. When “the past is regarded Critically, one takes the knife to its roots, one cruelly tramples over every kind of piety” (HL 3).

The disadvantage of Critical historiography stems, as it does with the Antiquarian, from an improper application. For while it may be salubrious to challenge ossified norms, those status quos that history constructs are part of what binds society together. The danger of Critical history for life is that “it is so hard to know the limit to denial of the past” (HL 3), and thus it undermines either too much or else one of the particularly critical foundations of today’s values. Consider biblical scholars whose job it is to explicate the complex disagreements and compromises that constituted an orthodox tradition: what does knowing such history do to the faithful who believe their values are rooted in divine sanction? – or to the patriotic who believe their country’s values are rooted in the intentions of its founding fathers? If uncritical histories inspire charity or bravery, then exposing them as mere myths undermines not only the story but also the feeling for the virtues they were to arouse. Critical history presumes certainty is always better than ignorance. But, as Nietzsche showed in HL’s discussion of the historical and unhistorical attitudes, ignorance is often a crucial element in the health of an organism, whether individual or communal.

Two further dangers emerge from Critical history. First, when every unifying myth has been overturned by criticism, cultural disunity too readily follows. A perfectly criticized myth, where no stone of tradition has been left unturned, ceases to have the power to inspire. A culture under the sway of Critical history is like a wheel whose spokes have sprung free from the hub. But where the danger of cultural disunity is just the reverse of Antiquarianism, the second danger of Critical history is actually the same. It, too, if taken in the improper dosage, stultifies the creativity within the individual and within a culture too-deeply

steeped in its ways. When heroes' origins are uncovered, they stop being heroes. A culture dominated by Critical history chokes the forces of creativity by leveling whatever was held to be great.

A Critical Analysis

The value of Nietzsche's triad of historiographical modes lies primarily in its psychological insight. As with so many of Nietzsche's later analyses, these are particularly captivating caricatures, the kinds which lead readers to speculation about their own and others' attitudes about the past. And, like much of Nietzsche's work, his rhetoric can serve as a kind of earthquake that shakes up the complacent acceptance of ossified traditions. Nietzsche was not among the first, but indeed among the most remarkable to call into question the value of history. But there are deep ambiguities that beset his account, which few contemporary commentators have laid out systematically.

Just to list some of those ambiguities: Nietzsche has not explained where these forms arose from in the first place. He has failed to articulate how a psychological predisposition or drive arises in someone to represent the past in any of these ways especially. He has been vague as to whether they are produced by particular cultures or whether they themselves are the producers of cultures. If it's the former, he's not provided nearly sufficient cultural analysis to demonstrate how his culture could produce those three specific types; if it's the latter, he's badly overestimated the extent to which historians shape popular culture.⁸ Nietzsche has not been clear whether these three attitudes necessarily afflict all historians, nor demonstrated that these three are the only forms possible.⁹ He has not stated whether these forms are mutually exclusive, or whether an account can be blended. He has waffled on whether the disadvantages of these three forms result from a quantitative overuse (especially Antiquarian and Critical), a concentration on the wrong objects (especially Critical), or a use by the wrong people (especially Monumental).¹⁰ All considered, while they are each suggestive and insightful, there is little these character portraits can claim to have 'demonstrated' about historians.

8 This was the central critique of Karl Hillebrand's review of HL (Hillebrand 1874, n. p.).

9 Heidegger presumes throughout that they are both necessary and unified, only that Nietzsche was mysteriously concealing what he really thought (Heidegger 2001 [1927], pp. 392–397).

10 Contra Lacaoue-Labarthe (1990 [1983], p. 213), who simply sees the problem in terms of the 'overuse' of any of the three types of history.

Beyond these, there is a more fundamental ambiguity: what exactly *are* these three forms? Nietzsche refers to them as *forms* of history, *modes* of representation, *psychological* drives, and *types* of person – though these terms are hardly synonymous, much less identical. Just in the opening lines HL 4, he associates the triad with a psychologicistic set of “energies and needs” and then a rationalistic “kind of knowledge”.

There has been a wide variety of interpretations on this question, though many are presented as tacit assumptions and even more are quite unfounded. Among the most noted, Heidegger’s claim that they are three modes of temporality – Antiquarian history = the past, Critical = present, Monumental = future – is a neat speculation, but one wholly lacking an evidentiary basis in the text (Heidegger 2001 [1927], pp. 396).¹¹ While one could make a case that Antiquarians find their chief existential significance in the past, it is hard to imagine that Critical historians – concerned with tearing down past interpretations – or the Monumental historians – concerned with idolizing past greatness – are *not* focused on the past at least to a rather substantial degree. For Joan Stambaugh, the three forms are power relationships: Monumental = master, Antiquarian = servant, Critical = destroyer (Stambaugh 1987, p. 49). While this has at least some resonance with Nietzsche’s later thinking about masters and servants, there is little evidence to suggest he anticipated that thirteen years in advance in HL. Within the confines of the text, Christian Lipperheide claims Nietzsche poses them as a “correction to the perverse tendencies of the Überhistorical and Unhistorical” (Lipperheide 1999, p. 74). This interpretation leaves one to wonder why would Nietzsche take pains to show how problematic each part of the triad is in itself, if they are to be seen as the ‘correction’ to another problematic attitude. For Jörg Salaquarda, the three forms follow three academic subjects: Antiquarian = art, Monumental = religion, and Critical = philosophy (Salaquarda 1979, p. 155). Nowhere, however, does Nietzsche make that association. In fact, Nietzsche claims about the representative of Antiquarianism, the historian Barthold Georg Niebuhr, that “he can live contented and never feel the want of art” (HL 3). Victorino Tejera thinks they reference three subject matters: Monumental history is about great personalities, Antiquarian about Greek thought and values, and Critical about Christianity and morality (Tejera 1987, pp. 5–8; see also Meyer 1998, pp. 155–157). Tejera’s claim

¹¹ However indefensible, Heidegger’s claim that the triad represents tenses of time was influential on two interpretations who maintain the association even as they re-order it. For Karl-Heinz Volkman-Schluck the formula reads: Monumental = past, Antiquarian = present, Critical = future (Volkman-Schluck 1968, p. 21f). For Hartmut Schröter, Antiquarian = past, Critical = future, Monumental = present (Schröter 1982, p. 228).

that Nietzsche adopts as his own these three methods when discussing their respective subjects is arguably best supported by Nietzsche's mostly Critical posture toward Christianity. But the interpretation fails immediately in trying to frame Nietzsche's deeply competitive engagement with the Greeks as mere Antiquarianism or especially his later engagement with figures like Wagner, Schopenhauer, Bismarck, or Christ as a heroizing Monumentalism. Katrin Meyer attempts to read the *Birth of Tragedy* into HL, arguing that "what the triad of Monumental, Antiquarian, and Critical history describes can easily be determined as the *Agon* of the Apollonian-Dionysian men under the conditions of historical [historistischen] modernity" (Meyer 1998, p. 159). It is unclear why a binary *Agon* would necessitate a triad of historical forms. This connection seems unlikely, too, insofar as Dionysian or Apollonian are never mentioned in HL. Contrary to Meyer, Tejera, and to Stambaugh and Heidegger as well, there is a dearth of firm evidence to suggest that Nietzsche carried the three categories into his thinking much before or after the publication of HL.

Each of these interpretations, while clever speculations, remain mere speculations without textual evidence or proof of consistency with Nietzsche's contemporary contexts. Since Nietzsche was a professional historian, surrounded by other professional historians, it is in this respect tempting to interpret the Monumental-Antiquarian-Critical modes of history as typifying historians whom he knew. This is especially so since each of the other *Untimely Meditations* involves a cultural critique through the lens of a specific person. Those knowledgeable about Nietzsche's surroundings in Basel point with at least some justification to Jacob Burckhardt as representative of the Antiquarian mode and to Franz Overbeck as that of the Critical mode (See respectively Salin 1938, p. 112; and Bernoulli 1908, p. 131). It is plausible enough that Overbeck's attempt to denude Christianity of its façade of rational defensibility and historical inevitability factored into the caricature of the Critical historian, though he was by no means the only Critical model available. And something of Burckhardt's kindly humanitarianism likely bled into the portrait of the Antiquarian preserver, though the world authority on Italian high-culture was by no means unselective in his connoisseurship. Overbeck and Burckhardt surely embody some of the traits of these modes, but the question whether their activities exhaust those modes or whether those modes exhaust their activities can only be answered negatively.¹²

¹² I have previously argued that at least the Antiquarian and Critical labels map on particularly well to the philological schools in which Nietzsche was well-educated (Jensen 2008, pp. 213–230). The *Sachphilologen* were transfigured into Antiquarians and the *Sprachphilologen* became the Critical historians. Although I still think the influence of his philological training filters into HL, I now find such reductionism of influence unwarranted.

If the labels do not refer to specific historians, then the two best candidates to answer what the typologies are actually supposed to be seem to be either classifications of judgment or else the psychological conditions that express themselves within these judgments. That is, when he refers to those respective forms as *historical judgment*, he references the dominant character of an account about the past. But when he refers to the Monumental, Antiquarian, or Critical *historian*, he is addressing the psychological conditions of particular forms of agency. This ambiguity, which Nietzsche does not resolve in the text, cuts to the heart of HL. For Nietzsche's failure to clearly demarcate this difference leaves vague the intentionality involved in the historiographical act, and with it, the *possible* truth value of the claims these historians make.

If the historical *account* – the summary expression of its representations and judgments – is characterized by one of these three traits, then presumably an historian could change the focus or tenor as she sees fit. One book concentrates on the great figures and events of Medieval Norway, the next on a variety of its quotidian tools and textiles, the next on a purely critical account of another scholar's reconstruction of its mythology. She could well do all three in a single book. The aim of the accounts are colored by the intentional and fully self-aware interests of the historian, insofar as she has chosen to compose a book in a particular – but neither ineliminable nor immutable – way. This alternative represents an obviously true characterization of accounts, namely, that they have some dispositional framework that guides their composition. At the same time, it seems so obvious that it would have been unlikely for Nietzsche to argue it so elaborately.

If, however, Nietzsche intends the designations of Monumental, Antiquarian, or Critical to refer to the psychological fundamentals underlying types of historiographers, then there arises a more interesting epistemological consequence. Here Nietzsche would claim a fundamental coloration within judgment, one that is inextricable from judgment and even – on a strong reading – constitutive of judgment. Whether an account manifests, say, a Monumental or Critical tendency would not be the deliberate scholarly framework of an account, nor even anything necessarily conscious, but an expression that follows functionally from the kind of psychological facticity that historian herself possesses. And in that case, judgments to highlight or downplay, to select this event as a cause rather than this other event, are not decisions that could have been otherwise but the determined externalization of a psychological fundament.

Despite being neither precise nor terribly explicit, this latter position seems nevertheless more consistent with Nietzsche's intentions. Consider HL 3, where Nietzsche illustrates how the subconscious psychological fundament of the Antiquarian determines the account of their subject matter. "The history of his

city becomes for him the history of himself; he reads its walls, its towered gate, its rules and regulations, its holidays, like an illuminated diary of his youth and in all this he finds again himself, his force, his industry, his joy, his judgment, his folly and vices.” Even the architecture and legal organization of a city – among the most staid objects of inquiry – are the expression of the historian’s unconscious values. He finds in the historical precisely what he put into it, however unconsciously: his enthusiasms and his aversions. And notice here that judgment is said to be something ‘found’; it is a result and not a cause of the psychological state that unconsciously leads the historian to his work. Such passages, of which there are many peppered throughout HL, incline one to think it is not the account so much as the historian’s character that should be labeled by one of the three parts of the triad.

Apart from similar expressions, this alternative is also consistent with what Nietzsche had argued mere months prior in the unpublished and never completed *On Truth and Lies in an Extramoral Sense*, which he had drafted in the very same notebook that contains his notes for HL (Jensen 2016, pp. 18–22). Here Nietzsche subordinated the Kantian logical conditions of judgment to the naturalistic factors that serve as intermediaries between subject and object. Before the rational mind constructs propositions logically, there are natural physiological processes underway that affect the resulting interpretation. Whether he thinks those physio-psychological elements condition, color, or constitute the judgments made will be addressed momentarily. But what is clear now is that any judgment that explicates, describes, explains, or in any other way renders intelligible a phenomenon under investigation ought not to be considered an exact copy of the real past phenomenon. And while Nietzsche does not explicitly say so in TL, this would implicate historical judgment as well. Accordingly, if HL is consistent with TL, then the labels Antiquarian, Critical, and Monumental would not apply to the account nor any particular judgment about history, but to the typical psychological characteristics of which the judgments are the functional expression.

Nietzsche’s psycho-physiological deduction in TL entails the denial of freely-determined rational judgment in HL, unless we consider those consecutive works as mysteriously inconsistent. For if the mind cannot freely represent experience in any way it chooses but does so because of certain social, developmental, and evolutionary reasons that lead from the manner in which electrical stimuli in the brain are construed as pictorial images of thought all the way up to complicated systems of belief – that whole “illuminated diary of their youth” – then the ‘choice’ to represent matters in a particular way was never a free one. Doubtless, the historian makes choices and believes those choices to be the product of a rational choice. But if TL and HL are consistent, then Nietzsche must hold that whatever determinations are made in historical judgment – from their decision

to represent a particular topic, to their selection of witnesses and evidence deemed credible, to what they finger as the cause for a widely-impactful historical change – all of these are colored and possibly even constituted by the psychological fundament of their judgment. The Monumentalist, Critic, and Antiquarian are therefore each determined by their physio-psychological facticity to present the past in the ways that merit those labels. “But these we produce within ourselves and from ourselves with the same necessity as a spider spins; if we are forced to comprehend all things under these forms alone, then it is no longer wonderful that what we comprehend in all these things is actually nothing other than these very forms . . .” (TL 1)

Relativism and Perspectivism

Contrary especially to Lacoue-Labarthe (Lacoue-Labarthe 1990 [1983], pp. 220–231), the historiographical typologies Nietzsche advocates in HL does not entail – and in fact precludes – that Nietzsche was a relativist about the value of historical accounts. This is for two reasons. First, the relativist will say that the historical account does not proceed from objective evidence in an objective world but is relative to the subject who arbitrarily produces it. For Nietzsche, the account is indeed a function of the subjective conditions of judgment; but that is no more relativistic than transcendental idealism. Nietzsche’s types could admittedly never satisfy the criteria of rationally necessary assent that marks Kantian objectivity. But since judgment is relative to a physio-psychology that is determinate, Nietzsche must think it regular and predictable in a way that precludes the relativist’s charge of account-arbitrariness. While free to choose events and objects, it seems a Monumentalist will, qua Monumentalist, be driven to tell the story heroically, while the Antiquarian will focus on the mundane and the Critic on ways to overturn paradigmatic legends. They produce these accounts ‘as the spider spins’, not as one freely-chosen account among an infinity of other possible accounts.

Second, most relativists typically hold the inadjudicability of an account’s correspondence to the real as grounds for denying any inherent preferability among competing accounts. But the truth or falsity of a judgment is not the issue for Nietzsche so much as its salubriousness ‘for life’. Although he remains elusive on what precisely they mean, health and sickness seem to abide by some supra-typical standard insofar as all three types are judged to be healthy or unhealthy in ways external to the type itself. Thus, even absent the possibility of its correspondence to some alleged absolute truth, Nietzsche does seem to presume an overarching criterion about the value of an historical account in

terms of health – its *‘Nutzen und Nachteil für das Leben’*. Therefore, HL is not subject to the charge of relativism insofar as Nietzsche holds an extra-veridical yet objective standard of preferability, even if a vague one, in terms of an account’s salubrity. The presence of these two factors distances Nietzsche’s account from historical relativism.

If HL’s typologies cannot be characterized as relativism, then the question is whether they can be labeled, as Nietzsche would his mature epistemology, perspectivism. Recognizing the typical psychological features that determine judgment marks a progressive step in Nietzsche’s development away from the more idealistic proclamations about his ‘unmediated certainties’ about tragedy mere months earlier (BT 1). Yet the physio-psychological drive theory presented in TL and tacitly assumed in HL cannot be considered identical with Nietzsche’s later conception of perspectivism for two reasons. First, there is no evidence in 1873–74 that Nietzsche associated it with his mature writing’s analysis of power.¹³ Contrast his typology of drives in *HL* to a *Nachlass* passage from 1885–86: “*The Will-to-Power interprets: in the structure of an organ it’s a question of interpretation; it sets limits, defines degrees, differences of power [. . .] In truth, interpretation is itself a means to become master of something*” (NL 1885–86, KSA 12, pp. 139–140). And again: “Every drive is a way of desiring to be master, each has its perspective, which would like to force all other drives to accept it as a norm” (NL 1886–87, KSA 12, p. 315). Nothing like that is ever claimed in HL. While that of itself does not render the two presentations of judgment-coloration inconsistent, HL simply does not feature the full-blown version since it lacked the crucial recognition of power as the fundament of judgment.

The second difference, however, does present an inconsistency. A key presumption of HL, though unstated as such, is that Nietzsche believes that the past is real. Whatever that real world was, our human, all-too-human mode of cognition prevents us from knowing it *an sich*.¹⁴ The events and people of the past are real; but the psycho-physiological fundament of an historian necessarily distorts their representation. With respect to truth, this entails a ‘falsification’ thesis: our constructions of meaningful accounts of necessity falsify the true character of the world as it really stands outside of subjectivity. Monumental, Antiquarian, and

¹³ Contra Lacoue-Labarthe (1990 [1983]), p. 211, who sees a ‘power-ontology’ throughout HL, despite having acknowledged the fact that Nietzsche opted not to use that “philosopheme”.

¹⁴ Though it is admittedly not claimed as such in HL, this view is featured prominently in TL. “Like form, a concept is produced by overlooking what is individual and real, whereas nature knows neither forms nor concepts and hence no species, but only an ‘X’ which is inaccessible to us and indefinable by us” (TL 1; KSA 1, p. 880).

Critical historians thus present a falsifying view of the world of the past, the value of which lies not in the correspondence of the account and that past, but the account's 'use' or 'disadvantage' for life.

As has long been argued, Nietzsche's mature writing abandons the falsification thesis, not because he comes to think conscious representation *does* correspond to the world in-itself, but rather because he does not think there is a meaningful world independent of interpretation that could even in principle be falsified (Clark 1990, pp. 85–107; Gemes 1992, pp. 47–65). In his mature perspectivism, experience does not falsify the real; instead, "to experience is to invent [erfinden]" (D 119). That invention expresses nothing less and nothing more than a subject's perspective as it has been built-up over a long historical process. Consequently, Nietzsche's later writing usually (though not always) displaces criticism on the grounds of an account's factual inaccuracy. He thinks whatever they say is said about a further set of representations that are not real independent of the mind of the historian, and therefore do not even touch upon a 'real' world, much less falsify it. Consequently, it is the historians themselves rather than their accounts that are praised or blamed as being healthy or degenerate. Generally speaking, this seems to hold with respect to how values coagulate as historical tendencies in GM, with how Paul constructed a Messiah in *The Antichrist* (Jensen 2019, pp. 117–140) and even with Nietzsche's construction of himself in *Ecce homo* (Jensen 2011, pp. 203–225). Nietzsche spells this out most clearly, however, in *Daybreak*:

What has happened! Yeah, what has happened has been made! [Facta! Ja Facta ficta!] An historiographer [*Geschichtsschreiber*] has to do, not with what actually happened, but only with events supposed to have happened: for only the latter have *been efficacious*. [. . .] His theme, so-called world history, consists in opinion about supposed actions and their supposed motives, which in turn give rise to further opinions and actions, the reality of which, however, is at once vaporized again and only as vapor is efficacious, – a continual generation and pregnancy of phantoms over the impenetrable mist of unfathomable reality. All historians speak of things which have never existed except in representation. (D 307)

Nietzsche's later historical theory thus abandons referentiality for a symbolic expressivism, one whose truth or falsity is to be determined by anti-realist conditions (Jensen 2013, pp. 141–154). By comparison, nowhere in HL does Nietzsche indicate that he thinks that, "our world of desires and passions is the only thing 'given' to us as real, that we cannot get up or down to any 'reality' other than the reality of our drives – since thinking is only a relation of these drives to one another" (BGE 36). Here historians discover ('finden'); later in Nietzsche's thought they invent ('erfinden'). It is best to interpret HL as positing a real past world to

which our accounts attempt, but ultimately fail, to correspond. It is therefore not the case that the Monumentalist, Antiquarian, or Critic are ‘creating’ a world through their perspectives. Their interpretations are about a real world, classifiable as one of the three due to the predominant psychological attitude toward the past that falsifies the genuine character of the past. Their interpretations *color* or *bias* the world, but they do not – as Nietzsche would later suggest about perspectivism – actually *constitute* the world of the past (See, for example, NL 1888, KSA 9, 14[184]). Thus, HL does not instantiate perspectivism because here he believes in a real world that is unattainable without distortion, whereas in his later work, “The Real World at last became a Fable.” “The true world – we have abolished. What world has remained? The apparent one perhaps? But no! With the true world we have also abolished the apparent one” (TI, “Real World”).

Conclusion

HL’s three types – Monumental, Antiquarian, and Critical – were never long-standing categories in Nietzsche’s thinking. I have argued here that, for their great descriptive insight, they are internally ambiguous, leaving unanswerable a host of questions about the inherent details and potential applications. Because of that, the typology stands open to a host of mutually-contradictory interpretations about questions no less fundamental than as precisely to what the three types were supposed to reference in the first place. The interpretation I put forth here appealed to the available textual evidence and to the consistency between the ideas of HL and the immediately preceding TL to suggest that the labels referred specifically to the psychological fundament whose expression characterizes particular accounts as one of the three. That interpretation was then distinguished from relativism on the one hand and from Nietzsche’s later perspectivism on the other. HL cannot be characterized as relativism, despite its insistence that judgment is colored by the subjective conditions of the judge, since those conditions are neither free nor arbitrary and since it appeals to the extra-veridical grounds of preferability in terms of health. HL’s typology must be considered a nascent, but only a nascent form of perspectivism. It cannot claim to be perspectivism proper because, first, it fails to recognize power as the ultimate ground from which diverse types of judgment result; and second, because HL presumes the sort of ontological realism that his mature perspectivism calls into question.

Works Cited

- Bernoulli, C. A. (1908): *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft*. Jena: E. Diederichs.
- Brobjer, Thomas (2004): "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods". In: *Journal of the History of Ideas* 65. No. 2, pp. 301–322.
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gemes, Ken (1992): "Nietzsche's Critique of Truth". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 52, pp. 47–65.
- Heidegger, Martin (2001 [1927]): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hillebrand, Karl (1874): "Ueber historisches Wissen und historischen Sinn". In: *Neue freie Presse* 3542 and 3544 [n. p.].
- Jenkins, Scott (2014): "Nietzsche's Use of Monumental History". In: *Journal of Nietzsche Studies* 45. No. 2, pp. 169–181.
- Jensen, Anthony (2008): "Geschichte oder Historie? Nietzsche's Second 'Untimely Meditation' in the Context of Nineteenth Century Philological Studies". In: Manuel Dries (Ed.): *Nietzsche on Time and History*. Berlin: De Gruyter, pp. 213–230.
- Jensen, Anthony (2011): "Ecce homo as Historiography". In: *Nietzsche-Studien* 40, pp. 203–225.
- Jensen, Anthony (2013): *Nietzsche's Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jensen, Anthony (2016): *An Interpretation of Nietzsche's "On the Uses and Disadvantage of History for Life"*. London: Routledge.
- Jensen, Anthony (2019): "Nietzsche's Quest for the Historical Jesus". In: Daniel Conway (Ed.): *Nietzsche and the Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity*. London: Bloomsbury, pp. 117–140.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990 [1983]): "History and Mimesis". In: Laurence Rickels (Ed.): *Looking after Nietzsche*. Albany: SUNY Press, pp. 209–231.
- Lemm, Vanessa (2011): "History, Life and Justice in Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*". In: *New Centennial Review: Interdisciplinary Perspectives on the Americas* 10. No. 3, pp. 167–188.
- Lipperheide, Christian (1999): *Nietzsches Geschichtsstrategien: Die rhetorische Neuorganisation der Geschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Meyer, Katrin (1998): *Ästhetik der Historie: Friedrich Nietzsches "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nietzsche, Friedrich (1997): *Untimely Meditations*, ed. Daniel Breazeale, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruin, Hans (2005): "Blinding Wisdom – Nietzsche's Superhistorical Gaze". In: Hans Ruin and Marcia Sá Cavalcante (Eds.): *The Past's Presence: Essays on the Historicity of Philosophical Thinking*. Södertörn: Södertörn Philosophical Studies, pp. 123–142.
- Salaquarda, Jörg (1979): "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche". In: *Studi Tedeschi* 12. No. 1, pp. 133–160.

- Salin, Edgar (1938): *Jakob Burckhardt und Nietzsche*. Basel: Verlag der Universitätsbibliothek.
- Schröter, Hartmut (1982): *Historische Theorie und geschichtliches Handeln: Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*. Mittenwald: Mäander.
- Stambaugh, Joan (1987): *The Problem of Time in Nietzsche*. Lewisburg, PA: Bucknell.
- Tejera, Victorino (1987): *Nietzsche and Greek Thought*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz (1968): *Leben und Denken: Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Aviezer Tucker

Origins and Genealogies

Abstract: This article distinguishes Nietzschean origins and genealogies from alternative mythical, rationalist, and scientific concepts of origins. Four types of origins that share family relations are analyzed: Mythical, Rationalist, Genealogical, and Scientific. I distinguish between them according to six criteria: The ontology of the origins and what they transfer; how they transfer what they transfer; whether what they transfer is path-dependent on the origin; teleology, do origins have a manifest destiny; value judgments about the origins, positive, negative, both, or neither; and finally, the epistemology of the inference of origins. The article examines then the question of realist vs. anti-realist interpretations of origins. I argue that Nietzsche offered a mirror image of mythical origins, atheistic and with mirror values. Still as a mirror image of Christianity the epistemology of Nietzsche's genealogies and origins did not transcend mythical retrojection. Rabbinical Judaism ordered its adherents to remember origins that had probably never happened, slavery, the exodus from Egypt, the forty years in the desert and so on. Nietzsche recommended to remember mirror images of these origins that also never happened, in order to forget them.

Nietzsche probably used "genealogy" to convey different meanings. Consequently, interpretations or explanations of his genealogy had to use disjunctive propositions or be very general: "A genealogy is a narrative that tries to explain a cultural phenomenon by describing a way in which it came about, or could have come about, or might be imagined to have come about. Some of the narrative will consist of real history . . ." (Williams 2002, p. 20) Bevir paraphrased Williams' characterization, adding that "Of course the word genealogy may be used in quite other ways" (Bevir 2008, p. 263). Foucault (1971) distinguished different senses of "origin" in Nietzsche (*Ursprung, Entstehung, Herkunft, Geburt*). *Ursprung* in Foucault's interpretation of Nietzsche is a search for essences, pure possibilities, immobile forms that precede the external world of accident and succession, primordial truth and essence.

The humanities and social sciences are awash with genealogies. Many of the authors cloak their genealogies in pious invocations of Foucault and critique, without paying attention to philosophical questions about the nature of their critiques and the commitments that these entail. Sometimes they even treat philosophical questions as irrelevant, apparently under the illusion that it is enough to define genealogy as an inherently critical mode of inquiry that avoids all substantive commitments of its own. Unfortunately,

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-004>

genealogists themselves have thereby enabled their detractors to sidestep particular genealogies and to deny the coherence of a genealogical stance. (Bevir 2008, p. 264)

I use here a different methodology to approach Nietzsche's origins and genealogies: instead of proposing some broad generalization or a long disjunction, I start with arguing what Nietzschean origins *are not*, by distinguishing them from other types of origins. I am interested here in distinguishing what is different, and, pardon the pun, original, in Nietzsche's concepts of origins and genealogies by comparing them with the alternative mythical, rationalist, and scientific concepts of origins.

I identify four types of origins that share family relations: mythical, rationalist, genealogical, and scientific. I distinguish them according to six criteria: the ontology of the origins and *what* the origins transfer; *how* the origins transfer what they transfer; *whether* what they transfer is *path-dependent* on the origin; teleology, that is, whether origins have a manifest *destiny*; *value judgments* about the origins, positive, negative, both, or neither; and finally, the epistemology of the *inference* of origins. Accordingly, there are twenty-four cells at the intersections of four types of origins and six criteria:

Table 1: Four types of origins.

	Mythical Origins	Rationalist Origins	Genealogical Origins	Scientific Origins
Ontology: What are the origins and what do they transfer?	Essence; e. g. the origins of the order of the universe in <i>Genesis 1</i> .	Reason; e. g. the social contracts that originate the state.	Culture and values; e. g. events that originate types of morality.	Information; e. g. historic events that generate records.
Means of transmission of origins	Ontological continuity	Rational contractual obligation	Non-Episodic historical memory	Information signals
Path dependency on origins	Yes	No	Yes	Mostly
Teleology	Mostly	Yes	No	No
Ordinary Value judgment	Positive and negative	Positive-legitimizing	Negative-delegitimizing	None (ideally)
Epistemology: How origins are inferred	Anachronistic retrojection	Rational/Axiomatic construction; affirmation of the consequent	Retrojection, affirmation of the consequent, therapeutic emancipation	Probabilistic inference from information-preserving receivers

It may be “positivistically” tempting to present this classification as a historical linear progression, from left to right on the above table. Mythical origins are ancient and even primordial, rationalist origins emerged in the 17th century, though they had some classical precedents, systematic scientific inferences of origins were unheard of before the second half of the 18th century, and genealogical origins originated with Nietzsche. However, the conceptual history of origins is not successive or linear.

Mythical Origins

Mythical origins are generated by *retrojection of intuited essences* to a mythical past when they first appeared. The essences persist continuously from their origins to their present. Present essences are path-dependent on their origin. Since the essences persist through time, they are often both the origins and their own teleological destiny, good or bad as the case may be. For example, the two origin myths at the beginning of *Genesis*, the six days of creation, and the Garden of Eden outline origins and teleological essences. The six days frame the essential structure of the world, its division into day and night, water from above (sky) and below (sea and springs), plants and animals that live in the sea, on earth, and in the air, planets and stars, and, lastly, the place of humanity in this ordered, structured world. The divine origin of this structure legitimizes it. The order of the universe is path-dependent on divine creation; without it, chaos would have continued without distinctions between earth and water. The second, anthropomorphic, creation story of the Garden of Eden and the fall retrojects the essences of the family and gender relations; men are destined to be farmers and work, women are destined to bear children. This destiny is path-dependent on its origin: no original sin, no labor and birth pangs.

Mythical origin stories of nations and tribes, customs and laws, emerged in societies where time and history conferred authority, legitimacy and honor, or their opposites, illegitimacy and dishonor, as the case may be. For example, the Romans conceived of themselves as descendants of feral twins who descended from the god of war, Mars, and were nursed by a wolf. The essential Roman character and its destiny were set path-dependently from these origins. *Genesis* describes the national origins of the Judeans with God’s choice of Abraham. Foucault (1971) in his analysis of origins and Geuss (1994) in his analysis of pedigrees were wrong to associate origins exclusively with positive, value-conferring myths. *Genesis* is also full of negative origins of pedigrees of inferior groups.

For example, the origins of Ammon and Moab, the Eastern neighbors of the kingdom of Judah, are said to be in incest between the drunken Lot, Abraham's cousin, and his daughters, after they escaped the destruction of Sodom and wrongly inferred that they were the last survivors of the human race with a moral duty to procreate. This origin story retrojects the obvious ethnic and linguistic resemblance between Ammon and Moab and their lesser resemblance to their Judean "cousins", as well as the value judgment of the authors of *Genesis* about them, born from sin and associated with sexual perversions. Esau was the origin of Edom. Jacob, his younger brother, was the origin of the Israelites. The first was a hunter and the second a tent-dwelling shepherd. Though Esau was the older brother, he sold his primogeniture. The destiny of Edom, then, was to be the weaker partner, despite being an older kingdom and despite their close ethnic, linguistic, and religious similarities to Israel. *Genesis* similarly uses original descent from slaves as retrojection of present social or political inferiority. Ishmael the son of Abraham and his slave Hagar is the origin of the Arab tribes. The four inferior Israelite tribes are said to be the descendants of Jacob's handmaidens Bilhah and Zilpah. So much for Nietzsche's belief in Biblical slave morality.

When the authors of the Bible wanted to convey their criticism of a person or an institution, they emphasized their historical contingency and absence of obvious teleology by telling an extremely path-dependent origin story. For example, some of the authors of the Bible were anti-monarchic. They delegitimized the monarchy not just by writing for the prophet Samuel a "libertarian" anti-monarchic and anti-statist speech "prophesizing" high taxes and wars, but also by emphasizing that the origin of Saul's assumption of the monarchy was his participation in a search party for lost donkeys, while the origin of the Davidian, next, Judean dynasty was David's skill as slinger. Both kings had low birth familial status. Since the monarchy was not teleologically destined, there was no essential need to restore it after the Babylonian exile, which may well have been the context for the telling or retelling of these anti-Monarchic dynastic origin stories.

Many traditional origin myths persisted through the Enlightenment. Additionally, new origin myths were introduced in the modern era, reflecting the retrojection of new modern identities that had not existed previously to mythical origins. National origin myths ceased being about Greek and Roman heroes and the nations of classical antiquity such as the Scythians. New, more egalitarian national origin myths replaced them. Partly on the basis of interpretations of Tacitus' *Germania*, national origin myths of Germanic and other new nations retrojected new perceived national essences that were egalitarian, republican, simple, and collective. These new types of national origin myths served to legitimize

national liberation movements from perceived domestic and foreign oppression that were made to look essentially unoriginal and hence illegitimate, foreign, egalitarian, and authoritarian. Consequently, the new 19th-century national origin myths of many nations – Germanic, Nordic, Slavic, Baltic, Hungarian, and so on – came to resemble each other and often influenced if not copied each other's origin myths. All new nations that shared the same types of original mythical virtues were essentially democratic, egalitarian, peaceful, and noble though savage, brave, generous, and just. Nationalism is particularist, but its intellectual founders attributed to it universal originary mythical virtues (Baár, 2010, pp. 167–195; Herder 1803; Palacký 1894).

Other modern origin myths were introduced by Marxism and Psychoanalysis. Engels (2010) introduced a Communist origin myth in *The Origin of the Family, Private Property and the State* according to which the essence of Communism was present at the origins of society, before the “fall” and “original sin”, private property. That same collective essence is also the destiny of the history of humanity. This origin myth legitimizes Communism and delegitimizes societies and economies founded on private property as path-dependent on the contingent introduction of private property. Freud (1990) in *Totem and Tabu* introduced a new origin myth for humanity as essentially Oedipal. The origin of human society was, according to Freud, in the alliance of sons who killed their father, ate him, and gained access to his wives, their mothers. This essential origin is childhood's destiny and is reenacted in early childhood in the Oedipus complex.

As Foucault (1971) put it: the metaphysician's temptation is to impose the present on the past, to draw a teleology from the essential origin to the present. Mythical origin stories are therefore *anachronistic*. The inference of such origins requires the intuition of value-laden essences in the present and their subsequent retrojection, sometimes via symbolization or diminution, to the past, for example, the belief of medieval medicine in the origins of adult humans in very small ones, *homunculi*. Anachronism is the epistemic foundation of mythical origins. The retrojection of value-laden descriptions of present conditions as teleological essences in a mythical past is insensitive to historical change. Anachronism does not distinguish the properties of historical entities that are preserved through their histories and survive the cruel censorship of time (Tucker 2006). The historical sciences, by contrast, did not start with distinguishing historical essences from contingent properties, but by distinguishing information-preserving aspects of the present from unreliable aspects that are useless for inferences of the past. Without such a distinction, it is impossible to infer the past from the present with any reliability.

Rationalist Origins

Rationalist origins *assume* a parsimonious set of properties of origins that should be sufficient for a rational order, to make the rational real, as it were. Rationalist parsimonious origins are theoretical assumptions or principles that have no specific historical time or space. It does not matter when they happened because the hypothetical origins and their effects are rationally necessary.

Rationalist origins proper emerged in the 17th century, but parts of Greek philosophy may be interpreted as their precursors. The pre-Socratic *arché* may be interpreted as rationalist origin in its attempt to assume parsimonious principles or elements as natural origins sufficient for saving the natural phenomena. Though the *arché* happened in the past as its name attests, it was not a concrete historical time. If the origin of everything is one of the four elements or a combination of some of them with or without *nous*, it does not matter *when* or *how* it all began. Even more explicitly, in the *Timaeus*, Plato outlined the ultimate rationalist-geometric creation origin story. Plato's demiurge constructs the world geometrically according to an ideal plan. This construction is as timeless, ahistorical, as Plato's ideas. Accordingly, when Vico (1984 [1744]) assigned to providence a similar role in constructing history, it is according to an Ideal Eternal History, an equally timeless and rational blueprint for the origins of society and the course of history. The historical elements in Vico's philosophy of history result from the necessary imperfect application of the ideal plan to the flawed human material (Tucker 1993).

Williams considered "state of nature" theory of the origin of the state as "fictional narrative, an imagined developmental story, which helps to explain a concept of value or institution by showing ways in which it could have come about in a simplified environment containing certain kinds of human interests or capacities, which, relative to the story, are taken as given" (Williams 2002, p. 21). The state of nature theories may not have appeared fictitious to their authors. They may have relied on the Biblical mythical origins of postdiluvian nations following the division of humanity and the separation of languages after the Tower of Babel, and then extrapolated what happened next in light of the anthropological discoveries about the Americas. If the rationalists claimed that after the Tower of Babel human societies had multiple origins, they would have also had to claim that tokens of the same type of origin events repeated themselves independently at the dawn of political society in different places at different times, since isolated groups of people could not have influenced each other's social contracts. At their origins, as groups of people constructed societies and states, they must have developed similar contracts independently at different times and places under different conditions. Even if interpreted literally as postdiluvian

global emergence of societies rather than as a timeless geometrical construction, rationalist origins were types of rationally necessary origins that were not historical; that is, they did not happen at any specific time. Whether or not the transition from the “natural state” to society happened, it *should* have happened, because the original transition to society and the construction of the state were and still are rational. Since the epistemic criteria for selection of origins are parsimony and rational sufficiency, different and mutually inconsistent origins may and indeed did satisfy these two criteria. Since rational origins are not historical, historical evidence or the lack thereof cannot discriminate between them, only their rationality and sufficiency do. Inconsistent rationalist social origin theorists, Hobbes, Locke, Vico, Rawls and Nozick, would argue, then, against each other’s rationality or sufficiency, not historicity. Rawls and Nozick clearly made no *historical* claims. Accordingly, rationalist origin stories are still studied as rational political theory, not as history.

Rational societies and states are not path-dependent or contingent on the particular circumstances of their origins because there is one and only one rational origin to society that keeps sustaining it. It makes no difference if this origin was arrived at spontaneously, or by deliberation and concluded formally in a kind of contract, or informally in a tradition. Vico took civilization to be based on the institutions of religion, the family, and burial, triggered (following Lucretius) by the sheer terror of nature. Accordingly, nothing like memories, constitutions, or contracts needs to be transmitted from origins to the present. Rather, the rationality in the social order should sustain it irrespective of history. When these three institutions collapse, without these principles or origins, society disintegrates back into the feral “natural state” and requires a new beginning, a new token of the same type of origin in Vico’s cyclical *Recourse*.

The epistemologies of rationalist origins suffer from the logical fallacy of affirming the consequent: if a consequent is conditional on a precedent, it does not imply that it is conditional *only* on that precedent. There may be other precedents. If we assume that if P then Q, and Q is the case, it does not imply that P. If civilized society is conditional on a Hobbesian or Rawlsian social contract, the existence of civilized society does not imply that it originated or should have originated with such a contract because civilized society could have had other origins.

Scientific Origins

Scientific origins transmit information signals to receivers. Scientists decode these information signals to infer their origins. Scientific knowledge of the past

became possible once scientists developed methods to distinguish received information signals in their present that preserve reliably information from their origins from noise, or signals with other origins. Some historiographic scientific methods were based on information theories or generalizations, others on tracing information signals back from receivers to their origins by using evidence for the channels the information signals took from origins to receivers. The first scientific inferences of origins were based on philological probabilistic generalizations that distinguished which parts of language change more slowly than others and therefore preserve more reliably signals from their linguistic or textual origins. Philologists and historians also traced back information signals to their origins using evidence within and without the signals. For example, Wolf attempted to trace back the information signals that resulted in the current versions of Homer's *Iliad* and *Odyssey*. Similarly, biblical critics attempted to trace back the origins of the documents that were edited together in the Old and New Testaments. When historiography was founded later, in the first half of the 19th century, it borrowed the established philological methods that biblical criticism and classical studies had used earlier. Ranke is considered the founder of scientific historiography because he was the first to apply *successfully* the philological methods to a vast scope of historiographic evidence. Ranke used folk psychological generalizations about memory to privilege primary sources written immediately after historical events because they are more reliable than memoirs written much later. When direct information from primary sources did not survive the arbitrary censorship of time, Ranke traced back the histories of information signals that traveled from origin to primary sources to secondary sources and evaluated the reliabilities of each information transmission. By claiming that all historical periods are equally significant, Ranke's historiography avoided at least explicit value judgments of origins.

The arbitrary, meaningless from the perspective of human intentions, preservation of information from origins in the ancient past precludes a teleological interpretation of the preservation of information from origins. Information from origins was not destined to arrive in the present and be used by historians to infer knowledge of the past because too much interesting information was lost while boring details were preserved.

Present historical evidence is mostly path-dependent on its origins. Sometimes secondary sources were not dependent on a single previous source because the same information was preserved by several such sources; they were overdetermined. Trickier evidence is not path-dependent on the events it represents because the evidence would have been the same whether or not what it represents took place, for example, negative testimonies against historical agents by historians who opposed them and who would besmirch their reputation for posterity, whether or not they were indeed guilty of the misdeeds they described. The critical

historian in judging such evidence would echo Mandy Rice-Davies' famous judgment: "Well he would say that, wouldn't he?" Otherwise, and in most cases, receivers are path-dependent on their origins.

By the time Nietzsche arrived, the scientific methods of inferring origins in philology and its tributaries in textual criticism, classics, Biblical criticism, historiography, and Darwinian evolution were well established (Tucker 2004, pp. 46–91). Nietzsche was a student of Schulpforta a couple of generations after Ranke himself and so his original intellectual trajectory was understandably of a classical philologist. Initially, he worked within the ontology of the philological scientific paradigm. Nietzsche examined texts and traced editors and copiers with the goal of inferring the most probable original text. Young Nietzsche strayed from the tenets of scientific philology in his epistemology. Nietzsche invented baroque speculative genealogies for information signals from historical origins to documentary receivers with little or no supportive evidence. Like pre-scientific philologists, he inferred genealogies of words, their etymologies, from mere similarities in sound (Jensen 2013, pp. 7–56). At seventeen, Nietzsche attempted to infer a Germanic origin myth about the Eastern Goth king Ermanarich, the sort of project paradigmatic scientific philology engaged in. Nietzsche, however, proposed elaborate speculative genealogies of information signals between secondary sources that were considerably later than the events they described. Nietzsche's next work, on the Greek poet Theognis, was also within the paradigmatic ontology of classical philological critical analysis. He attempted to analyze received versions into their constitutive parts, separating them into different origins while attempting to infer the histories of the transmissions, additions, reductions and editions of the texts as they were influenced by the policies and methods of intermediate redactors. Nietzsche continued to present evidentially unsupported speculations about the genealogies of the texts. For example, he claimed without evidence that a Christian redactor created a composite text designed to discredit Theognis and his values. The same scientific ontology and wild epistemic speculations are present in his analysis of Diogenes Laertius' *Lives of the Philosophers*, allegedly based on Diocles. Nietzsche's writings at this stage display a combination of scientific and non-scientific elements, evidentially founded analysis with speculations or even fantasies (Jensen 2013, pp. 24–25). Yet, even at his most epistemically speculative, the early Nietzsche worked within the ontological paradigm of the critical or *Sprachphilologie* school of philology led by Gottfried Hermann, distinct from the romantic hermeneutical branch (Jensen 2013, pp. 35–56).

Nietzsche's ontology and epistemology at this stage resemble those of Ranke's precursor, Barthold Georg Niebuhr (1776–1831). Niebuhr, like Nietzsche three generations later, attempted to infer speculative genealogies, in his case from sources for early Roman history. Niebuhr accepted Perizonius' testimony

that information from the early period of Roman history reached historians who wrote hundreds of years later through three institutional information transmission channels: banquet songs (*carmina*), funeral panegyrics, and annals kept by the high priest (*pontifex maximus*). Niebuhr's evidence for the three information delivery channels consisted of two sentences in Cicero allegedly based on Cato and an incomplete sentence by Varro that can be found in Nonius. No direct evidence about these alleged information transmission channels has survived. His hypotheses were that Plebeian poetry was composed of banquet songs (*carmina*), while the Patricians' poetry was in the form of the annals of the pontiffs. K. W. Nitzsch criticized Niebuhr's hypothesis, noting that had the source for the Roman legends been Plebeian poetry, it would not be likely that all the heroes of those legends would be Patricians (Momigliano 1977, pp. 235–236; cf. Tucker 2004, pp. 68–85). The young Nietzsche shared his ontology with scientific inferences of origins. Though his epistemic assumptions and methodology probably aspired to the best practices of scientific philology of his era, they fell short. Nietzsche rushed his conclusion past the evidence, resembling in that respect precursors of scientific historiography like Niebuhr. The ontological and methodological influence and inspiration of the early scientific historians is hardly surprising given the high intellectual and academic status of classical philology, and Nietzsche's education (Brobjer 2007, pp. 155–179).

Genealogical Origins

The ontology of the mature Nietzsche's origins and genealogies is of cultures and in particular *values*. As much as mythical origins transmit essences through ontological continuity and scientific origins transmit information signals, Nietzsche's genealogical origins should transmit *values* through collective non-episodic *memories* that preserve values that resulted from traumatic historical events “blood, torments and sacrifices” (GM II 3). This social memory should transmit the values even long after the events that generated them are forgotten.

Though this ontology of cultural values is radically different from the scientific ontology of information that the younger Nietzsche adopted, the mature Nietzsche's genealogies continued to display familiar weaknesses: paucity of supportive evidence, and disregard of evidence that decreases the likelihood of the genealogies and theoretical background that further decreases those likelihoods. Orally transmitted collective memory is notoriously unreliable. One of the main innovations of Ranke's scientific historiography was the preference of eyewitness accounts written immediately after the events over memoirs written

years later because, *ceteris paribus*, they are much less reliable. Nietzsche's ontology of values does not require his genealogies to transmit episodic memories of events but values or culture. Nietzsche probably considered the memories of what Freud would later call trauma more reliable than oral traditions of episodic memories. Still, though traumatic memories affect the values and behavior of individuals and can continue to have effects trans-generationally, there is little evidence that traumas are *sufficient* for reliable transmission beyond a couple of generations or so, certainly not for millennia. Fukuyama's (1992) philosophy of history shared with Nietzsche's genealogy the assumption that traumatic historical events affect political values and behavior across generations. Fukuyama's transmission was more rational and cerebral, through ideological discourse. He predicted that conscious historical lessons from traumatic memories of the disastrous results of extreme left and right ideologies during the 20th century in Europe and Asia constituted a learning process that would prevent future generations from repeating the same mistakes. By default, Liberalism would remain the only standing ideology at the end of history. Yet, the recent resurrections of the same old political values and some of the ideological programs that led to the failures, crises and traumas of the first half of the previous century, following the economic crisis of 2008, demonstrate that even the most painful and traumatically reinforced lessons and values cannot survive exclusively through memories, whether they constitute traumas or rational lessons of history, for more than a couple of generations. It may seem that the past can be maintained in the long term, not so much through path-dependent traumatic non-episodic remembering as Nietzsche thought, as by social forgetting, as Santayana (1954) famously argued (Tucker 2020). Intergenerational transmission of values from origins through a genealogy must have additional, reinforcing, or different conditions or pathways.

Forber (2013, pp. 338–339) proposed a revisionary interpretation of Nietzsche's genealogy in terms of the evolution and natural selection of *memes* that may account for intergenerational transmissions of value. Noble and slave moralities may be construed as competing for survival and reproduction. The rates of transmission of slave values may be higher than those of noble morals due to their “seductiveness”, “vengefulness”, and the “ressentiment” of the masses. The values of the slaves may be transmitted with high fidelity via institutions like the church. Social environments then select which values survive to be transmitted to a new generation and which are consigned to oblivion. Natural selection does not choose values according to their antiquity or degree of associated trauma, but according to their usefulness for survival. Still, natural selection can be consistent with path dependency. The natural selective process can be arbitrary in not selecting the fittest, but the luckiest. Selection depends on the options, the menu, as it were, it can select from. Arbitrary selection can select out the fittest and then select the luckiest

or fittest from an already sub-fit population. For example, in light of the incredible diversity of life forms discovered in the Burgess Shale (Gould 1989), the history of life could have been entirely different had other species survived extinction events, since the ones who actually survived and reproduced were more lucky than fit, for example by being away from the impact zone of destructive asteroids. Jensen's (2013, pp. 161–162) interpretation of Nietzsche's contingent genealogies in counterfactual terms probably meant to convey the same idea. Path dependency makes a stronger claim than David Lewis' causal counterfactuals because it excludes overdetermination and preemption, the classical drawbacks of the counterfactual theory of causation, as well as avoids metaphysical modal realism.

Forber (2013) highlighted the similarities between scientific and Nietzschean-genealogical transmissions from origins: Stephen J. Gould's interpretation of evolutionary theory shares with Nietzsche the insight that, like evolution, later functions of preserved traits do not preserve necessarily their original functions. For example, feathers can be functional for flight, sexual signaling, and to keep warm. These functions mutated into each other over the course of natural history. Forber noted that Gould and Lewontin's (1979) contingent theory of evolution shares with Nietzsche the path dependency of much of evolution on its origins. This evolutionary interpretation of Nietzsche's genealogies corrects Foucault's (1971) contrasting of evolution, associated with destiny, with historical coincidence. Foucault's antinomy holds only for theories of evolutionary origins without path dependency, theories of convergent evolution that consider at least some fit traits to be naturally selected irrespective of their origins and paths. But evolution is not destiny and is compatible with accidents and contingency. Had minute contingent factors been different, the history of life or history written large according to Gould would have been different. Similarly, had the wily slave priests failed to outwit the masters, the history of morals would have been very different, according to Forber's Nietzsche.

Path dependency accounts for the apparent contradiction that Prescott-Couch (2015) identified in Nietzsche between historical contingency and its determination of the ensuing genealogy: if the origins of morality are contingent, why should they matter for its current state, use, and purpose?! The answer would be that morality may have arisen for some reason, but may have acquired in subsequent generations other reasons and utilities, like the feathers of flightless dinosaurs. Prescott-Couch's alternative answer was a metaphysical spatio-temporal continuity of "historical individuals" from origins to the present. Yet, such problematic metaphysical assumption may be redundant if we accept more metaphysically parsimonious path dependency.

I want to digress here to mention another type of path dependency that is very important for evolutionary biology as a historical science but is absent

from Nietzsche: traits that do not affect survival and reproduction that Darwin called “rudiments” are highly reliable and tend to have a constant rate of random mutation that is useful as an “evolutionary clock” that measures genealogical relations between species and individuals since they are neither under evolutionary selective pressure nor bestow on their possessors advantages that would have spread in a population. For example, tetrapods have five digits because they all had a common ancestor with five digits. Pentadactylism was path-dependent on that ancestor. The limbs could have worked just as well if they had six or seven digits. The functions of those digits mutated as they became the wings of bats and flippers of cetaceans, but their number remained entirely path-dependent and contingent. This path dependency of rudiments on their origins is pivotal for the epistemology of scientific origins. I will return to it momentarily when discussing the epistemology of Nietzschean genealogies.

Obviously, like scientific genealogies, and unlike mythical ones, Nietzschean genealogies are not teleological essences that develop and display their essence from origin to manifest destiny. Christian morality was neither overdetermined nor the teleological end of history.

Young Nietzsche idealized the early church, the origin of Christianity, in a typically Protestant fashion. Then, he flipped his value judgments twice: the Judeo-Christian origin became negative, and was replaced with an idealized, lost, mythical, Dionysian, Greek origin. After *Birth of Tragedy*, Nietzsche ceased worshipping any origin. Since the *Untimely Meditations II*, Nietzsche ceased to be interested in origins (*Ursprung*) per se and shifted his interests to their provenance or descent (*Herkunft*). The originary past came to be condemned, and its institutional authority undermined, by stripping away the presumption of origin as metaphysical essence to expose the contingent interests that underlie it. “In contrast to *Human, All Too Human*, *Genealogy* no longer refers to the origins in order to explain the essence of a phenomenon; rather, it investigates the dislocations and ‘overwritings’ that have buried the origins completely” (Sommer 2003, p. 99). The negative, even ridiculing, approach to origins, however, does not distinguish Nietzschean genealogies from mythical origins. As I noted above, the Bible is full of demeaning origin stories, e. g. of the Judean monarchic dynasties and the nations of Ammon and Moab. But while mythical origins can have positive or negative values and are always positive about the origins of the identities of the authors of the myths, Nietzschean origins are exclusively of values or cultures and are always negative. For example, they flip some biblical mythical genealogies on their heads. The origin of biblical religious values, encapsulated in the Ten Commandments, is divine: God on a mountaintop with pyrotechnics. The origin of “Jewish” ethics in Nietzsche is the sly wisdom of slaves and their priests who outwit their masters. Both retroject a value-laden interpretation of the present

on the past. Age conferred honor and legitimacy in Biblical culture. By contrast, age did not confer positive value in Nietzsche, a point Geuss (1994, p. 277) was right to criticize Habermas for misunderstanding.

Genealogy, in Foucault's (1971) interpretation of Nietzsche, is searching for *Herkunft*: fabrications, details, events, accidents at the beginning, but no essences. Apparent essences hide petty power struggles and the will to dominate that generated them. The genealogist works to expose those origins, reduce pseudo-essences to contingent negatively-evaluated origins. Nietzsche and Foucault differed in their ontology of the contingent origins of values. For Nietzsche, these were human subjects, their wills, interests, choices, and actions. Foucault denied the personal subject and placed at the origin of his genealogies impersonal forces like ideas, languages, discourses and epistemes. Yet, Nietzsche and Foucault shared genealogy as a critique of their present historical conditions that emphasizes the contingency of history to demonstrate path dependency and the alternative paths not taken.

The epistemology of Nietzsche's genealogical origins is the most obscure and difficult to fathom aspect of his genealogical origins. Nietzsche's apodictic style does not assist in deciphering his reasoning. Aspects of his epistemology resemble the other three types of origins (mythical, rational and scientific). Nietzsche's assumption of origin that *ceteris paribus* could have led to present values resembles the epistemology of rationalist origins in affirming the consequent, though Nietzsche's origins were contingent and not rational. Nietzsche's emphasis on genealogies as well as origins resembles scientific origins. The absence of evidence for them resembles his early work as a scientific philologist. Yet, as noted above, scientific inferences of origins are founded on the identification of highly reliable, information-preserving traits that are often neither adaptive nor maladaptive and so mutate slowly, like Darwin's rudiments or grammatical structures. Without such a distinction, scientific inferences of origins must rely on discoveries of intermediary forms between the origin and the contemporary receivers. "The aim of historical inference is to fill in the evolutionary steps between the current conformation and purpose of a thing (structure, trait, custom, institution, or practice) and the origin of that thing. And this inference is not simple . . ." (Forber 2013, pp. 331–332) But Nietzschean genealogies do not trace reliable information channels to their origins. Forber accordingly rejected Nietzsche's origins and genealogies because "We simply did not have a cognitively sophisticated noble aristocratic society supplanted by some vengeful priest caste and their herd morality; cognitive complexity and the herd go hand in hand" (2013, p. 340). Nietzsche consistently, boy to man, failed to distinguish between signals that were likely to preserve information reliably from the past and signals that changed, mutated, became mixed with noise and

equivocation, and were useless for inferring the past. In that respect, the epistemology of Nietzsche's origins and genealogies has more in common with mythical retrojection.

Yet, Nietzsche's origins broke with mythical and rationalist origins in their critical, emancipatory, and therapeutic purpose. Originary myths and rationalisms can and sometimes did serve political interests, but they are not designed primarily to make people feel better, and to the extent they do make them feel proud of themselves, it is not by making them believe that their problems have origins in dishonorable, ridiculous, and contingent genealogy. By criticizing these postulated origins, Nietzschean genealogists should be emancipated from their origins, become free and feel better, as in Freud's later appropriation of Nietzsche's genealogies.

Scientific and genealogical origins are not mutually exclusive in principle because knowledge of some scientifically inferred origins may have positive emancipatory and therapeutic effects. Understanding historical traumas can be cathartically liberating as well as true. However, when the results of science and genealogy disagree, the underlying different sets of cognitive values lead to opposing conclusions. Science aims for the most probable interpretation of the evidence; genealogies aim for the most emancipatory one (Tucker 2004, pp. 36–45).

Some genealogies disagree with each other. For example, Foucault, the Socialist in a Marxist vein, reversed Nietzsche's genealogy of morals in considering the origin of the idea and value of liberty an invention of the upper classes to serve their interests. What is emancipatory and therapeutic for some is not for others, especially when there are two or more sides to historical conflicts. For Nietzscheans, the will to power or domination has to be the ultimate arbiter when people choose between inconsistent genealogies and origins. There is no probable history behind the naked will to power. As Michael Mahon argued, Nietzsche and Foucault aimed to reveal the unquestionable assumptions of cultures or discourses: "Genealogy for both is a quest for 'origins,' but both assume that no thing is to be found at the origin; there is no original or transcendental signified. Anything, person, event is construed to be a matter of historical, cultural, practical interpretation, and beneath the series of interpretations there is no thing" (Mahon 1992, p. 125).

The Reality of Genealogical Origins

It may appear possible to reconcile the inconsistencies between the historical sciences and Nietzschean genealogies, and among genealogies such as Nietzsche

and Foucault's, by arguing that genealogies are not realistic, that genealogies do not claim to represent, let alone describe, the past (Jensen 2013). This is an elegant solution in its simplicity and tolerance of independent realist and anti-realist historiographic realms and adjacent philosophies of historiography, as well as of the heterogeneity of genealogies. Yet, this anti-realist interpretation of Nietzsche's genealogies must confront conceptual and textual challenges: conceptually, if the prime cognitive value of genealogical inferences of origins is emancipatory and therapeutic, an anti-realist interpretation would be considerably less effective than a realist one. Wishful thinking, beliefs and narratives based on strong emotions rather than evidence and logical inference, is wide spread; the politics of the passions are founded on it. Wishful thinking can indeed be emancipatory and therapeutic, as well as irrational and self-destructive as the passions often are, *but it must be believed*; people must have faith in the narrative, have a realist interpretation of the genealogies. If speculative or fictional genealogies appear made-up, inauthentic, and unreal, they would not liberate and cure. Textually, Nietzsche himself seems to have believed in the reality of his own genealogies and disbelieved the reality of alternatives. Nietzsche rejected the rationalist social contract accounts of the origins of civilization because they were not realistic; that is, they did not represent history, not because they promoted different interests or politics than his own:

“state” . . . – some pack of blond beasts of prey, a conqueror and master race, which, organized on a war footing, and with the power to organize, unscrupulously lays its dreadful paws on a populace which though it might be vastly greater in number, is still shapeless and shifting. In this way, the “state” began on earth: I think I have dispensed with the fantasy which has it begin with a “contract”. Whoever can command, whoever is a “master” by nature, whoever appears violent in deed and gesture – what is he going to care about contracts!
(GM II 17)

Nietzsche disposed of the historicity of social contract state origins stories as mere “fantasy”. But his reasoning amounts to stating that since he was right, alternative views are absurd; if states were founded by “blond beasts”, what would they need contracts for?! Nietzsche did not try to undermine rationalist social contract origins by tracing their genealogy or context, as Tully (1993) would, for example. He very straightforwardly claimed: “In this way, the ‘state’ began on earth.” He did not even attempt to explain or explain away genealogically political heterogeneities of ends, such as “out of violence emerges law” (von Mises 1981, p. 32) that would explain how “blond beasts” can create constitutions.

Nietzsche is famous for his epistemic perspectivism. Indeed, origins cannot be viewed from nowhere, and they do not speak for themselves; somebody had to advocate for them. Perspectivism fits anti-realism, but not exclusively so.

The absence of objectivity does not exclude intersubjectivity as the convergence of perspectives. I have argued elsewhere (Tucker 2004, pp. 23–45; Tucker 2014) that when a sufficiently large, uncoerced, and uniquely heterogeneous group reaches consensus from which only homogenous groups dissent, the most likely explanation is that the uniquely heterogeneous group reached a consensus through sharing cognitive values, while the homogenous groups' dissent reflects the perspectival biases that make them homogenous. Inferences of origins are excellent examples for this distinction and for the ability of intersubjective communities with conflicting “wills to power”, interests, identities, perspectives, and so on to agree on scientific cognitive values, epistemologies, and inferences of origins. The original Indo-European hypothesis in linguistics was motivated by the will of some German speakers to have prestige equal to that of the ancient European civilizations, while excluding the Jews. The greater antiquity of proto-Indo-European in relation to Greek and Latin offered such prestige while excluding the Semitic languages like Hebrew (Lincoln 1999). Still, though the Indo-European linguistic hypothesis was exclusively in the interest or the will to power, or, at least, the will to prestige of Northern European ethno-nationalists, it won support from members of groups it was designed to exclude and demean like Jews and Southern Europeans, as well as non-Europeans and non-Indians. This shared scientific paradigm has been founded on the distinction between reliable, information-preserving parts of language and other less reliable parts. The overwhelming correlation between the reliable parts of the Indo-European languages led to the inevitable conclusion that this correlation was highly unlikely without some common origin. This scientific reasoning is so convincing that few or no linguists deny it, irrespective of their conflicting identities, interests, and wills to power. By contrast, the inferences from the probable existence of *Ursprache* origin that there were coexisting other origins, an *Urvolk* that spoke the language in *Urheimat* and shared *Urmythen*, founded on superficial resemblances between words, names, and mythological narratives that are not likely to preserve information reliably, are indeed reducible to political interests and ideologies or wills to power, and their promoters tend to form homogenous groups. As Lincoln (1999, p. 215) put it in evaluating speculative theories about the common origins of the Indo-European languages and cultures, in the absence of evidence, scholarship may mean myth and footnotes:

When neither the data nor the criticism of one's colleagues inhibit desire-driven invention, the situation is ripe for scholarship as myth. Prehistory here becomes 'pre-' in a racial sense: a terrain of frustration and opportunity where historians-cum-mythographers can offer origin accounts – complete with heroes, adventures, great voyages, and primordial paradise lost – all of which reflect and advance the interests of those who tell them. Ideology in narrative form. (Lincoln 1999, p. 215; cf. Tucker and Garfinkle 2018)

Nietzschean perspectivism would have led us to expect as many types of historiographic origins and other narratives as there are historical perspectives. It is unsurprising to find disagreements among historians about the past that follow the “usually suspected” biases that follow identities and interests. However, the level of agreement about history, origins, and genealogies among very different historians is much higher than perspectivism would have led us to believe. An interesting puzzle for philosophy, then, is to explain this surprising degree of agreement and even consensus. I have argued that the explanation is the scientific epistemology of the historical sciences, which infers common origins from present, information-preserving, independent evidence (Tucker 2004).

To conclude, then, Nietzsche offered a mirror image of Judeo-Christian mythical origins myths: If, for Judaism, the origin of the law is in the transcendent “above” God giving the law to Moses on the top of the mountain, for Nietzsche the origin of the law was from “below” slaves and their manipulative crafty priests. Still, as a mirror image of Christianity, the epistemology of Nietzsche’s genealogies and origins did not *transcend* mythical retrojection. Rabbinical Judaism ordered its adherents to remember origins that had probably never happened: slavery, the exodus from Egypt, the forty years in the desert, and the divine law. Nietzsche recommended remembering mirror images of these origins that also never happened only that his goal was to forget rather than remember them.

Works Cited

- Baár, Monika (2010): *Historians and Nationalism: East-Central Europe in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Bevir, Mark (2008): “What is Genealogy?” In: *Journal of the Philosophy of History* 2, pp. 263–275.
- Brobjer, Thomas H. (2007): “Nietzsche’s Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography”. In: *History and Theory* 46. No. 2, pp. 155–179.
- Engles, Friedrich (2010): *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. London: Penguin.
- Forber, Patrick (2013): “Biological Inheritance and Cultural Evolution in Nietzsche’s Genealogy”. In: *Journal of Nietzsche Studies* 44. No. 2, pp. 329–341.
- Foucault, Michel (1971): “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. In: Suzanne Bachelard et al. (Eds.): *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 145–172.
- Freud, Sigmund (1990): *Totem and Tabu*. James Strachey (Trans.). New York: Norton.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Geuss, Raymond (1994): “Nietzsche and Genealogy”. In: *European Journal of Philosophy* 2. No. 3, pp. 274–292.
- Gould, Stephen Jay (1989): *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: Norton.

- Gould, Stephen Jay and Lewontin, Richard C. (1979): "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme". In: *Proceedings of the Royal Society, Series B, Biological Sciences* 205, pp. 581–598.
- Herder, Johann Gottfried (1803): *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. T. Churchill (Trans.). London: Printed for J. Johnson by L. Hansard.
- Jensen, Anthony K. (2013): *Nietzsche's Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lincoln, Bruce (1999): *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mahon, Michael (1992): *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. Albany: SUNY Press.
- Momigliano, Arnaldo (1977): *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Palacký, František (1894): *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě dle původních pramenův*. Prague: Bursík & Kohout.
- Prescott-Couch, Alexander (2015): "Nietzsche, Genealogy, and Historical Individuals". In: *Journal of Nietzsche Studies* 46. No. 1, pp. 99–109.
- Santayana, George (1954): *The Life of Reason, or The Phases of Human Progress*. New York: Scribner.
- Sommer, Andreas Urs (2003): "On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins". In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement* 79, pp. 87–103.
- Tucker, Aviezer (1993): "Plato and Vico: A Platonic Reinterpretation of Vico". In: *Idealistic Studies* 23, pp. 139–150.
- Tucker, Aviezer (2004): *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tucker, Aviezer (2006): "Temporal Provincialism: Anachronism, Retrospection and Evidence". In: *Scientia Poetica* 10, pp. 299–317.
- Tucker, Aviezer (2014): "Epistemology as a Social Science: Applying the Neuman-Rubin Method to Explain Expert Beliefs". In: Carlo Martini and Marcel Boumans (Eds.): *Experts and Consensus in Social Science*. Dordrecht: Springer, pp. 155–170.
- Tucker, Aviezer (2020): "Historical Evitability, Economic Determinism and the Populist Reality-Show". In: Jouni-Matti Kuukkanen (Ed.): *Philosophy of History: Twenty-First-Century Perspectives*. London: Bloomsbury, n. pp. 143–161.
- Tucker, Aviezer and Garfinkle, Adam (2018): "The Etiology of Faked News". In: *The American Interest* 14. No. 1, pp. 31–35.
- Tully, James (1993): *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vico, Giambattista (1984 [1744]): *The New Science*. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Trans.). London: Cornell University Press.
- von Mises, Ludwig (1981): *Socialism: An Economic and Sociological Approach*. J. Kahane (Trans.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Williams, Bernard (2002): *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

Section II: **Memory and Forgetting**

Aleida Assmann

Nietzsche und das kulturelle Gedächtnis. Eine kritische Relektüre der *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*

Abstract: The thesis of this contribution is that the new media have by no means made the idea of culture as memory obsolete, but instead have only spurred it on. Flickering screens and digital numerical codes have created in dialectical response a new feeling for the materiality of the data carriers, electronic volatility has created a new sense of the risk of losing long-term stability, and the acceleration of the information flow has created a new awareness for the persistence of messages. Under these conditions, the institutions of storage memory [Speichergedächtnis] – museums, archive and libraries – take on an entirely new meaning. Whereas Nietzsche's concern at the end of the 19th century was functional memory [Funktionsgedächtnis], ours at the beginning of the 21st century is storage memory [Speichergedächtnis]. Human memory always reconstructs the past, as cognitive scientists assure us, according to the needs of the present; it is eager to transform the odd into the functional, the diachronic into the synchronic. However, different standards apply to cultural memory. Today we no longer live only in the age of the technical reproducibility of the artwork, which, according to Walter Benjamin, endangers the aura of the original, but also in the age of universal malleability of all data, which transcends the physicality and materiality of memory. No wonder that storage memory in the year 2000 is no longer what it was for Nietzsche a little more than a hundred years ago: a threat and opponent of memory. In the digital age, it has become above all a guarantor and a prerequisite for memory.

Aufstieg und Fall des historischen Paradigmas

Nietzsches zweite *Unzeitgemässe Betrachtung* markiert den Niedergang des historischen Denkens als Leitparadigma des 19. Jahrhunderts. Vom Ende des 18. Jahrhunderts an setzte sich in den westeuropäischen Ländern der geistige Habitus durch, Erscheinungen, die man bis dahin als stabil und zeitlos eingestuft hatte, unter der Perspektive des Wandels zu sehen. Die Gesetze des Werdens und Vergehens sind den Menschen zu keinem Zeitpunkt entgangen; sie machen jedoch noch keineswegs den Kern des historischen Denkens aus. Dieses entsteht erst, wenn Dinge, die bis dahin in einer Aura der Normativität gewissermaßen einbalsamiert waren,

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-005>

als der Veränderung unterworfen erkannt werden. Das betrifft in erster Linie die Wahrheiten der beiden normativen Bereiche der Kultur, der Religion und des Rechts. Religion und Recht sind dann nicht mehr Grundlage der Kultur, sondern erweisen sich selbst als Kultur, d. h. als etwas, das von Menschen gemacht worden ist und sich in der Dimension der Zeit verändert.

Der Aufstieg der Geschichte als Leitparadigma beginnt mit der Emanzipation des historischen Denkens, eine Entwicklung, die an der Etablierung neuer Disziplinen an den Universitäten abzulesen ist. In Deutschland entstanden die ersten Lehrstühle für Geschichte am Ende des 18. Jahrhunderts. Bis dahin blieben Historiker in andere Fächer wie Theologie und Recht integriert und ihnen damit untergeordnet. Die große Karriere der Clio begann mit ihrer Allianz mit der Philosophie. Nachdem sie der Theologie als Königin der Wissenschaften entkommen war, verhalf sie zunächst der Philosophie zu universalem Ansehen (Schorske 1998). Die neue Koppelung basierte auf einer engen Korrelation zwischen der Geschichte von Gesellschaften und der Geschichte des menschlichen Geistes. Dieser anthropologisch orientierte und universalistisch gestimmte Grundton durchzieht philosophische Geschichtswerke von Voltaire und Hegel bis zu Karl Jaspers. Doch die Geschichte verblieb nicht lange unter der Herrschaft der Philosophie; sie emanzipierte sich auch von dieser und machte ihren Einfluss auf alles geltend, was unter dem Stichwort menschlicher Kultur versammelt werden kann. Die Steigerung des historischen Paradigmas war der Historismus, worunter wir einen geistigen Habitus verstehen können, der alles, was ist, unter dem Vorzeichen des Gewordenseins erkennt. Dieser geistige Habitus fand in den neuen historischen Geisteswissenschaften ihren institutionellen und methodischen Rückhalt.

Die Priorität des Historischen hat sich in den Geisteswissenschaften nicht mit gleicher Selbstverständlichkeit durchgehalten. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde der Strukturalismus wiederentdeckt und die systemische Sprachwissenschaft anstelle der Geschichte zur Leitwissenschaft erwählt. Auch die Ablösung der Sprachwissenschaft durch die Soziologie Ende der 1970er Jahre hat die systemisch-ahistorische Orientierung fortgesetzt. Der eigentliche Anstoß zur Austreibung der Geschichte aus den Geisteswissenschaften liegt jedoch viel früher. Er erfolgte gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Während sich der Impuls zur De-Historisierung nach dem 2. Weltkrieg einem starken Bedürfnis nach Entschleunigung einer katastrophischen Geschichte verdankte, entsprang der frühere Anstoß einem ganz anderen Bedürfnis: Es ging um die Wiedergewinnung von Werten, um die Rettung von ewigen Wahrheiten von dem zersetzenden Rost der Zeit, um die Rückgewinnung von Lebenskraft, Tiefe und Energie gegen die trivialisierenden und relativierenden Tendenzen des historischen Denkens. Obwohl der Historismus selbst eine Frucht der Moderne war, glaubten die emphatisch

Modernen unter den Künstlern und Denkern, unter ihnen Nietzsche, sich gegen diese Begleiterscheinungen der Moderne wappnen und behaupten zu müssen.

Genau um solche Selbstbehauptung geht es in Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen*. Diese Schriften sind gegen den Zeitgeist einer sich selbstsicher etablierenden und selbstgerecht preisenden Moderne angeschrieben. Nietzsches Schriften bilanzieren die Kosten der Moderne, sie bringen in Erinnerung, was bei diesem Siegeszug verdrängt wird: Eine fragmentierende Ordnung des Lebens lähmt den Enthusiasmus, ein liberaler Fortschrittsoptimismus vergisst den tragischen Lebensgrund, die neuen Medien des Zeitungswesens schaffen eine öffentliche Meinung aber keinen Volksgeist, eine als autonome Wertsphäre ausdifferenzierte Kunst ist von den Urquellen der Kreativität abgeschnitten usw. Auf die gesellschaftliche Entwicklung der Moderne antwortet Nietzsche mit dem Impuls einer Gegen-Moderne, einer anderen Moderne, die an Vormoderne, ja vor-Zivilisatorisches anknüpft, um die bestehende Wertordnung auf den Kopf zu stellen. Soviel, kurz gefasst, zum Kontext der zweiten unzeitgemässen Betrachtung mit ihrem Appell zum Auszug aus dem historischen Denken.

Moderne und Gegenmoderne: Die ersten beiden unzeitgemässen Betrachtungen

Die ersten beiden unzeitgemässen Betrachtungen behandeln ein Strukturmerkmal der Moderne, für das wir heute griffige Stichworte wie ‚die Trennung der kulturellen Wertsphären‘ (Max Weber) oder ‚die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft‘ (Niklas Luhmann) parat haben. Nietzsche hat natürlich weder Weber noch Luhmann gelesen; was sie beide beschreibend auf eine Formel gebracht haben, hatte er als einen Prozess vor Augen, der ihn in höchste Alarmbereitschaft versetzte. Wenn die Moderne solche Effekte produziert, dann will er mit dieser Moderne nichts zu tun haben. In der ersten Schrift polemisierte Nietzsche gegen die Ausdifferenzierung von Kunst aus dem Gesamtsystem der Kultur; in der zweiten gegen die Ausdifferenzierung der historischen Wissenschaften aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang. Die Kunst wurde wie die Religion aus ihren kultischen Bezügen und dem Gesamtzusammenhang der Kultur – Gegenstand der wahren Bildung – herausgelöst und in die Privatsphäre von Individuen abgeschoben, wo sie auf die „Muße- und Verdauungsstunden“ (KSA 1, S. 161) beschränkt war. Hatte sie es zuvor mit den großen Fragen der Existenz, mit dem „Wozu? Wohin? Woher?“ (KSA 1, S. 202) zu tun gehabt, so diente sie nunmehr nur noch zur Erbauung und zur Entspannung. Anstelle einer derart domestizierten Kunst und Religion (für die für ihn der

Name David Strauss stand), forderte Nietzsche eine Kunst, die Abgründe aufreißt und den Menschen in seinen Tiefen erschauern lässt.

In der zweiten Schrift stehen die historischen Wissenschaften im Mittelpunkt, die ähnlich vom Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens abgetrennt sind und sich die Vermehrung des objektiv positivistischen Wissens zum Maß und Ziel gesetzt haben. Man darf nicht vergessen, dass sich die Geschichtswissenschaft diesen autonomen Status eben erst durch entsprechende akademische Lehrstühle erworben hatte. Knapp hundert Jahre ist es erst her, dass sich die Geschichtsschreibung aus der Rolle einer Magd der Autorität befreit und sich ihren eigenen Maßstab der quellengestützten Wahrheit errichtet hatte. Die Kehrseite dieser Autonomisierung der Geschichtswissenschaften war ihr gesellschaftlicher Relevanzverlust. Obwohl es weiter berühmte Historiker gab, die als Schriftsteller gefeiert wurden, wie Gibbons oder Mommsen, oder die einen prägenden Einfluss auf die öffentliche Meinung hatten wie Treitschke, entwickelte sich im alltäglichen Geschäft dieser Disziplin ein unverkennbarer Separatismus von den allgemeinen Tagesgeschäften und Lebensfragen. Mit der Abkoppelung der Wissenschaften von diesen Bezügen öffnete sich deren Horizont ins Unendliche. Auch der Filter, den sich die sog. klassische Philologie noch auferlegt hatte, wurde aufgegeben; alle normativen Impulse lösten sich unter dem Druck des Historischen auf. Willamowitz konstatierte: „Alles, alles gehört zur Philologie!“¹

Die Geschichtswissenschaft, die in der zweiten Schrift zum ausschließlichen Hauptthema wird, ist in der ersten Schrift bereits als ein Nebenthema eingeführt. Dieser Text rechnet mit David Strauss ab, der als ein Prophet der Moderne erscheint und dessen Buch *Der alte und der neue Glaube* von den begeisterten Zeitgenossen als ein Evangelium der Moderne gelesen worden ist. Nietzsche dagegen erkennt in der sich als modern gebenden Gegenwart ein ‚Epigonen-Zeitalter‘, in dem sich die Behaglichen der Geschichte bemächtigen und damit beschäftigt sind:

alle Wissenschaften, von denen etwa noch Störungen der Behaglichkeit zu erwarten waren, in historische Disziplinen umzuwandeln, zumal die Philosophie und die klassische Philologie. Durch das historische Bewußtsein retteten sie sich vor dem Enthusiasmus, –

1 „Die Partikel ‚an‘ und die Entelechie des Aristoteles, die heiligen Grotten Apollons und der Götze Besas, das Lied der Sappho und die Predigt der heiligen Thekla, die Metrik Pindars und der Meßstich von Pompeji, die Fratzen der Dipylonvasen und die Thermen Caracallas, die Taten des göttlichen Augustus, die Kegelschnitte des Apollonius und die Astrologie des Petrosiris: alles, alles gehört zur Philologie.“ (Zit. nach Jaeger 1960 [1937], S. 1f.) Gegen Willamowitz will Jaeger die Philologie wieder aufrüsten als „eine die Menschen der Gegenwart zu dem Ewigen leitende Lehrmeisterin“ (Jaeger 1960 [1937], S. 14).

denn nicht mehr diesen sollte die Geschichte erzeugen [. . .], sondern gerade die Abstumpfung ist jetzt das Ziel dieser unphilosophischen Bewunderer des *nil admirari*, wenn sie alles historisch zu begreifen suchen. (KSA 1, S. 169)

Wie eine solche Störung seitens der Philosophie und der klassischen Philologie hätte aussehen können, hatte Nietzsche bereits mit seiner Schrift von der Geburt der Tragödie eindrucksvoll gezeigt. Die unzeitgemässen Betrachtungen setzten diese Störung fort. Seine rhetorische Waffe ist die Dichotomie, die Grenze, der Abgrund. Wo Strauss von altem und neuem Glauben spricht, spricht Nietzsche von wahrer und falscher Kultur, echter und unechter Bildung. Seine Zeit, so Nietzsche, habe verlernt, „zwischen lebendig und tot, echt und unecht, original und nachgemacht, Gott und Götze zu unterscheiden“ (KSA 1 S. 241). Damit sei ihr aber „der gesunde, männliche Instinkt für das Wirkliche und Rechte verlorengegangen“ (KSA 1 S. 241). Solchen Instinkt wiederherzustellen durch Aufrichtung von Gegensätzen in der Form von Zwangsalternativen ist der rhetorische Impuls von Nietzsches Störprojekt.

Die Verwandlung seiner eigenen Wissenschaften, der Philosophie und der klassischen Philologie in historische Disziplin ist das Thema seiner zweiten „unzeitgemässen Betrachtung“. Während er sich in der ersten Schrift insbesondere mit Fragen der modernen Kultur, der deutschen Sprache und des Stils auseinandergesetzt hatte, geht es in der zweiten um den wichtigen Unterschied zwischen der Kultur als Speicher und der Kultur als Gedächtnis. Indirekt ist es wieder die Rolle der neuen Medien, die ihn beschäftigt. In der ersten Schrift war es die Ausbreitung von Schrift und Druck durch das Zeitungswesen, die die lebendige Sprache und den einfachen Stil zerstört, in der zweiten ist es die Zunahme von Schrift und Druck, die das Gedächtnis zerstört. Schrift und Druck sind Speichermedien, die – wie er deutlich macht – nicht mit Gedächtnismedien verwechselt werden dürfen.

Die andere rhetorische Waffe neben der Aufrichtung von Zwangsalternativen ist Nietzsches Katastrophen-Metaphorik. Er spricht von einem Dambruch des Wissens, von einem Ansteigen der Flut, von einem Überspülen aller lebensnotwendigen Orientierungsmarken. Das historische Wissen, so stellt er alarmiert fest, „strömt aus unversieglichen Quellen immer von neuem hinzu und hinein, das Fremde und Zusammenhanglose drängt sich, *das Gedächtnis öffnet alle seine Tore*“ (KSA 1, S. 272). Der Zustand des historisch Wissenden, der doch eher mit Eunuchentum, Apathie und Gleichgültigkeit in Verbindung gebracht wurde, ist, bei rechtem Lichte besehen, ein katastrophaler: „alle Grenzpfähle sind umgerissen und *alles, was einmal war, stürzt auf den Menschen zu*“ (KSA 1, S. 272).

Ein Gedächtnis, das alle seine Tore öffnet, kann schwerlich noch als ein Gedächtnis angesprochen werden. Das jedenfalls war Nietzsches Standpunkt.

Deshalb fragt er, was denn aus den Türwächtern des Gedächtnisses geworden ist, die ehemals dafür sorgten, dass das Relevante vom Irrelevanten und das Lebenswichtige vom Beliebigen getrennt wurde. Ohne ein Konzept von Identität und Standpunkt in der Geschichte (Nietzsche benutzte statt des Wortes Identität Begriffe wie ‚Charakter‘ und ‚Horizontbildung‘), kann es nach Nietzsche kein Gedächtnis geben. Das Phänomen des Gedächtnisses wird von ihm deshalb von der Notwendigkeit des Ausschließens, des Vergessens, kurz: von den Pfortnern her konzipiert. Ein Gedächtnis, das alle seine Tore öffnet, ist vielleicht Speicher, aber kein Gedächtnis mehr.

Seine Zuflucht vor dem Historischen suchte Nietzsche im Unhistorischen und im Überhistorischen. Das *Unhistorische* setzte er gleich mit der Fähigkeit, vergessen zu können. Vergessen ist nicht Auslöschung von Identität und Bewusstsein, sondern das Gegenteil: die Fähigkeit zur Horizontverengung, ohne die Leben und Handeln unmöglich ist. Diese vitale Kraft findet er in Tieren, in der Jugend und in drei Modellen eines lebensdienlichen Gebrauchs von Geschichte. An der monumentalischen, der archivarischen und der kritischen Betrachtungsweise zeigt er, wie historisches Wissen gebändigt werden kann, indem es auf bestimmte Ziele und Perspektiven hin verkürzt wird. Das *Überhistorische* dagegen weist einen Weg, der aus der Geschichte heraus und zur Kunst und Religion hinführt. Beide nennt Nietzsche „äternisierende Mächte“ (KSA 1, S. 330), die vom Werden zum Sein führen. Mit der Religion hat die Kunst gemein, dass die Zeit kein Recht an ihr hat. Ist die Geschichte ein Gift, dann enthalten Religion und Kunst das Gegengift, dessen der moderne Mensch so dringend bedurfte.

Überhistorisch nennt Nietzsche „die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, zu *Kunst* und *Religion*“ (KSA 1, S. 330). Die Geschichtswissenschaft hatte sich als zentraler Impuls der ersten Moderne erweisen, indem sie die Grundfesten der Religion und der kulturellen Institutionen untergrub, indem sie „überall ein Gewordenes, ein Historisches und nirgends ein Seiendes, Ewiges“ sah (KSA 1, S. 330). In den „äternisierenden Mächten der Kunst und Religion“ erkannte Nietzsche den zentralen Impuls einer zweiten oder Gegen-Moderne, die die erste, die historistische Moderne in ihre Schranken verweisen sollte. Von Nietzsche bis Heidegger baut sich diese zweite Moderne auf, die sich gegen das Werden mit dem Sein verbündet und in der Überwindung des Historischen, in der Wiederentdeckung des Überhistorischen ihr gemeinsames Ziel sieht.²

² Diese Perspektive wird von Nietzsche in der dritten Schrift im Zusammenhang seiner Charakterisierung des ‚schopenhauerschen Menschen‘ noch weiter vertieft und nun mit dem Begriff des ‚Heroischen‘ zusammengebracht. „Das ewige Werden – so schreibt er dort, ist – das endlose Spiel der Albernheit, welches das große Kind Zeit vor uns und mit uns spielt. Jener

Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis

Es war Nietzsches großes Verdienst, das Problem kultureller Überlieferung konsequent in die Begrifflichkeit des Gedächtnisses gefasst zu haben. Darin ist er ein wichtiger Vordenker der Theorie eines kulturellen Gedächtnisses. Gedächtnis umfasst beides, *Erinnern und Vergessen*, woran Nietzsche uns mit großem Nachdruck erinnert hat. Mit seiner polemischen Polarisierung von *Erinnern und Vergessen* hat er jedoch meiner Meinung nach die komplexe Dynamik dieses Verhältnisses verfehlt. Denn neben dem akuten *Erinnern* und dem definitiven *Vergessen* gibt es, zumal auf der kollektiven Ebene der Gesellschaft, viele Zwischenstufen und Schattierungen. Auf der Seite des *Vergessens* etwa gibt es neben dem ein für alle Mal materiell Verlorenen, Verschollenen, Zerstörten, nicht Überlieferten z. B. vieles, das durch Entzug von Aufmerksamkeit verblasst, ignoriert, übersehen, sowie solches, das durch Entzug von Werthaftigkeit geächtet, zensiert, verfolgt, verdrängt, tabuisiert wurde. Weder das von einer Gesellschaft Vernachlässigte noch das von ihr Verneinte fällt jedoch gleich aus dem Universum der Kultur heraus, sondern gerät, sofern es materiell erhalten und irgendwie zugänglich bleibt, in einen Zustand der Latenz, für den ich den Begriff ‚Speichergedächtnis‘ vorgeschlagen habe.

Ebenso ließe sich der entgegengesetzte Pol des *Erinnerns* ein wenig aufrastern. Hier könnte man unterscheiden zwischen dem, wovon aktiver Gebrauch gemacht wird, und dem, was eher passiv auf Vorrat gehalten wird. Weiter wäre zu unterscheiden zwischen dem, wofür eine Gesellschaft durch Verfahren der Auswahl und Wertschätzung langfristige, transgenerationelle Erinnerungsrahmen, stützende Institutionen und reaktivierende Rituale bereitstellt, und dem, was jeweils nur kurzfristig im Fokus kollektiver Aufmerksamkeit zu verweilen vermag und nicht über das Zirkulieren innerhalb synchroner Gruppen hinauskommt. Für die aktiven Formen des *Erinnerns* habe ich den Begriff ‚Funktionsgedächtnis‘ vorgeschlagen. Die Unterscheidung zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis verweist auf die komplementäre Struktur von Gedächtnis, in dem *Erinnern* und *Vergessen* nahe beieinanderliegen. Denn vieles, was wir vergessen haben, ist nicht für immer verloren, sondern uns nur zeitweise unzugänglich. Was im

Heroismus der Wahrhaftigkeit besteht darin, eines Tages aufzuhören, sein Spielzeug zu sein. Im Werden ist alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Rätsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen“ (KSA 1, S. 374). Aus anglistischer Perspektive wären als Partisanen dieser Überzeitlichkeitsbewegung hier u. a. anzuführen: Joyce, Eliot, Wyndham Lewis, Forster. Sie alle nehmen in der einen oder anderen Weise den Kampf gegen die Zeit auf. Vgl. die Zeit-Obsessionen in der englischen Moderne.

persönlichen Gedächtnis auf den unsortierten Grund des Vergessenen³ zurückgesunken ist, kann unter bestimmten Umständen noch einmal an die Oberfläche steigen, wie die tief vergessene Empfindung, die Prousts Madeleine plötzlich wieder freisetzt. Was wir Vergessen nennen, ist oft ein latentes Gedächtnis, zu dem wir das Kennwort verloren haben; wenn es zufällig getroffen wird, kehrt völlig unerwartet ein Stück sinnlich gelebter Vergangenheit zurück. Was Prousts ‚mémoire involontaire‘ fürs Individuum ist, so dürfen wir folgern, ist das Archiv fürs kulturelle Gedächtnis: Fundus und Hintergrund für latente Erinnerungen, die ihre Stunde hinter sich oder noch vor sich haben.

Wohlgemerkt: Wir bedienen uns hier keiner irreführenden Metapher, sondern einer strukturellen Analogie. Dem unbewussten Gedächtnis bei Proust entsprechen im Raum der Kultur die materiellen Rückstände früherer Epochen, die nicht mehr gebraucht und integriert, wohl aber noch vorhanden sind. Denn was von einer Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt ausgeblendet, abgewiesen, ausgemustert oder verworfen ist, muss noch nicht gänzlich verloren/vergessen sein: Sofern es in materiellen Spuren gesammelt und aufbewahrt worden ist, kann es in einer späteren Epoche noch einmal besichtigt und neu gedeutet werden. Während der Modus des Speichergedächtnisses die kulturellen Praktiken des Aufhebens, Sammelns, Konservieren, Ordnen und Katalogisierens umfasst, gehören zum Modus des Funktionsgedächtnisses die kulturellen Praktiken der Auswahl, Vermittlung, Animation und Aneignung an individuelle Gedächtnisse. Während die im Speichergedächtnis aufgehobenen Überreste zwangsläufig fremd und unverständlich werden, sind die im Funktionsgedächtnis aufgehobenen Artefakte gegen einen solchen Prozess eigens geschützt. Das liegt daran, dass sie durch Verfahren der Auswahl und Wertzuschreibung (wir nennen diesen Vorgang ‚Kanonisierung‘) hindurchgegangen sind, was ihnen einen Platz im aktiven und nicht nur passiven kulturellen Gedächtnis einer Gesellschaft sichert. Sie bleiben trotz historischen Wandels und beschleunigter Innovation auf den Lehrplänen der Schulen, auf den Spielplänen der Theater, in den Sälen der Museen, den Aufführungen der Konzerthallen und den Programmen der Verlage. In anderen Worten: Was im Funktionsgedächtnis einer Gesellschaft gespeichert wird, hat Anspruch auf immer neue Aufführungen, Ausstellungen, Lektüren, Deutungen, Auseinandersetzungen. Solche beständige Pflege und Auseinandersetzung führt dazu, dass bestimmte kulturelle Artefakte nicht gänzlich verstummen und fremd werden, sondern über Generationen hinweg immer neu aufgenommen und angeeignet werden. Institutionen des kulturellen Speichergedächtnisses sind Archive, Biblio-

3 Friedrich Georg Jünger spricht in seinem Buch *Gedächtnis und Erinnerung* von „Verwahrens-vergessen“ (Jünger 1957).

theken und Museen, Institutionen des kulturellen Funktionsgedächtnisses sind Erziehungs- und Bildungsorte wie Familie und Schule, aber auch Theater, Konzertsaal und Museen, Denkmäler und Jahrestage.

Was sich im Speichergedächtnis über Jahrhunderte ablagert, ist zunächst perspektivenlos und ohne Relevanz. Bedeutung, Ordnung und Zusammenhang gewinnt es erst durch wissenschaftliche Deutung, Rekonstruktion, Animation. Im Funktionsgedächtnis stehen umgekehrte Werte wie Verbindlichkeit, Identitätsbildung und Orientierungskraft im Mittelpunkt. Hier geht es um Vermittlung und Aneignung von identitätsrelevantem Wissen. Die Ausweitungen des Speicher-Gedächtnisses und die Engführungen des Funktionsgedächtnisses entsprechen zwei unterschiedlichen Formen des Vergangenheitsbezugs: Das Funktionsgedächtnis unterstützt kulturelle Identität: hier werden Bezugspunkte der Vergangenheit präsent und lebendig erhalten; das Speichergedächtnis unterstützt Differenz: hier kann man sich von der Vergangenheit distanzieren und ihrer Alterität innwerden.

Die Unterscheidung zwischen Funktions- und Speichergedächtnis schließt Überlappungen und Wechselwirkungen zwischen beiden Seiten keineswegs aus.⁴ Im Gegenteil: Für den Wandel und die Erneuerung des kulturellen Gedächtnisses ist es sogar entscheidend, dass die Grenze zwischen Funktions- und Speichergedächtnis nicht hermetisch ist, sondern in beiden Richtungen überschritten werden kann. Aus dem vom Willen und Bewusstsein ausgeleuchteten Funktionsgedächtnis fallen beständig Elemente ins Archiv zurück, die an Interesse verlieren; aus dem Speichergedächtnis können umgekehrt Bestände neu entdeckt und ins Funktionsgedächtnis heraufgeholt werden. Die komplexe und flexible Struktur des kulturellen Gedächtnisses beruht auf diesem Spannungsverhältnis von Funktions- und Speichergedächtnis, d. h. von Erinnertem und Vergessenem, Eigenem und Fremdem, Synchronem und Diachronem, Bewusstem und Unbewusstem, Manifestem und Latentem.

Kanon und Archiv

Zurück zu Nietzsches Schreckensvisionen. Sein Bild von einem Gedächtnis, das alle seine Tore öffnet, gilt allenfalls für einen Speicher, nicht aber für ein Gedächtnis, das von Auswahl und Ausschluss lebt. Seine Gegenvision zu diesem Katastrophenszenario war der gebildete Mensch, der sich nicht vom angespeicherten Wissen erdrücken lässt, sondern sein Wissen selbst zu begrenzen und in den Dienst des Lebens zu stellen vermag. Die Fähigkeit, die Wissensflut für

⁴ Vgl. Simmels Darstellung einer „Tragödie der Kultur“ (Simmel 1919, S. 223–253).

sich selbst eindämmen und einen lebensdienlichen Wissenshorizont aufbauen zu können, hielt Nietzsche für die wichtigste Errungenschaft der Bildung. Tatsächlich ist das 19. Jahrhundert nicht nur das Jahrhundert des Speichergedächtnisses in Gestalt der historischen Wissenschaften, sondern, worüber Nietzsche in seiner Schrift kein Wort verliert, auch das Jahrhundert des Funktionsgedächtnisses im Sinne der Engführungen eines nationalen Gedächtnisses. Die Entgrenzung des Wissens wurde bereits zeitgenössisch mit einer nationalen ‚Bildungsoffensive‘ beantwortet.⁵ Ältere, ehemals kirchliche oder monarchische Institutionen wie der Text-Kanon, das Museum und das Denkmal wurden damals neu besetzt als Medien eines nunmehr nationalen Gedächtnisses, das der amorphen Gesellschaft das Wir einer kollektiven Biographie anbot und der Fülle des abstrakten, unübersehbaren und bedeutungslosen Wissens ein anschauliches und persönlich anzueignendes Identitätswissen entgegensetzte.

In dem Maße, in dem das Speichergedächtnis anwuchs, entstanden also auch gesellschaftliche Institutionen eines kulturellen Funktionsgedächtnisses. Aus der Perspektive einer Modernisierungstheorie erscheinen diese als ‚Kompensationen auf Traditionsverlust‘.⁶ Das schränkt ihre Bedeutung jedoch in unzulässiger Weise ein und macht sie zu einem reinen Epiphänomen. Ich möchte hier statt von ‚Kompensation‘ lieber von ‚Ko-evolution‘ sprechen. Im 19. Jahrhundert entstand eine Spannung, ja eine Kern-Spaltung im kulturellen Gedächtnis, die für eine säkularisierte Gesellschaft typisch ist. Als Produkt dieser Spaltung traten Kunst und Geschichte in doppelter Gestalt auf: als wissenschaftliche Disziplin einerseits und als Gegenstand von Identitätsbildung und Orientierung andererseits. Kunst wurde einerseits verwissenschaftlicht in neuen Disziplinen wie Literatur- und Kunstwissenschaft, und sie wurde gleichzeitig ‚sakralisiert‘ in der Kanonisierung von Bildungsklassikern, die seit 1867, dem sog. Klassikerjahr, in verschiedenen Verlagen Konjunktur hatten. Entsprechendes gilt für die Geschichte: Sie wurde verwissenschaftlicht und gleichzeitig ‚sakralisiert‘ in nationalen historischen Mythen, Museen, Jahrestagen und Denkmälern.⁷ Durch Institutionen der Kanonisierung von Texten, historischen Gestalten, Daten und Ereignissen, von Werken der Kunst und Musik, wie sie durch Klassiker-Ausgaben, Spielpläne, Konzert-Aufführungen, Ausstellungen, Denkmäler

⁵ Nietzsche geht auf die Bildungsinstitutionen des Funktionsgedächtnisses in einer anderen *Unzeitgemässen Betrachtung* ein, *David Strauss: der Bekenner und der Schriftsteller*, wo er sie ebenso grundsätzlich kritisiert.

⁶ Das ist insbesondere die Position der Joachim Ritter-Schule, besonders von Hermann Lübke und Odo Marquard.

⁷ Dazu habe ich mich ausführlicher geäußert in: *Arbeit am nationalen Gedächtnis* (Assmann 1993).

und Jahrestage befestigt und variiert werden, hat man im 19. Jahrhundert auf die gigantische Zunahme der schieren Speicherkapazität von Wissen, wie sie durch die Universitäten und Akademien mit ihren Bibliotheken, Journalen und Archiven freigesetzt wurde, reagiert. Das Problem stellte sich damals also keinesfalls so, wie Nietzsche es präsentiert: als drohende Einseitigkeit eines Datenspeichers, der auf Kosten vitaler kultureller Bedürfnisse ins Unabsehbare expandiert.

Warum – so müssen wir also fragen – hat Nietzsche diese Dinge so einseitig dargestellt? Warum ist er auf die massiven Musealisierungs- Denkmals- und Kanonisierungs-Bewegungen seiner Epoche nicht eingegangen? Vermutlich weil er nichts von ihnen hielt. In der ersten unzeitgemässen Betrachtung schreibt er, dass die Kanonisierung der Klassiker zu ihrer Beseitigung geführt habe. Kanonisierung wird von ihm als eine Rezeptionsstrategie beschrieben, die die andauernde Energie der Kunst kurzerhand stillstellt.⁸ Und wie hat sich Nietzsche die heilsame Kraft des Vergessens vorgestellt? Eine einmal in Gang gesetzte Wissensexpansion kann schwerlich eingedämmt und schon gar nicht rückgängig gemacht werden. Solche Reduktion eines einmal expandierten Wissens kann nur den totalitären Zug einer verordneten Informationspolitik und Zensur oder annehmen. In einer modernen Gesellschaft kann Wissensbeschränkung nur durch Auswahl, keinesfalls durch Reduktion erreicht werden. Im Gegensatz zur Reduktion setzt die Auswahl den Fortbestand dessen, woraus ausgewählt wurde, voraus. In eben diesem Sinne widersprechen sich die beiden Dimensionen der Kultur, das Speichergedächtnis und das Funktionsgedächtnis nicht, sondern sind aufeinander angewiesen und ergänzen sich gegenseitig. Zu dieser Einsicht jedoch konnte sich Nietzsche, dessen ganzer rhetorischer Habitus auf Oppositionen und Zwangsalternativen eingestellt war, nicht durchringen. Er hat dem Problem jene katastrophisch bedrängende Form gegeben, die drei Jahrzehnte später Georg Simmel noch einmal aufgriff, als er von der ‚Tragödie der Kultur‘ sprach (Simmel 1919).

Das kulturelle Gedächtnis um 2000 – Digitalisierung und Materialität

Machen wir zum Schluss einen Sprung in die Gegenwart. Nietzsche hatte die Flut des historischen Wissens als katastrophischen Dammbbruch beschrieben;

8 „Um aber unsere Klassiker so falsch beurteilen und so beschimpfend ehren zu können, muß man sie gar nicht mehr kennen: und dies ist die allgemeine Tatsache.“ (KSA 1, S. 168).

im Internet-Zeitalter dagegen haben die Wassermetaphern einen positiven Klang angenommen; man navigiert beherzt auf hoher See oder surft genussvoll in seichteren Küstengewässern. Nietzsche schrieb in den Kategorien des Druckzeitalters; mit der neuen technischen Entwicklung der Digitalschrift haben sich diese Begriffe und Vorstellungen inzwischen grundlegend verändert. Die Speicherkapazität der Kultur ist auf der Basis dieser elektronischen Schrift noch einmal dramatisch ausgedehnt worden. Das Neue an dieser elementar technischen Schrift gegenüber der abstrakten aber noch sinnlich wahrnehmbaren Alphabetschrift ist, dass sie nicht nur Sprache, sondern auf immer weniger Speicherplatz auch Bilder und Töne zu schreiben vermag. Drei Veränderungen des Speichergedächtnisses, die diese Schrift mit ihrer dazugehörigen Hard- und Software hervorgebracht hat, sollen hier kurz skizziert werden.

1. *Die Übertragung von materiellen auf elektronische Träger:* Stromstöße und Schaltkreise sind von einer anderen Materialität als Pergament, Papier, Silbersalze, Zelluloid und Magnetbänder. Mit der ‚Entmaterialisierung‘ von festen zu flüssigen Datenträgern sind Konsequenzen für das Speichergedächtnis des digitalen Zeitalters verbunden. Informationen, die gelöscht sind, vergehen, ohne Spuren zu hinterlassen. Rückstände fallen keine mehr an, und deshalb können auch keine Schichten mehr durch Ablagerungen entstehen. Die üblichen Speichermetaphern, die sich auf paradigmatische Orte und Depots bezogen wie Magazin, Dachkammer oder Kiste greifen nicht mehr für die Digitalspeicher. Damit verlieren auch Begriffe wie Zwischenspeicher, Latenz, und vor allem Palimpsest ihre Bedeutung als Beschreibungskategorien für das kulturelle Gedächtnis. Das Internet ist ein riesiger Datenpool ohne Langzeitspeicher. Das Memorieren ist nicht die Sache des Internets. Deshalb liegen seine eigenen Anfänge bereits im Dunkel. Wer gar in hundert Jahren ein Internetmuseum ausstatten möchte, wird auf Schwierigkeiten stoßen, da seine frühen Stufen nirgendwo archiviert sind.
2. *Erweiterung der Speicherkapazität bei drastischer Reduktion der Langzeitstabilität:* Jedes Material hat je nach seiner Beschaffenheit andere Verfallsdaten; Stein überdauert Papyrus, weshalb in Ägypten die an die Nachwelt gerichteten Botschaften in Stein gemeißelt und die ephemeren Texte mit der Binse auf Papyrus geschrieben wurden. Ein benediktinischer Schreiber des 15. Jahrhunderts warnte vor dem Gedächtnisverfall des Buchzeitalters. Dabei spielte er die zweitausend Jahre lange Haltbarkeit des Pergaments gegen die nur 200 Jahre des bedruckten Papiers aus; vom säurehaltigen Holzschliffpapier, aus dem seit Mitte des 19. Jahrhunderts 80 % der Bücher hergestellt wurden, ahnte er noch nichts, von unseren Disketten ganz zu schweigen. Diese mögen zwar, wenn es hoch kommt, zwanzig Jahre halten, was aber angesichts der immer schnelleren Überholung der gesamten tech-

nischen Apparatur kaum noch von Bedeutung ist – nach 20 Jahren wird man keine Maschinen mehr besitzen, die die alten Datenträger noch lesen können. In der Geschichte der Informationsspeicherung steht die Bequemlichkeit der Aufzeichnung und Kapazitätssteigerung in einem inversen Verhältnis zur Stabilität der Datenträger.

3. *Schnelle Zirkulation und erweiterter Zugriff*: Neben der Erweiterung der Speicherkapazität steht die Beschleunigung der Übertragungszeit in Nano-Sekunden im Mittelpunkt der neuen Informationstechnologie. An die Stelle des Wartens, Suchens, Nachforschens, Vermutens, Nachdenkens tritt der Wunsch nach blitzschnellem und gezieltem Zugriff auf Information. Die Sehnsucht des Informationszeitalters richtet sich auf unbeschränkten Zugang und direkten Zugriff auf Daten. Die Beschleunigung des Datenflusses schließt immer schnellere Verfallszeiten nicht nur der Datenträger, sondern auch der Information mit ein. Allem für längere Zeit Gespeicherten und nicht Revidierten wohnt der Makel des Veralteten inne. Die angemessene Metapher für das Internet ist deshalb nicht die Bibliothek oder das Archiv, sondern die Börse mit ihren Stimmungsschwankungen und rapiden und unabsehbaren Wandel von Aktualitäten.

Mit der elektronischen Verflüssigung von Materialität und der Beschleunigung des Informationsstroms ist das Internet zu einem globalen Forum von Kommunikation und Datenaustausch angewachsen, das (auf der Voraussetzung eines bestimmten technischen Niveaus) höchst ökonomisch und unaufwendig jede mit jedem vernetzen kann. Die Einführung der Druckerpresse hat zu einer enormen Ausweitung von Kommunikation durch Steigerung der Zahl der Leser geführt; ihnen stand dabei eine sehr viel geringere Zahl von Autoren gegenüber. Im Internet, in dem die Zahl nicht nur der Empfänger, sondern auch der Sender sprunghaft angewachsen ist, gestaltet sich die Kommunikationssituation sehr viel symmetrischer als in der Druckkultur. Das massenhafte Verschicken von Botschaften bedarf keiner ‚Autorisierung‘; es ist an keine besonderen Qualifikationen und Rechte mehr gebunden. So eindrucksvoll Kommunikation durch das Internet ausgedehnt und beschleunigt worden ist, so wenig zuverlässig und beständig ist es in seiner Gesamtstruktur. Im Grunde ist das Internet ein Speichergedächtnis ohne Speicher. Als ein virtuelles Gefüges ist es zeitlos; wenn man es auf Zeit beziehen möchte, dann muss man sagen, dass es ganz auf die Gegenwart eingestellt ist; es legt zurück und hält vor, was hier und jetzt tatsächlich gebraucht und aktualisiert wird. Seine Zeitstruktur ist aufgelöst in unendlich viele zeitlose Momente; es ist die Zeit des Klicks, der eine virtuelle Information punktuell aktualisiert. Da alle hineinstellen können, was sie wollen, ist es zwangsläufig amorph und entzieht sich klaren Konturen und einem erkennbaren Profil. Damit spiegelt es die Verfasstheit einer Gesellschaft, die der Aufgabe immer weniger gewachsen ist, ein für sie relevantes

Wissen zu definieren. Die Kategorien ‚Funktion‘ und ‚Speicher‘ fallen in sich zusammen. Lässt der weltweite Präsentismus des Internets die Vorstellung von Kultur als Gedächtnis als obsolet erscheinen?

Schluss

Meine These ist, dass die neuen Medien die Vorstellung von Kultur als Gedächtnis keineswegs obsolet gemacht, sondern umgekehrt erst hervorgerufen haben. Flimmernder Bildschirm und digitaler Zahlenkode haben ein neues Gefühl für die Materialität der Datenträger, die elektronische Flüchtigkeit hat ein neues Gefühl für ihre Langzeitstabilität, und die Beschleunigung des Informationsflusses hat ein neues Gefühl für die Beständigkeit von Nachrichten erzeugt. Unter diesen Bedingungen kommt den Institutionen des Speichergedächtnisses – den Museen, Archiven und Bibliotheken eine ganz neue Bedeutung zu. Das Internet umfasst alles, was sich in Information transformieren lässt – dazu gehören Bilder, Texte und Töne – und darüber hinaus: nichts. Es enthält nichts, das sich dieser Transformation versagt: das sind die Objekte selbst mit ihrer widerständig sperrigen Materialität. Die Objekte – eine Pergamenthandschrift, eine Vase, eine Bronzestatue, ein Kleidungsstück, eine Akte – besitzen jedoch eine irreduzible Materialität, die ein unablöslicher Teil ihrer Identität ist. Die Möglichkeit, Materialität von Objekten abzulösen und sie auf Information zu reduzieren, hat mit der Alphabetschrift begonnen und ist mit der Digitalschrift unendlich gesteigert worden. Diese Virtuosität der Abstraktion hat den weltweit intermedialen Datenaustausch im Internet in Gang gesetzt; sie hat und aber auch die Augen geöffnet für die Eigenschaften, die in der abstrahierten Materialität enthalten sind. Eine solche Eigenschaft ist ihre Echtheit und Authentizität. Handgreifliche sinnliche Objekte bürgen für die Realität einer anderen Zeit und eines anderen Raums, in der Menschen mit ihnen hantierten. Roland Barthes hat sie ironisch „unseren säkularen Reliquien-Schrein“ genannt. Diese Reliquien haben „alle Spuren einer geheiligten Bedeutung abgestreift, außer der einen, daß sie unablösbar sind von etwas, das einst existiert hat und nicht mehr existiert, und sich nun als ein gegenwärtiges Zeichen einer toten Sache darstellt. Darum ist die Profanierung dieser Reliquien gleichbedeutend mit der Zerstörung von Realität“ (Barthes 1970, S. 154–155). Und wir können hinzufügen: auch gleichbedeutend mit der Zerstörung von historischem Gedächtnis.

Nietzsches Sorge am Ende des 19. Jahrhunderts galt dem Funktionsgedächtnis, unsere Sorge am Anfang des 21. Jahrhunderts gilt dem Speichergedächtnis. Das menschliche Gedächtnis rekonstruiert Vergangenheit, wie uns die Hirnforscher versichern, stets nach den Bedürfnissen der Gegenwart; es ist

darauf erpicht, das Widerständige ins Passende, das Diachrone ins Synchrone umzuformen. Für das kulturelle Gedächtnis gelten jedoch andere Maßstäbe. Hier gilt es, dem Druck auf Gegenwart etwas entgegenzusetzen. Im Gegensatz zum stets synchronisierenden Funktionsgedächtnis verbürgt das Speichergedächtnis prägnante physische Existenz und die Alterität von Vergangenheit. Wir leben heute nicht mehr nur im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks, das die Aura des Originals in Frage stellt, sondern auch im Zeitalter der universalen Informatisierbarkeit aller Daten, das Körperlichkeit und Materialität in Frage stellt. Was uns zu entschwinden droht, ist alles, was nicht in den ebenso rasanten wie homogenen Datenstrom eingespeist werden kann. Mit der Materialität von Artefakten verschwindet aber weit mehr als nur eine geheimnisvolle Aura; mit ihr verschwindet Realität, Geschichte und Gedächtnis. Mein Schlusssatz lautet deshalb: Das Speichergedächtnis im Jahre 2000 ist nicht mehr das, was es für Nietzsche vor etwas mehr als hundert Jahren war: Bedrohung und Widersacher des Gedächtnisses; im digitalen Zeitalter ist es vor allem Bürge und Voraussetzung des Gedächtnisses.

Literatur

- Assmann, Aleida (1993): *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Barthes, Roland (1970): „Historical Discourse“. In: Michael Lane (Hrsg.): *Structuralism. A Reader*. London: Jonathan Cape, S. 154–155.
- Jaeger, Werner (1960 [1937]): *Humanistische Reden und Vorträge*. Berlin: De Gruyter.
- Jünger, Friedrich Georg (1957): *Gedächtnis und Erinnerung*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Schorke, Carl E. (1998): *Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism*. Princeton: Princeton University Press.
- Simmel, Georg (1919): „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“. In: Georg Simmel: *Philosophische Kultur*. Leipzig: Alfred Kröner, S. 223–253.

Hubert Thüring

„Göttlich ist des Vergessens Kunst“. Nietzsches Poetik des Gedächtnisses

Abstract: Out of a rhetorical-stylistic analysis of a draft poem from the context of the *Dionysus-Dithyramb*s (1889) entitled *The Sun Sinks* and the corresponding stanza of the Dithyramb, this article first argues that the phrase “blue oblivion” [blaue Vergessenheit] is not simply a paradoxical metaphor for lyrical memory. Rather, the poetic performance pursues forgetting and remembering as two different modes of mnemonic poetics, which Nietzsche had been working on since his time in Basel. Since that time he had been exploring memory as an experimental field for writing and thinking about language and the body, in phases that are dense but also sustained, mainly in his notebooks. According to the classification of cultural studies, the different phases are considered, first and somewhat more in detail, from the time of *On Truth and Lies in an Extra-moral Sense* (1873), the lectures on rhetoric (1872/73), *On the Uses and Disadvantages of History for Life* (1874), in which Nietzsche really initiated a ‘memory-work’ [Gedächtnisarbeit]. The article then examines the aphorism “Forget” [Vergessen] from *Daybreak*, which formulates the mnemonic paradox of language-thinking [Sprachdenken], and shows how, from 1884 onwards, Nietzsche intensified his memory-work under the decisive turn to body-thinking, the Will to Power, and historicity. In the first three sections of the second treatise of *On the Genealogy of Morals*, the mnemonic findings are condensed into a memory-fable in which the Incarnation [Menschwerdung] is determined as a language and body-processed work of remembering and forgetting. The genealogical memory-fable proves to be a cognitive counterpart to the poetic-performative mnemonic of *The Sun Sinks*, to which this article returns once again.

1

In einem der letzten Arbeitshefte (W II 10) komponiert Nietzsche im Sommer 1888 Verse in kleineren, einzeiligen und mehrzeiligen bis stropfenmäßigen und größeren Gruppen. Sie umfassen zusammen etwas über sechzig Seiten, etwa vierzig am Anfang und etwa fünfundzwanzig am Ende des Hefts. Es sind Abschriften teils aus dem Zarathustra-Komplex bis 1885, teils von 1888 in einem schon zur Zarathustra-Zeit beschriebenen Heft, Umarbeitungen der früheren Entwürfe und Neuentwürfe sowie Ausarbeitungen von Liedern und Titelentwürfen

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-006>

für einen Zyklus, der „Lieder Zarathustras“ heißen soll. In diesem Arbeitsprozess entstehen bis Ende 1888 sechs solche „Lieder Zarathustras“ auf losen Blättern, die in einer Mappe archiviert sind (Mp XVIII 1a), und, in den ersten Januartagen 1889, die Reinschrift der neun *Dionysos-Dithyramben*. Wolfram Groddeck hat die umständliche Entstehung in seiner *Textgenetischen Edition der Vorstufen und Reinschriften der Dionysos-Dithyramben* (Nietzsche 1991, Bd. 1) untersucht und dargestellt.

Unter den Notizen der ersten vierzig Seiten findet sich eine vermutlich neu entworfene Versgruppe, die als achtzeiliges Gedicht gelesen werden kann, sie könnte aber, wie andere Versgruppen, als Teil oder ganze Strophe eines größeren Gebildes gedacht sein (Abb. 1).¹

Der Kommentar der Kritischen Studienausgabe vermerkt dazu nichts, Groddeck ordnet es dem sechsten Dithyrambus, *Die Sonne sinkt*, zu, dessen Genese er aus den Entwürfen in Heft W II 10 in sieben, teils mehrschichtigen Phasen, rekonstruiert. *Die Sonne sinkt* besteht aus drei Teilen, die als je eigene, aus je zwei oder drei Strophen bestehende Gedichte eines thematisch-narrativ zusammenhängenden Zyklus verstanden werden können. Die Strophe der Reinschrift, welcher der Achtzeiler aus dem Arbeitsheft semantisch am nächsten kommt, ist die zweite Strophe des dritten Teils oder Gedichts:

Rings nur Welle und Spiel.
 Was je schwer war,
 sank in blaue Vergessenheit,
 müßig steht nun mein Kahn.
 Sturm und Fahrt – wie verlernt er das!
 Wunsch und Hoffen ertrank,
 glatt liegt Seele und Meer.
 (DD Sonne, Nietzsche 1991,
 Bd. 1, S. 141 vgl. KSA 6, S. 396)

Die semantische Analogie des Grundmotivs des Vergessens ist ebenso offensichtlich wie die Differenz der rhetorischen Geste zwischen dem Achtzeiler und der

¹ Vgl. NL Sommer 1888, KSA 13, 20[46], S. 557: „Wirf dein Schweres in die Tiefe! / Mensch! Vergiß! Mensch vergiß! / Göttlich ist des Vergessens Kunst! / Willst du fliegen, / willst du in Höhen heimisch sein: / wirf dein Schwerstes in das Meer: / Hier ist das Meer, wirf dich ins Meer! / Göttlich ist des Vergessens Kunst!“ Vgl. auch DD, Edition Groddeck (Nietzsche 1991, Bd. 1), Fragment 60, S. 19 (Transkription), und Tafel 15 (Faksimile), Textgenese von *Die Sonne sinkt*, S. 77–84, S. 82 (Phase F). – Eine Ähnlichkeit in Motiv und Redemodus (Imperativ) findet sich in einer frühen Notiz: „Furchtbare Einsamkeit des letzten Philosophen! Ihn umstartet die Natur, Geier schweben über ihm. Und so ruft er in die Natur: Gib Vergessen! Vergessen! – Nein, er erträgt das Leiden als Titan – bis die Versöhnung ihm geboten wird in der höchsten tragischen Kunst.“ (NL Sommer 1872–Anfang 1873, KSA 7, 19[126], S. 459f.)

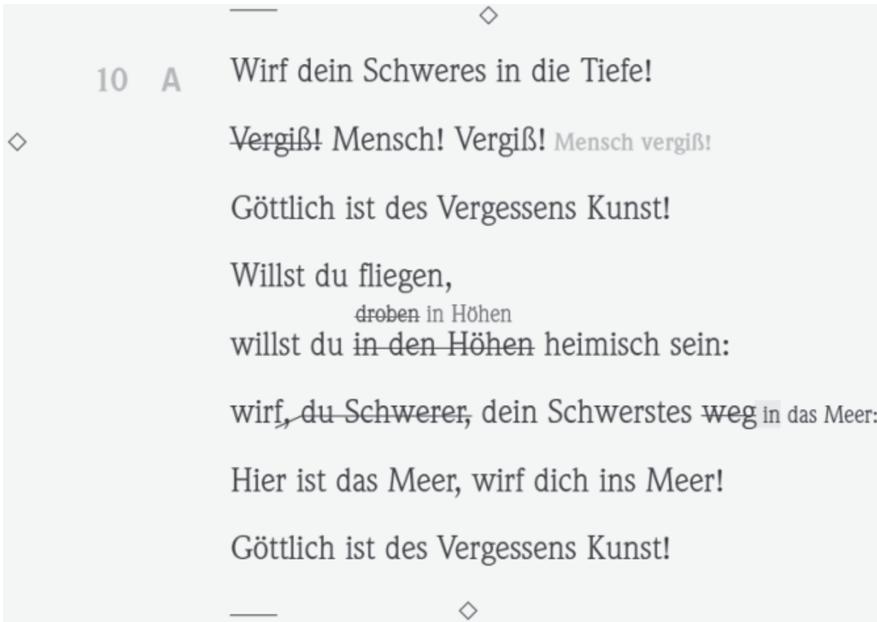
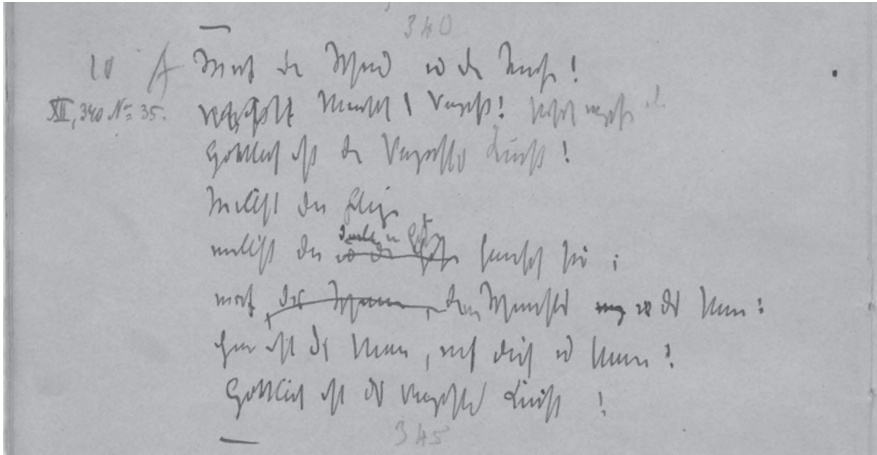


Abb. 1: Arbeitsheft W II 10, S. 14, Sommer 1888, KGW IX/11, S. 14.

Gedichtstrophe: Das Schwere, das ins Meer geworfen werden soll bzw. darin versunken ist, verbindet die beiden Versgruppen, der appellative Modus einerseits und der narrativ und deskriptive Modus andererseits unterscheiden sie jedoch deutlich. Die weiteren Analogien und Differenzen lassen sich mit dem rhetorisch-stilistischen Instrumentarium analysieren, indem man, wie Groddeck vorschlägt,

einen genetisch-transformativen Zusammenhang zwischen dem früher entstandenen, relativ isolierten Achtzeiler und der eingebundenen siebenzeiligen Gedichtstrophe annimmt. Eine entscheidende Differenz zwischen dem Achtzeiler und der Gedichtstrophe lässt aber schon die Performanz erkennen: Während im Achtzeiler mit der wiederholten thematischen Anrufung des Vergessens bzw. der Kunst des Vergessens das Performative nur schwach ausgeprägt ist, führt die Gedichtstrophe das, wovon sie spricht, zugleich subtil und vielfältig vor, wie im Folgenden deutlich werden soll.

Thematisch-motivisch betrachtet fällt in der Gedichtstrophe nicht nur das Streben nach oben, in die Höhe, weg, sondern das Streben überhaupt. Während der Achtzeiler die Vertikalbewegung im äußeren Raum explizit semantisiert und im Präsens verbleibt, transponiert die Strophe die abwechselnd im Präteritum und im Präsens erlebte innere Bewegung in die stilistische Artikulation selbst. Die vierfache Wiederholung des Wortstamms ‚Vergessen‘ (als *Geminationes* und *Polyptota* bzw. *Figurae etymologicae*) im Achtzeiler verdichtet die Gedichtstrophe im Begriff der ‚Vergessenheit‘, die das Epitheton ‚blau‘ metonymisch mit dem „Meer“ verbindet. Vom „Meer“ her gesehen, könnte man eine Übertragung der Eigenschaft des Meeres auf die „Vergessenheit“ ausmachen, was der stilistischen Umstellungsfigur der Hypallage entspricht. In der assonanten Verbindung mit der „Seele“ wird das „Meer“ in der Gedichtstrophe seinerseits als Metapher und Medium des Vergessens performativ hergeleitet bzw. hergestellt. Der „Kahn“, seit der Antike eine topische Metapher für das literarische Schreiben (vgl. Curtius 1984, S. 138–141), steht still, die Nautik („Sturm und Fahrt“) ist ‚verlernt‘, das Begehren („Wunsch und Hoffen“) ‚ertrunken‘, die auf die Seele übertragene ‚Glattheit‘ des Meeres metaphorisiert Seelenruhe.

Das deiktische „Hier ist das Meer“ des Achtzeilers kann selbstreferenziell gelesen werden, indem das Gedicht selbst zum Meer wird, in dem das Schwere abgeworfen und also vergessen wird. Aber diese Selbstreferenz wird performativ durch die Wiederholungen und die mögliche Assonanz von „Hier“ und „wirf“ nur wenig entwickelt. Eine solche auffällige Selbstreferenz fehlt in der Gedichtstrophe, sie wird dagegen über eine ausgefeilte Performanz vermittelt. Das lässt sich an den vier Zwillingenfiguren „Welle und Spiel“, „Sturm und Fahrt“, „Wunsch und Hoffen“ und „Seele und Meer“ zeigen, die nur in dieser Strophe vorkommen und dies gleich gehäuft. Die ersteren beiden und die vierte können als Hendiadyoin aufgeschlüsselt werden: *hen dia dyoin* heißt wörtlich, ‚eins durch zwei‘ und beschreibt den Sachverhalt, dass ein semantischer Komplex durch zwei semantisch ungleichwertige Glieder artikuliert wird (vgl. Groddeck 1995, S. 162f. und S. 167f.). Sie können im Normalgebrauch ein Kompositum bilden, das in der rhetorischen Stilistik den Tatbestand der Katachrese, des Bildbruchs, erfüllt, das heißt der metonymischen Verbindung von zwei einander fremden Bildbereichen, die mehr oder weniger

usualisiert worden ist. Am wenigsten gebräuchlich ist wohl das ‚Seelenmeer‘,² als Genitivmetapher ‚Meer der Seele‘ eher vorstellbar. ‚Wellenspiel‘, ‚Sturmfahrt‘ und ‚Seelenmeer‘ lösen sich also in ihre metonymischen Bestandteile auf, wodurch der usuelle Gebrauch zugleich markiert und die Semantik destabilisiert wird.

Bei der Zwillingsfigur „Wunsch und Hoffen“ handelt es sich indes um eine *Synonymia* (vgl. Groddeck 1995, S. 147 und S. 169), deren Glieder sich semantisch wesentlich überschneiden und einander tendenziell als Synonyme oder andere Tropen ersetzen könnten. Während die drei *Hendiadyoin* mittels metonymischer Auflösung eine Art semantischer Unterdeterminierung erzeugen, entsteht mit der metaphorischen Verdopplung eine Überdeterminierung. Beide Zwillingsfiguren, *Synonymia* und *Hendiadyoin* produzieren eine poetische Polyvalenz, die den usuellen Wortgebrauch und die feste Begrifflichkeit in verschiedene Richtungen auflöst. Sie holen, wie bereits angesprochen, die expliziten vertikalen Bewegungen des Hinunterwerfens und des Höhenflugs in die (lineare) poetische Bewegung des Textes hinein, in dem (antithetisch) die Semantik der Ruhe und des Stillstands dominiert.

Alle diese hier mittels der rhetorisch-stilistischen Analyse herausgestellten Transformationen performieren das – so meine These –, was der Achtzeiler als ‚Kunst des Vergessens‘ anruft. Die Gedichtstrophe setzt die nominellen Apostrophen in die poetische (immanente) Praktik des Textes um und löst sie auf in der ‚blauen Vergessenheit‘, die als nominelle Reminiszenz explizit an den transformativen Prozess des Vergessens erinnert. Natürlich würde auch ohne diesen expliziten Index das Vergessen nicht einfach vergessen gehen, denn es gibt mit dem ‚Sinken‘, ‚Ertrinken‘ weitere tropische Indices, die als solche des Vergessens gelesen werden können. Aber offenbar ist es für den Text wichtig, dass mit der ‚blauen Vergessenheit‘ ein expliziter Metaindex erhalten bleibt, der den poetischen Prozess im Zeichen des Vergessens erscheinen lässt. Die ‚blaue Vergessenheit‘ erscheint auf diese Weise ihrerseits als paradoxes Erinnerungszeichen, ohne welches das Vergessen tendenziell vergessen ginge, so dass man den poetischen Prozess dieser Strophe als eine Art *Mnemonik des Vergessens*, als oblivionale *Mnemonik* oder umgekehrt als *mnemonische Oblivionistik* bezeichnen könnte. Tatsächlich gelangt Nietzsche mit *Die Sonne sinkt* zu einer *mnemonischen Poetik*, in der Erinnern und Vergessen als verschiedene Modi des poetischen Prozesses ineinandergreifen.

² Vgl. *Deutsches Wörterbuch* 1984, Bd. 16, Sp. 24, wo sich ein einziger Beleg von Johann Gottfried Herder findet.

Im Folgenden möchte ich in sechs Schritten darlegen, was unter einer solchen *mnemonischen Poetik* zu verstehen ist, indem ich zeige, wie Nietzsche seit den frühen Basler Jahren, als er das Gedächtnis als Experimentierfeld des Schreibens und Denkens über Sprache und Leib eröffnete, in einer phasenweise intensiven, aber ebenso nachhaltigen Arbeit, vorwiegend in seinen Notizheften, zu dieser Poetik gelangt ist. Nach diesem textanalytischen Einstieg werde ich in einem zweiten Punkt ein paar Bemerkungen zu Nietzsches Bedeutung in der kulturwissenschaftlichen Forschung anbringen. In einem etwas längeren Schritt werde ich drittens die Zeit von *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), der Rhetorik-Vorlesung (1872/73) und *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874) betrachten, also die Zeit von 1872 bis 1874, aber vor allem die gleichzeitigen Notizen, in denen Nietzsche zugleich ausgedehnt und dicht eine eigentliche *Gedächtnisarbeit* initiiert. Viertens und nur in Ansätzen werde ich sodann den Aphorismus „Vergessen“ aus der *Mörgenröthe* (1881) untersuchen. In einem Zwischenschritt werde ich fünftens die Wiederaufnahme der Gedächtnisarbeit unter der entschiedenen Wendung zum Leibdenken, zum Machtwillen und zur Historizität im Nachlass ab 1884 beobachten und, sechstens, die *Gedächtnisfabel* aus *Zur Genealogie der Moral* kommentieren. Siebtens und zum Schluss, werde ich noch einmal zu *Die Sonne sinkt* und der Poetik des Gedächtnisses zurückkehren. Dabei werde ich auf ausführlichere An- oder Einbindungen der mnemonischen Poetik an die möglichen philosophischen Konzepte verzichten müssen.

2

Die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung hat Nietzsche schon in den 1990er Jahren anhand der einschlägigen Stellen aus *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* und *Zur Genealogie der Moral* in ihrem Setting platziert. Nietzsche erscheint darin vornehmlich als Propagandist des Vergessens in der Reihe der Gedächtniskritiker der Neuzeit, von Montaigne über Descartes, Locke, Rousseau, Kant bis zu Hegel. Diese kritisierten den Gebrauch der antiken Mnemonik als geistloses Auswendiglernen, als willkürliche Bilderwut oder als fixierende Speicherung, die je nachdem zur Aushöhlung, Verwirrung oder Blockierung der Einbildungskraft und des Verstandes führte[n] (vgl. Weinrich 1997, insbes. S. 160–168; Smith und Emrich 1996). Die antimnemonische Kampagne führte dann seit dem 18. Jahrhundert zu einem fast kompletten Verdrängen des Gedächtnisses als elementarer materieller und mentaler Fakultät und vor allem als Praxis, wie sie die Rhetorik mit der Mnemonik gelehrt hatte. Aber gerade dieses ‚Vergessen des Gedächtnisses‘ als Theorie und Praxis hat zu jener historistischen

Hypertrophie des Erinnerns geführt, die Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachtheil* kritisiert, teils mit denselben Argumenten, mit denen bereits jene antimnemische Kampagne bestritten worden war (vgl. Thüring 2001, S. 15–24). So scheinen die kulturwissenschaftlichen Pauschalisierungen von der *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung* gestützt zu werden, führt Nietzsche hier doch das Vergessen gegen den Historismus ins Feld, dessen Übersättigung die „plastische Kraft“ der Erneuerung hemme (KSA 1, S. 251). Die polemisch forcierte Gleichsetzung von Leben und Vergessen verbaut indes eine dennoch mögliche Differenzierung der Begriffe und des Zusammenspiels von Merken, Erinnern und Vergessen. Eine solche lässt sich allenfalls aus der nachfolgenden Unterscheidung der verschiedenen Historien, der antiquarischen, der monumentalischen und der kritischen, herausarbeiten. Allerdings rücken dort die expliziten mnemonischen Bezüge wieder in den Hintergrund.

Auch die nietzschespezifischen Forschungen haben sich an einem pauschalisierenden Begriff des Vergessens als (dialektische) Gegenkraft zum (historischen) Erinnern orientiert und jene Notizen, in denen Nietzsche, angeregt von Texten und Forschungen verschiedener Provenienz, differenziert mit den Gedächtnis-Verhältnissen argumentiert und experimentiert, außer Acht gelassen oder im Hinblick auf die *Zweite Unzeitgemässe Betrachtung* nivelliert.³ Dies gilt tendenziell auch für den zweiten Nietzsche'schen Topos der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung, nämlich die einschlägigen Passagen in *Zur Genealogie der Moral*, Kapitel 1 bis 3 der zweiten Abhandlung, die allerdings schon früh auch differenzierte, aber noch wenig in Nietzsches Werk und im zeitgenössischen Diskurs vernetzte Analysen erfahren haben.⁴

3

Dass es sich mit den mnemonischen Verhältnissen bereits in der *Zweiten Unzeitgemässen* komplizierter verhält, ließe sich aus der *Incipit-Fabel* der Begegnung des erinnernden Menschen mit dem vergessenden Tier erschließen:

Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass

³ Vgl. etwa Lemm 2007; Bouvot 2018; vgl. dagegen die differenzierte Analyse von Bourquin 2009.

⁴ Vgl. Deleuze 1985, S. 122–160; Crawford 1985. Beide nehmen als Maß für Nietzsches Gedächtniskonzeption Freuds Theorie des Unbewussten; im Gegensatz zu Crawford stellt Deleuze die Radikalität Nietzsches in Differenz zu Freud deutlich heraus.

ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte – da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg; so dass der Mensch sich darob verwunderte. (KSA 1, S. 248)

Die Pointe der Fabel besteht in einem Paradox: Indem dem Tier die Absicht zu antworten unterstellt wird, müsste es wenigstens für diesen Augenblick über das verfügen, was ihm gar nicht eignen darf, wenn es vergessen und also glücklich sein soll, nämlich *Sprache*, die das elementare Medium des menschlichen Gedächtnisses ist (und auch als solches inszeniert wird). Nur in der Sprache wird das Vergessen für das Tier selbst merk- und sagbar, so dass die Sprache paradoxerweise auch als mnemonische Grundbedingung des Vergessens erscheint.⁵ Aber anstatt wirklich zu sprechen, wie es das Tier wollte, sieht es den Menschen bloß an: Der stumme Blick artikuliert als ‚sprechendes‘ Zeichen des *Leibes* das Vergessen, so dass der Leib paradoxerweise auch als Bedingung des Erinnerns erscheint.

Gewiss gäbe es andere mnemospezifische Auslegungen der Fabel, aber ebenso gewiss führen auch diese in die Doppelimplikation von *Erinnern* und *Vergessen* und *Leib* und *Sprache*: *Sprache* und *Leib* sind als Medien von *Erinnern* und *Vergessen* aufeinander bezogen, wie *Erinnern* und *Vergessen* als Verfahren und Prozesse über *Sprache* und *Leib* aufeinander bezogen sind. Für Nietzsche scheinen diese Verhältnisse nur poetisch darstellbar zu sein, so dass die Wahl der Fabel nicht erstaunt.

5 Für einen selten in Betracht gezogenen Katalog der verschiedenen möglichen Formen des Vergessens bezüglich des Gegenstandes, der Tätigkeit, des Begriffs und des Bewusstseins/Unbewussten vgl. Bernhart 1987 in den Anmerkungen zu Augustinus' *Bekenntnissen* (397/98), S. 893f., Anm. 21 (Ergänzungen in eckigen Klammern im Original): „Man muß unterscheiden 1. den Vorgang des Vergessens, d. h. des Übergangs vom Wissen zum Nichtmehrwissen; 2. den konkreten Gegenstand, auf den sich das Vergessen bezieht; 3. das Vergessenhaben als Zustand, d. i. die Tatsache, daß wir vieles, was wir gewußt haben, nicht mehr wissen; 4. den Begriff, die geistige Vorstellung ‚Vergessen‘, welchen Begriff wir aus der Tatsache des Vergessenhabens abstrahieren und unserm Bewußtsein [*memoria*] als einen positiven Begriff, wenn auch negativen Inhalts [Begriff: nicht mehr wissen], einverleiben. Nicht gegenwärtig nun ist unserm Gedenken [*memoria*] 1. der Vorgang des Vergessens, der sich rein negativ als Erlöschen in der Erinnerung abspielt und darum keine Erinnerung hinterläßt, 2. das vergessene Konkretum. Wohl aber ist unserm Bewußtsein gegenwärtig 1. der Zustand des Vergessenhabens, wenigstens teilweise; denn viele Dinge haben wir freilich so völlig vergessen, daß wir uns nicht mehr entsinnen, sie einmal gewußt zu haben; 2. der Begriff ‚Vergessen‘, die Abstraktion aus der Erfahrung des Vergessenhabens.“ Diesem Katalog lassen sich noch zwei weitere ‚Vergessensformen‘ hinzufügen: nämlich 1. das Wissen vom psychophysischen Vorgang des Vergessens, wodurch ‚Vergessen‘ zu einem Gedächtnisvorgang wird, der zwar, rein quantitativ auf den Inhalt bezogen, negativ, aber dennoch ein mnemonischer Vorgang ist; 2. der Begriff eines ‚Vergessens‘, der als Grenzwert den Begriff des Vergessens und die möglichen Inhalte selbst betrifft, also ein absolutes Vergessens, das die Grenzen des Intelligiblen markiert.

Tatsächlich aber setzt sich Nietzsche in seinen Notizen von Sommer 1872 bis Anfang 1873, in seiner Rhetorik-Vorlesung vom Wintersemester 1872/73 und in *Ueber Wahrheit und Lüge* von 1873 experimentell und analytisch sehr intensiv mit den mnemonischen Verhältnissen auseinander. Es lässt sich bis zu einem gewissen Grad nachweisen bzw. ist nachgewiesen worden, mit welchen Schriften zu Sprache und Rhetorik und der Physiologie dies geschieht (vgl. Meijers und Stingelin 1988; Thüring 2001, S. 238–240, S. 311–332, S. 344–353, hier die Konkordanz zur Rhetorik-Vorlesung). Ich greife hier vier Stellen aus dem entsprechenden Notizheft (P I 20b) heraus, die ungefähr das Spektrum des Experimentierens und des thematischen Zusammenhangs abdecken, und binde sie kommentierend in die Argumentation ein:

Das Ähnliche erinnert an das Ähnliche und vergleicht sich damit: das ist das Erkennen, das schnelle Subsumieren des Gleichartigen. Nur das Ähnliche percipiert das Ähnliche: ein physiologischer Prozeß. Dasselbe, was Gedächtniß ist, ist auch Perception des Neuen.

(NL Sommer 1872–Anfang 1873, KSA 7, 19[179], S. 475)

Nietzsche überträgt die psychischen und sprachlichen Vorgänge der Assoziation, welche die Rhetorik mit den Tropen operationalisiert hat, ins Register des Physischen, schreibt beides zusammen ins Gedächtnis ein und schließt auch die Wahrnehmung daran an. Schon hier taucht die mnemonische Kraft nicht nur als bewahrende, sondern ebenso als ‚schaffende‘, kreative Kraft auf. Beiläufig mischt sich bei der Bestimmung dieser „Kunstkraft“ auch der Begriff des ‚Vergessens‘ ein:

[. . .] wir reden die Sprache des Symbols, des Bildes: sodann thun wir etwas hinzu, mit künstlerischer Kraft, indem wir die Hauptzüge verstärken, die Nebenzüge vergessen.

(NL Sommer 1872–Anfang 1873, KSA 7, 19[67], S. 441)

In den publizierten oder ausgearbeiteten Schriften taucht das Vergessen in dieser Zeit meistens in der Terminologie des Unbewussten auf, prominent in *Ueber Wahrheit und Lüge*: Nur weil der Mensch erstens vergisst, dass es sich bei den Sprachzeichen um Mehrfachübertragungen von Reiz, Bild und Laut und also um Metaphern handelt, und nur weil er zweitens vergisst, dass er diese Metaphern nach Konventionen gebraucht, glaubt er, Sprache könne Wahrheiten im Sinne von bleibenden Werten vermitteln: „eben *durch diese Unbewusstheit*, eben durch dies Vergessen [kommt der Mensch] zum Gefühl der Wahrheit“, so schreibt Nietzsche mit der Emphase der Unterstreichung (KSA 1, S. 881).

Dieses Vergessen als Unbewusstheit in Bezug auf das Zustandekommen der Sprachzeichen und der Konventionalisierung des Gebrauchs ist nicht dasselbe wie jenes Vergessen, das mit „künstlerischer Kraft“ etwas zum Wahrgenommenen oder Erinnerung hinzufügt oder wegnimmt. Vielmehr scheint damit gerade das

Versiegen dieser kreativen oder, mit *Vom Nutzen und Nachtheil* gesprochen, „plastischen Kraft“ gemeint zu sein. Vom Gedächtnis als Merkkraft aus gesehen, muss man dabei vielmehr mit *Ueber Wahrheit und Lüge* vom „Hart- und Starr-Werden“ von Eindrücken sprechen, die eigentlich formbar bleiben sollten (KSA 1, S. 884).

Wie man sieht, nehmen Gedächtnis und Vergessen je nach Verhältnis verschiedene Semantiken und Funktionsweisen an, je nachdem ob das Vergessen als absolute Gegenkraft des Erinnerns gedacht wird, sozusagen als Tilgung oder Löschung, oder als Modalität des Gedächtnisses, als Funktionsweise der mnemonischen Kräfte; und umgekehrt, ob Gedächtnis, das heißt Merken und Erinnern, als konservierendes Bewahren oder als kreatives Umformen gedacht werden können, was im Extremfall eben auch ‚Vergessen‘ heißen kann. Dass es jedoch in der lebenden Psychophysis kein absolutes Vergessen gibt, erwägt Nietzsche explizit:

Vielleicht kann der Mensch nichts *vergessen*. Die Operation des Sehens und des Erkennens ist viel zu complicirt, als daß es möglich wäre, sie völlig wieder zu verwischen, d. h. alle Formen, die einmal vom Gehirn und Nervensystem erzeugt sind, wiederholt es von jetzt ab so oft. Eine gleiche Nerventhätigkeit erzeugt das gleiche Bild wieder.

(NL Sommer 1872–Anfang 1873, KSA 7, 19[82], S. 447)

Das Problem besteht darin, sich von diesen physischen Prozessen eine Vorstellung zu machen. Zwar liegt es nahe, diese analog zu den psychischen Prozessen des Unbewussten, den Assoziationen, zu denken, was Nietzsche auch tut. Doch ist ihm die ganze Begrifflichkeit des Unbewussten suspekt, weil sie besetzt ist durch den populären Historismus von Eduard von Hartmann mit seiner *Philosophie des Unbewußten* (1869), gegen die Nietzsche in dieser Zeit meint anschreiben zu müssen. Deswegen verkündet er die Analogisierung der Prozesse des Unbewussten mit den tropischen und figuralen Umformungen der rhetorischen Stilistik als eigentliches Heureka:

Tropen sind's, nicht unbewußte Schlüsse, auf denen unsre Sinneswahrnehmungen beruhen. Ähnliches mit Ähnlichem identificiren – irgend welche Ähnlichkeit an einem und einem andern Ding ausfindig machen ist der Urprozeß. Das *Gedächtniß* lebt von dieser Thätigkeit und übt sich fortwährend. Die *Verwechslung* ist das Urphänomen.

(NL Sommer 1872–Anfang 1873, KSA 7, 19[217], S. 487)⁶

⁶ Vgl. NL Sommer 1872–Anfang 1873, KSA 7, 19[147], S. 465 f.: „Die sogenannten *unbewußten Schlüsse* sind zurückzuführen auf das *alles aufbewahrende Gedächtniß*, das Erfahrungen paralleler Art darbietet und somit die Folgen einer Handlung schon *kennt*. Es ist nicht Anticipation der Wirkung, sondern das Gefühl: gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, hervorgebracht durch ein Gedächtnißbild.“ Zu den Quellen der ‚unbewußten Schlüsse‘ vgl. Reuter 2004.

Da Nietzsche das Ähnlichsehen und Subsumieren unter das Gleiche bereits als physiologische Prozesse erwogen hat, können umgekehrt die physiologischen Prozesse von den rhetorischen Transformationen her gedacht werden. Damit hätte Nietzsche 1873 schon sämtliche Implikationen zusammen, die es erlauben, das Gedächtnis als virtuellen Ort und als Medium der Kommunikation von Leib und (rhetorischer) Sprache zu umreißen. Im Gedächtnis kann das psychophysische Geschehen als ein vielfältiger Prozess des Erinnerns und des Vergessens gedacht werden, als ein Prozess mit mnemonischen Modalitäten der Verarbeitung von alten und neuen psychophysischen Impulsen und Impressionen.

4

Bis 1884 finden sich in Nietzsches Notiz- und Arbeitsheften vergleichsweise wenig Aufzeichnungen der untergründigen Gedächtnisarbeits, die jedoch seine Kritik des Bewusstseins in den Aphorismen-Büchern nachhaltig speist. Schlaglichtartig tauchen aber wenige Aphorismen auf, die das Gedächtnis explizit traktieren, so im Aphorismus 126 der *Morgenröthe*, der mit „Vergessen“ überschrieben ist. Dieser macht zunächst einmal deutlich, dass das Vergessen, wenn man es als mnemonische Kraft versteht und sozusagen zur Bedingung des lebendigen Gedächtnisses erhebt (ein „paradoxes Resultat“, das Théodule Ribot 1881 zur gleichen Zeit in seinem Buch über *Das Gedächtnis und seine Störungen* formuliert; Ribot 1882, S. 36; vgl. Thüning 2001, S. 311–315), seine Rätselhaftigkeit für das Denken nicht verliert. Er versucht es zu bearbeiten, indem er neben der Sprache und dem Leib zwei neue Parameter einführt, das Wissen und die Macht:

Vergessen. – Dass es ein Vergessen giebt, ist noch nicht bewiesen; was wir wissen, ist allein, dass die Wiedererinnerung nicht in unserer Macht steht. Vorläufig haben wir in diese Lücke unserer Macht jenes Wort ‚Vergessen‘ gesetzt: gleich als ob es ein Vermögen mehr im Register sei. Aber was steht zuletzt in unserer Macht! – Wenn jenes Wort in einer Lücke unserer Macht steht, sollten nicht die anderen Worte in einer Lücke unseres Wissens um unsere Macht stehen?
(M 126; KSA 3, S. 117)

Das mutmaßliche Vermögen, anstelle dessen „wir“ das Wort ‚Vergessen‘ setzen, soll offenbar von anderswo als vom Sprachvermögen herrühren. Das Register der Macht, in dem es als hypothetisches Vermögen figuriert, ist ein anderes, vorläufig noch weniger zugängliches Register als dasjenige des ‚Wissens um unsere Macht‘, in dem auch das Wort ‚Vergessen‘ neben den anderen Worten steht. Dieses Unterregister der Worte, so darf man raten, ist wohl die *Sprache*. Die Sprache selbst ist jedoch nicht selbst das Wissen um unsere Macht, sondern bloß die metaphorische oder allgemeiner rhetorische Ersetzung oder Umsetzung des

Wissens. Und so steht auch das Vermögen, das die Worte anstelle des Wissens um unsere Macht in das Register der Sprache liefert, nämlich die Wiedererinnerung oder das Gedächtnis, eben nicht in unserer bewussten Macht (es handelt sich um drei Stufen: Macht – Wissen – Wort).⁷ Und doch scheint die Sprache den einzigen Zugang zum Wissen um die Macht und zur Macht selbst nur und gerade dadurch zu öffnen, dass wir das Nichtwissen durch Worte ersetzen.

Über die metonymische Verkettung von Wort und Wissen lässt sich die Sprache als metaphorischer Ersatz für das Nichtwissen um das Gedächtnis- und Erinnerungsvermögen erschließen. Folglich lässt sich auch das erraten, was der Aphorismus als Ort und Medium sowohl des Gedächtnisvermögens wie des mutmaßlichen Vergessensvermögens verrätstelt: Es ist nicht ein platonisches Ideenreich, aus dem die *anamnesis* die *aletheia*, die ‚Wahrheit‘ als das ‚Unvergessene‘, erschließen soll, sondern eben ein *Vermögen des Leibes*. Es ist das Vermögen, das Nietzsche seit Anfang der 1870er Jahre mit seiner Gedächtnisarbeitsarbeit der Notizhefte von den Grenzen des Sprachdenkens her erforscht.

5

Die entschiedene Wendung zum Leibdenken, die Nietzsche 1884–1885 für seine ganze Philosophie vollzieht, geschieht denn auch über das Gedächtnis:

Über das Gedächtniß muß man umlernen: es ist die Menge aller Erlebnisse alles organischen Lebens, lebendig, sich ordnend, gegenseitig formend, ringend mit einander, vereinfachend, zusammendrängend und in viele Einheiten verwandelnd. Es muß einen inneren *Prozeß* geben, der sich verhält wie die *Begriffsbildung* aus vielen Einzelfällen: das Herausheben und immer neu Unterstreichen des Grundschemas und Weglassen der Neben-Züge.

(NL Sommer–Herbst 1884, KSA 11, 26[94], S. 175)

In den Prozessen des organischen Lebens lassen sich die tropisch-figuralen Transformationen wiedererkennen, die, wie oben schon mit der Begriffsbildung

⁷ Es ist vergleichbar mit dem dreistufigen Modell in *Über Wahrheit und Lüge* (KSA 1, S. 879): „Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.“ WL ist auch im Übrigen deutlich von der Gedächtnisarbeitsarbeit geprägt und für den mnemonischen Komplex aufschlussreich, seine explizite Ausrichtung ist allerdings eine antiplatonisch-sprachkritische.

im graphischen Modus analogisiert werden. Die Parameter des Wissens und der Macht, die Nietzsche über das Vergessen ins Gedächtnis eingezogen hat, werden nun direkt ins Gedächtnis eingetragen und mit dem (Macht-)Willen verknüpft:

Das Muster einer vollständigen *Fiction* ist die Logik. Hier wird ein Denken *erdichtet*, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird; alle Affekte, alles Fühlen und Wollen wird hinweg gedacht. Es kommt dergleichen in der Wirklichkeit nicht vor: diese ist unsäglich anders complicirt. Dadurch daß wir jene *Fiction* als *Schema* anlegen, also das thatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam durch einen Simplifications-Apparat *filtriren*: bringen wir es zu einer *Zeichenschrift* und *Mittheilbarkeit* und *Merkbarkeit* der logischen Vorgänge. Also: das geistige Geschehen zu betrachten, *wie als ob es dem Schema jener regulativen Fiction entspräche*: dies ist der *Grundwille*. Wo es ‚Gedächtniß‘ giebt, hat dieser Grundwille gewaltet. (NL April–Juni 1885, KSA 11, 34[249], S. 505)

Gleichzeitig trägt sich die phylogenetische Dimension des Leibes als historischer Parameter ins Gedächtnis ein und analogisiert den historisch-phylogenetischen Prozess mit dem Begriffsdenken, das seinerseits im Gedächtnis bereits mit den tropisch-figuralen Umformungen der (rhetorischen) Sprache und den organischen Prozessen analogisiert ist:

Unser ‚Gedächtniß‘, was es immer sei, mag uns als Gleichniß dienen, etwas Wichtigeres damit zu bezeichnen: in der Entwicklung jedes organischen Wesens zeigt sich ein Wunderding von Gedächtniß für seine gesammte Vorgeschichte, soweit organische Wesen eine Vorgeschichte haben [. . .]. [. . .] da nicht Alles nachgebildet wird, sondern nur Grundformen, so müßte in jenem Gedächtniß ein subsumirendes Denken, Simplificiren, Reduziren beständig stattfinden: genug, etwas Analoges dem, was wir von unserem Bewußtsein aus als ‚Logik‘ bezeichnen. – Und wie weit mag diese Nachbildung des früher Erlebten gehen? Gewiß auch bis zur Nachbildung von Gefühls- und Gedankengängen.

(NL August–September 1885, KSA 11, 40[34], S. 645f.)

Vergessen und Erinnern, Sprache und Leib, Wissen und Macht und schließlich Geschichte – das sind die Parameter, die Nietzsche nach und nach in seiner untergründigen Notier- und Reflexionsarbeit ins Gedächtnis einträgt und damit das Gedächtnis zu einem Gleichnis ohnegleichen für sein experimentelles Denken und Schreiben erhebt.

6

Auf dieser Basis wird es ihm möglich, in den ersten drei Abschnitten der zweiten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* eine unvordenkliche Matrix der

Menschwerdung am Leitfaden des Gedächtnisses zu entwerfen. Wiederum ist der Modus ein narrativer, quasi-fiktiver, so dass man von einer eigentlichen *Gedächtnisfabel* sprechen kann, die hier kurz nachzuerzählen ist: Ausgangspunkt ist das Rätsel der anthropologischen Gründung: „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?“ (KSA 5, S. 291). Paradox ist die Aufgabe vor allem, weil schon die leibhafte „*Vergesslichkeit*“ des Menschentiers keine „blosse vis inertiae“, also keine passive, sondern eine „aktive“ Kraft ist. Als Gegenkraft züchtet sich der Mensch nun ein Gedächtnis an, das seinerseits nicht einfach ein „passives Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks“ ist, sondern ebenfalls ein aktives „*Gedächtnis des Willens*“. Dabei bleibt die „*Vergesslichkeit*“ als Möglichkeit des sich Abschottens und Verdauens, der „*Einverleibung*“ und „*Einverseelung*“, erhalten. Mittels des Gedächtnisses des Willens macht sich der Mensch erst „*berechenbar, regelmäßig*“ und verschafft sich das „*Vorrecht*“, versprechen zu dürfen (GM II 1; KSA 5, S. 291f.). Die „lange Geschichte“ zur „*Verantwortlichkeit*“ vollzieht der Mensch als „*vorhistorische Arbeit*“ an sich selbst (als Bedingung von Geschichte, weshalb das Versprechendürfen ein ‚Vor-Recht‘ ist) mittels „*Mnemotechnik*“. Deren probatete Methode ist das Zufügen von Schmerz nach dem „*Hauptsatz aus der allerältesten [. . .] Psychologie auf Erden*“, dass „*nur was nicht aufhört, weh zu thun, [. . .] im Gedächtnis [bleibt]*“. Am „*Ende des ungeheuren Prozesses*“ steht das „*souveraine Individuum*“, das zur „*Vernunft*“ gekommen ist und „*versprechen darf*“ (GM II 2–3; KSA 5, S. 293–297).

Der mnemonische Grundprozess der ‚Anthropologisierung‘ ist nie abgeschlossen, sondern findet zu jeder Zeit als Vorgeschichte, das heißt als unbewusste Vorbedingung statt. Nietzsche erzählt diese Geschichte mit dem Ziel, die Entstehung von „*Schuld*“, „*schlechte[m] Gewissen*“ und Verwandte[m]“ zu erforschen. Mit dem nächsten Produkt der mnemonischen Zucht, dem „*Gewissen*“, erreicht das Menschentier dann auch den Kipppunkt, an dem es seine Souveränität verlieren kann, indem es das Vergessen verlernt und dem Erinnerten verhaftet bleibt. Dort hängt sich dann die Geschichte des Juden- und Christentums ein, um aus dem Gewissen ein ‚schlechtes Gewissen‘ zu machen (GM II 16–24; KSA 5, S. 321–336).

7

Erst mit der genealogischen Gedächtnisfabel tritt Nietzsche mit der über fünfzehn Jahre in den Notizheften betriebenen Gedächtnisarbit prominent an die

Öffentlichkeit. Aber auch mit der Aktivierung des Gedächtnisses als Gedächtnismachen im Zeichen des Willens zur Macht und mit der Historisierung ist das Rätsel des Vergessens bzw. des Ineinanders von Merken, Erinnern und Vergessen in der Kommunikation von Leib und Sprache nicht eigentlich gelöst. Die Gedächtnisfabel retabliert zwar die antike Mnemonik als subjektivierende Praktik von Merken, Erinnern und Vergessen – ‚subjektivierend‘ meint hier das Herstellen von Subjektivität als Fremd- und Selbstverhältnis – als psychophysische (Selbst-)Technologie, doch die in der Gedächtnisarbeit aus der Rhetorik und aus der Physiologie gezogenen mnemonischen Transformationsvorgänge (verorten, ordnen, umformen, verschieben, verbinden, verdichten usw.) kommen weder explikativ noch performativ zum Zug. Dies ist nur in der poetischen Performanz möglich, wie ich eingangs anhand der Strophe des Dionysos-Dithyrambus *Die Sonne sinkt* exemplarisch zu zeigen versucht habe. Sie stellt als subjektiv-praktische Mnemonik gleichsam das Pendant zur genealogischen Gedächtnisfabel dar. Das Schwere, die belastenden Erinnerungen, das Begehren, das Wissen und Können, ja die geforderte Kunst des Vergessens selbst finden sich aufgelöst im mnemonischen Prozess der rhetorisch-stilistischen Transformationen, die das lyrische Subjekt als ‚blaue Vergessenheit‘ erlebt (dabei ist es nicht notwendig, dass der ‚Text‘ thematisch-explizit mnemonisch markiert ist).

Mit der genealogischen Erkenntnis der mnemonischen Menschwerdung, die das Resultat der Wiederentdeckung des in der Neuzeit zunehmend verdrängten Gedächtnisses als Theorie und Praktik darstellt, und der poetisch-performativen Praxis, in der Merken, Erinnern und Vergessen zu Modalitäten des mnemonischen Prozesses werden, holt Nietzsche das Gedächtnis aus seiner historischen Verdrängung – gut zehn Jahre vor Sigmund Freud, der es aber gleich wieder mit der Theorie des Unbewussten und der Praxis der Psychoanalyse überschreibt (vgl. Thüring 2001, S. 185–201). Nietzsche hält für ein paar Augenblicke jenes mnemonische Arkanum offen, welches die Griechen in die Gründungsakte der Kultur einschrieben: In Hesiods *Theogonie* werden die Musen schon in der Einleitung, sozusagen als Vorbedingung, von Zeus und Mnemosyne, der Göttin des Gedächtnisses, gezeugt und von Mnemosyne geboren. Das geht so:

τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγεῖσα
Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα,
λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων.

Diese [die Musen, Akkusativobjekt] gebar, in Pierien mit Zeus, dem Kroniden, vereinigt, Mnemosyne [Subjekt], im freien Gebirg des Eleuther zuhause, spendend Vergessen der Übel und Atempause von Sorgen.

(Hesiod 1991, V. 54 f., S. 10 f.)

Mnemosyne, das personifizierte Gedächtnis, spendet also, indem sie die neun Musen gebiert, zugleich Vergessen. ‚Lesmosyne‘, das im Vers an derselben markanten Stelle wie die Mnemosyne steht, soll die gleiche Wurzel haben, die ‚Lethe‘ und nichts als ‚Vergessen‘ bedeutet. Seitdem spendet dem, der zu dichten weiß, poetisches Erinnern zugleich Vergessen, wie dem Nietzsche’schen Kahn eine Atempause auf dem offenen und glatten Meer.

Literatur

- Bernhart, Joseph (1987): „Anmerkungen“. In: Augustinus: *Bekenntnisse* (397/98), lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück. Frankfurt a. M.: Insel, S. 847–924.
- Bourquin, Christophe (2009): „Die Rhetorik der antiken Mnemotechnik als Leitfaden von Nietzsches zweiter Unzeitgemässer Betrachtung“. In: *Nietzsche-Studien* 38, S. 93–110.
- Bouvot, Kathrin (2018): „Das Ringen zwischen Erinnern und Vergessen. Über die Suche nach einer Umgangsweise mit der Geschichte, die eine Dienerin des Lebens sein kann“. In: *Nietzscherforschung* 25, S. 343–367.
- Crawford, Claudia (1985): „Nietzsche’s Mnemotechnics, the Theory of Ressentiment, and Freud’s Topographies of the Psychical Apparatus“. In: *Nietzsche-Studien* 14, S. 281–297.
- Curtius, Ernst Robert (¹⁰1984): *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern/München: Francke.
- Deleuze, Gilles (1985): *Nietzsche und die Philosophie* (1962), aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Deutsches Wörterbuch* (1984), hrsg. von Jacob und Wilhelm Grimm u. a., 33 Bände, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Groddeck, Wolfram (1995): *Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens*. Basel/Frankfurt a. M.: Stroemfeld.
- Hesiod (1991): *Theogonie*, in: Ders.: *Theogonie, Werke und Tage*, griechisch und deutsch, herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding, mit einer Einführung und einem Register von Ernst Günther Schmidt. München/Zürich: Artemis & Winkler.
- Lemm, Vanessa (2007): „Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche’s Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“. In: *Nietzsche Studien* 36, S. 169–200.
- Meijers, Anthonie und Stingelin, Martin (1988): „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne““. In: *Nietzsche-Studien* 17, S. 350–368.
- Nietzsche, Friedrich (1991): „*Dionysos-Dithyramben*“. Bd. 1: *Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften*, eingeleitet und herausgegeben von Wolfram Groddeck. Berlin/New York: De Gruyter.
- Reuter, Sören (2004): „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz’ Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*“. In: *Nietzsche Studien* 33, S. 351–372.

- Ribot, Théodule (1882): *Das Gedächtnis und seine Störungen* (1881), autorisierte deutsche Ausgabe. Hamburg/Leipzig: Leopold Voss.
- Smith, Gary und Emrich, Hinderk M. (Hrsg.) (1996): *Vom Nutzen des Vergessens*. Berlin: Akademie.
- Thüring, Hubert (2001): *Geschichte des Gedächtnisses. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert*. München: Fink.
- Weinrich, Harald (1997): *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. München: Beck.

Richard J. Elliott

What is ‘Active’ Forgetting in Nietzsche’s *Genealogy II*, 1?

Abstract: Forgetting is a process Nietzsche discusses in a number of significant passages in *On the Genealogy of Morality*. The modest aim of this paper is to explain what Nietzsche means by forgetting as being ‘active’. I will primarily discuss his description of forgetting at GM II 1, arguing that Nietzsche wishes to promote a reconception of the role of a particular kind of forgetting in the individual’s psychological life, which is significant for his broader philosophical claims about individual values, interpretation, and memory. I will argue that Nietzsche identifies the active force of forgetting, characterized as a “doorkeeper to consciousness”, as an unconscious or preconscious faculty within human psychology, one that has a structural relation to both conscious and unconscious parts of the mental economy. I will argue that this faculty is active in the sense that it prevents the content of particular experiences from becoming conscious, thereby eventually enabling the rendering of such content psychologically inefficacious. The role of forgetting is an under-treated topic in Anglophone Nietzsche scholarship. Despite this, Nietzsche’s description of this phenomenon as a primitive and integral endowment of human psychology is featured in the prominent position of the very first aphorism of the Second Essay of the *Genealogy*. In this regard I wish to address the status of this passage as deserving of more attention than it has hitherto been largely given. My reading opposes the notion that active forgetting exclusively amounts to a relic from an antiquated or solely animalistic psychological disposition.

Forgetting is a process Nietzsche discusses in a number of significant passages in *On the Genealogy of Morality*. The modest aim of this short paper is to explain what Nietzsche means by forgetting as being ‘active’. I will primarily discuss his description of forgetting at GM II 1, arguing that Nietzsche wishes to promote a reconception of the role of a particular kind of forgetting in the individual’s psychological life, which is significant for his broader philosophical claims about individual values, interpretation, and memory. However, his remarks are often

Acknowledgment: Earlier drafts of this paper have benefited from presentations at the Nietzsche Gesellschaft 2018 Annual Conference, Naumburg-Saale, and the Birkbeck Philosophy Research Seminar, Autumn Term 2018, London. My thanks in particular go to Guy Elgat, Ken Gemes, Tom Hanauer, Andrew Huddleston, Susan James and Anthony Jensen for their helpful comments and suggestions.

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-007>

prima facie puzzling, particularly in light of the metaphorical language Nietzsche relies upon to explain this capacity. I will attempt to offer a more concrete account of what Nietzsche means by forgetting. I will argue that Nietzsche identifies the active force of forgetting, characterized as a “doorkeeper to consciousness”, as an unconscious or preconscious faculty within human psychology, one that has a structural relation to both conscious and unconscious parts of the mental economy. I will argue that this faculty is active in the sense that it prevents the content of particular experiences from becoming conscious, thereby rendering the contents of particular phenomena psychologically inefficacious.¹

The role of forgetting is an under-treated topic in Anglophone Nietzsche scholarship, even within book-length treatments of the *Genealogy*. The orthodox way of formulating a paper with the intention of solving a particular interpretive puzzle on this topic would be lacking in this regard, since it is only the rare instances of secondary literature that give even selective treatments of the phenomenon of forgetting. The ones that provide more significant treatments largely seem to miss the crux of what Nietzsche describes in the phenomenon of forgetting.² Despite this, Nietzsche’s description of this phenomenon as a primitive

1 Inversely, this faculty also renders the contents of particular phenomena efficacious, or at least to allow such phenomena to become conscious.

2 Many treatments of GM offer impressive and sophisticated commentaries on many aspects of the Second Essay, but near-totally overlook something I argue Nietzsche takes to be an important and default faculty of a healthy, well-functioning human psychology: namely, the faculty for active forgetfulness. To list a few of the most prominent examples in the Anglophone scholarship: Leiter (2002, p. 228) barely discusses forgetting apart from utilizing a selective quote of Nietzsche’s from GM II 1, without further clarification. In perhaps the best book-length treatment of the *Genealogy*, Janaway (2007, esp. pp. 124–142) as far as I can see doesn’t even mention this passage. As Janaway himself points out (2007, pp. 124–142), the otherwise excellent introduction by Maudemarie Clark to the Clark and Swensen edition of the *Genealogy* (Nietzsche, 1998) dedicates just a single paragraph to the *entirety of the Second Essay*, compared to the substantive treatments of the First and Third Essays she provides. David Owen (2007, pp. 91–111) similarly wholly omits mentioning the passage on forgetting in his treatment of the Second Essay. Bernard Reginster briefly describes the central exegetical claim of this paper that for Nietzsche, forgetting is a psychological facet that the human is naturally endowed with (Reginster 2011, p. 58). Notable exemptions that give a fuller treatment to the phenomenon of active forgetting are Lawrence Hatab (2008), Stephen Mulhall (2011) and Rebecca Bamford (2019). Mulhall offers a curious reading of GM II, that humans, before the cultivation of their capacity to make promises, are not truly human, owing to their lack of what he considers to be this distinctively human capacity. Mulhall maintains by this reading that the animal endowed with the capacity for active forgetting is not truly or wholly human. I will argue contrary to Mulhall that forgetting is operative as a distinctive *human* capacity, whatever follows on from its status in GM II related to the mnemonic internalization of various moral and social norms. Hatab’s brief but welcome contribution (2008) to this issue in his

and integral endowment of human psychology is featured in the prominent position of the very first aphorism of the Second Essay of the *Genealogy*. In this regard I wish to address the status of this passage as deserving of more attention than it has hitherto been largely given. If I am correct in arguing for reading into Nietzsche's references to forgetting an instance of what he takes to be an important psychological faculty, then this is important for understanding how Nietzsche conceives of how humans interpret, value and consequently privilege, retain or discard the content of experiences. This includes its persisting role within the context of the psychological constitution of socialized, modern humans, with their inheritance of distinctly moralized memories residing in opposition to the faculty of forgetting, as Nietzsche discusses in GM II more broadly. As such, my reading opposes the notion that active forgetting exclusively amounts to a relic from an antiquated or solely animalistic psychological disposition.

The Function of Active Forgetting

Although forgetting is referred to in passages consistently throughout the *Genealogy*, Nietzsche provides the most sustained discussion of the phenomenon of the function of active forgetting at GM II 1, where he offers a general account of the phenomenon.³ Received wisdom usually considers forgetfulness to be a tendency rather than an active capacity. A common understanding of forgetting is to view it as an inability to retain a particular memory, or set of memories. This understanding sets forgetting in a fundamentally passive stance in relation to memory. Traditionally, memory is thought to be the active retention of the contents of an experience, while forgetting is the (passive) inability to retain the content of an experience. Think of a supposedly trivial example: imagine one forgets

treatment of the *Genealogy* is closely aligned with the reading presented here. Agreeing with Hatab's commentary on this specific matter in what follows, I attempt to offer a more detailed exposition than Hatab does (which he concedes constitutes just a "brief digression" from his wider analysis of GM II). I discuss the welcome and rare systematic treatment of Nietzsche on forgetting by Bamford (2019) in Footnote 6 below.

³ See also GM I 10, GM II 1–3, GM III 4, GM III 18. Independently of the *Genealogy*, Nietzsche demonstrates a long preoccupation with discussing forms of the claims made here about forgetting. In HL 1 he writes, "it is possible to live almost without memory, and to live happily moreover, as the animal demonstrates; but it is altogether impossible to *live* at all without forgetting". This passage demonstrates Nietzsche's concern for the activity involved in forgetting that far precedes the later work of the *Genealogy*. Cf. also HH I 12 and 92, D 126, 278, 312 and 393, BGE 40, 68, 138 and 217, and EH, "Why I am so wise", 6, among others.

the name of a fellow academic from a previous year's conference. Such examples as they play out in life could be very unhelpful in various ways; one might later be perceived to be rude by the academic for forgetting their name, for example. It might be assumed that these examples tend not to be *prima facie* beneficial to the individual, and this would straightforwardly be the case if forgetting were understood as always being a passive tendency. Nietzsche rejects such an absolute characterization of forgetting as a "mere *vis inertiae*" (GM II 1), i. e. as a psychologically inert force. Instead, he offers the position of a kind of forgetting that is something fundamentally active, and claims that the traditional way of always thinking about forgetting, as sketched above, is underlined by a superficial conception of it.⁴ Rather, Nietzsche claims that forgetting can be an active force, and he identifies it in this way as a positive faculty of suppression (GM II 1).

There are important questions about how pervasive Nietzsche takes this faculty of active forgetting to be. On purely exegetical grounds in this passage at GM II 1 alone, it appears initially ambiguous. Nietzsche utilizes numerous metaphors of digestion, 'inanimation' and 'nourishment' in quick succession, to further muddy the waters. An important interpretive question is whether active forgetting is supposed to be some permanent state of psychological activity, or whether it only occurs or becomes an 'active' force when certain kinds of content require interpretive assessment. Nietzsche claims this is to ensure 'inanimation' in conscious life while this assessment is taking place.

There are two senses of understanding the pervasiveness of active forgetting:

(1) Temporal pervasiveness:

Forgetfulness is *temporally* pervasive if it is 'permanently' active, as opposed to only active on some occasions; and

⁴ The idea at GM II 1–3 that the prevailing conceptions of forgetting and what Nietzsche will later place it in opposition to, namely memory, are misconceived is supported by an unpublished note in the *Nachlass*, where Nietzsche writes that a revision of our prevailing ideas about memory is required. The prevailing tendency to think of memory as being an inactive phenomenon just as much as forgetting stems, Nietzsche claims, from the prejudice of assuming an a-temporal and consciously transparent 'soul'. This prejudice bears upon the conception of the function and efficacy of memory, to the effect that the repetition of particular experiences is thought to be an inactive process. Nietzsche writes here that it is assumed in line with this prejudice that "the will is inactive in this case, as in the coming of any thought" (NL 1885, KSA 11, p. 644). This prejudice he claims to identify in this *Nachlass* passage is along the lines of the similar claim at BGE 17, where Nietzsche writes that "a thought comes when 'it' wants to, and not when 'I' want it to", offering a similar critique of prevailing conceptions of cognition more widely (rather than exclusively memory and/or forgetting).

(2) Functional pervasiveness:

Forgetfulness is *functionally* pervasive if it possesses the capacity to 'work on' the content associated with many different types of experiences (e. g., conceptual and non-conceptual, perceptual, affective, imaginative, and the like), though not necessarily working on all contents all the time.

It appears that Nietzsche contends that it is only during certain moments when prospective incorporation is required that the 'suppression' caused by forgetting in its active sense occurs. This lends credence to the idea that it is functionally pervasive, rather than being temporally pervasive. However, we might still consider there to be a textual ambiguity here. To push the stronger reading, one might ask why we shouldn't view Nietzsche's conception of forgetting as being temporally pervasive (a.k.a. permanently active) in the sense that humans are consistently exposed to varieties of new forms of mental content, that requires some degree of ongoing evaluation. This reading also might fit better with Nietzsche's emphasis on flux, as broadly characterized in the motif of 'Becoming' over 'Being'. However, the text offers reasons to hedge our reading on the weaker version, wherein forgetting is functionally rather than temporally pervasive. The weaker version claims it is only in particular instances of certain kinds of experience and of their content that it does become active. Crucially, Nietzsche speaks of the 'windows and doors' of consciousness being closed off 'temporarily' via the 'suppression apparatus' of forgetfulness. As such, not only does the weaker option seem to better fit the text of GM II 1, it also has the advantage of being far more philosophically plausible by virtue of the extremity of its alternative, namely the notion of a temporally pervasive active forgetting.⁵

On this more plausible reading, Nietzsche means something rather specific in his discussion of forgetting. While he doesn't clearly demarcate in such a way when he chastises those who superficially conceive of forgetting, it would be bizarre to imagine that this characterization of forgetting is encompassing of *all* instances of forgetting. That is, the inability to retain particular memories and to passively forget should still be considered possible, even in line with Nietzsche's sometimes strong rhetoric towards this kind of characterization. If these cases were not still considered possible, this would amount to Nietzsche taking the extreme position that all forgetting is always active (i. e. it can never be passive).

It would be hard to imagine a convincing argument for the inexistence of genuine cases of weakness of memory. Nor too would it be plausible for Nietzsche, in

⁵ I am indebted to Tom Hanauer for offering this useful distinction to better illustrate the difference between temporal and functional pervasiveness.

light of his long personal experience with various forms of brain illnesses effecting his cognitive capacities, to consider medical issues such as Alzheimer's or certain forms of cognitive aphasia and the like as being in the same ontological vein as those instances where he thinks forgetting is an active psychological phenomenon. But such more specific medical cases are not (and historically could not be) Nietzsche's concern here. The more sensible reading is to view Nietzsche as arguing that forgetting often can be active (i. e. that it is not always passive), contrary to treating it always as a passive faculty, as the 'superficial' view assumes.⁶

The cases in which forgetting can be an active phenomenon for Nietzsche are when the individual has to process the experiential content from new and particular kinds of encounters, of the kind that don't accord with that individual's pre-existing evaluative orientation. To use an example, we might think of a particularly self-confident and remorseless person, within whom someone else attempts to stir up an affect of guilt for some particular indiscretion. In this case, the self-confident person might either:

- a) actively forget the attempt to alter his or her affective landscape (the attempt by the other to foster a sense of guilt or remorse), and carry on as before; or
- b) become consciously aware of that affect, which in turn has a deeper effect on his or her wider evaluative orientation. In this case, that hitherto remorseless person does indeed become remorseful, in contrast to their previous disposition towards other such cases where remorse might have been a possible emotional consequence that didn't manifest in an efficacious way.

Forgetting is active in these cases in so far as it unconsciously either:

- i) allows for new experiences to be processed and incorporated within the remit of that individual's evaluative orientation, structured as it is by the drives for Nietzsche, or

⁶ The characterization offered by Bamford (2019) seems to overstretch by taking all acts of forgetting to be active for Nietzsche, including ones where the inability to retain the true origins of certain human drives and affects is deemed active. For reasons already given, this seems too strong. Nietzsche often peddles in the language of forgetting in a manner closer to how it is used in common parlance as well, and it would be a mistake to over-characterize these examples as active in the same manner as the process specifically identified as active at GM II 1. For example, when Nietzsche critically appraises the work of the 'English psychologists' in GM I 1–3, he explicitly identifies their own forgetfulness about the origins of moral sentiments as a *vis inertiae*, the very term he explicitly uses to *contrast* the kind of forgetfulness he describes at GM II 1 with. Some instances of forgetting, including the origins of many of the moral tenets now taken to be unconditional by the Christian-moral imperative, are passive: hence his task set to uncover and expose them.

- ii) suppresses or disallows that experiential content from passing onto consciousness, while it is assessed and potentially barred from wider psychological incorporation.

Both of these possibilities, Nietzsche writes, involve the means of keeping the content of these experiences from consciousness. Since Nietzsche thinks that unconscious mental processes perform the vast majority of the legwork in processing ('digesting') experiential content, it is at this level that assessments of particular experiences are conducted about whether or not they fit well with an individual's pre-existing evaluative orientation towards the world. Forgetting appears as a faculty that becomes active when it needs to be, in the context of the appearance of new experiences that initially challenge the pre-existing way in which the individual interprets the world. So this faculty of forgetting instantiates a degree of regulative control over what information comes to consciousness.⁷ If deemed to not fit well, then the active faculty for forgetting, as a result of suppressing the experiential content from coming to consciousness, denies it further efficacy within the wider psychological economy.

This reading accords with Nietzsche's claim that forgetfulness is "responsible for the fact that whatever we experience, learn, or take into ourselves enters just as little into our consciousness during the condition of digestion [. . .] as does the entire thousand-fold process through which the nourishing of our body, so called 'incorporation', runs its course" (GM II 1). So Nietzsche identifies the phenomenon of forgetfulness in such cases as an active psychological faculty that is involved in inhibiting certain experiences and phenomena from arising in the individual's consciousness. A notable caveat here that Nietzsche provides in GM II 1 is that consciousness remains 'shut off' from the contents of this experience as it is incorporated into or rejected from the individual's wider mental economy. In this regard, forgetting does not have an interpretive or evaluative role in itself. Rather, it is the constituent mechanism within the context of a wider process of human interpretation that decides what goes to the fore of consciousness, and what is suppressed, i. e. remains non-conscious, during incorporation, or 'digestion'. So while

⁷ Siemens claims that forgetting acts within particular punctuated moments when such a faculty is required. He argues that integral to Nietzsche's notion of the "long chain of the will", which constitutes the formation of certain kinds of memory, is the active repetition of an original event (Siemens 2017, p. 120). Rather than a particular link between two events of different character based on intentions to act, the redemption of a promise is not an 'act' as such but rather the repetition of the original instance of willing that event to happen. This claim of Siemens fits neatly with the Freudian reminiscences of the claim by Reginster (2018, p. 15) about the mnemonics of memory being of a particular moralized character. (Cf. Siemens 2017)

forgetfulness possesses no interpretive role in itself, it becomes active in the context of a wider structure of unconscious interpretative evaluation. It is active in the sense of either blocking conscious recognition of the particular contents of an experience, while the unconscious processes of evaluation assess its worth. After this assessment (we can infer from Nietzsche's metaphors of nourishment and incorporation) leads to the experiential content that is *not* deemed nourishing being permanently inhibited.

So forgetting is for Nietzsche the faculty that partially shapes what individuals are consciously aware of, and so too their attendant behavior as a result of the contents of their conscious awareness, by what it allows 'in' and 'out' of consciousness, so to speak. This is reinforced by Nietzsche's characterization of forgetting as a "doorkeeper to consciousness", and of its being able to "temporarily close the doors and windows of consciousness" (GM II). In this regard, forgetting is taken by Nietzsche to be the faculty which corresponds to the outcomes of unconscious evaluative assessments of experiential content. Things are either allowed into conscious relations in these instances, or they are not.

Individual humans have different values that are operative regarding what they consider meaningful. New experiences are augmented in line with that individual's standards of value – either they support them, or they are irrelevant to them, or they have the potential to disrupt them. The continual development and interpretive process of these standards of value is what Nietzsche means when he speaks in this passage of the more 'noble' functions of a human psychology in relation to the scrutiny it provides, aspects such as "ruling, foreseeing, predetermining (*for our organism is set up oligarchically*)" (GM II 1, my italics).⁸ Nietzsche discusses the faculty of forgetting as giving the space for the priority of these unconscious evaluative functions. In other words, forgetting functions in line with the individual in question's predetermined evaluative orientation, an orientation which assesses and interprets the world in a certain way and as such expects prospective experiences to either support that standard of interpretation, or assess them as unsupportive and attempt to permanently inhibit its entry into conscious life. Forgetting either a) allows information to be relayed to consciousness, after it has been judged by these interpretative processes to support *or* not disrupt the

⁸ Nietzsche writes in this vein elsewhere that "Our moral judgments and evaluations . . . are only images and fantasies based on a physiological process unknown to us" (D 119). Reminiscent of this however is his claim that there are particular "laws of nutriment" that could in principle be learned to provide knowledge about the drives. This achieved knowledge should be contextualized within Nietzsche's wider attempt to critique the presumption of pure introspection by many Western philosophers, Descartes and Kant being the two most obvious cases of this.

individual's functional evaluative standards, or b) tries to prevent the information deemed not to either be relevant to the individual's predetermined value standard, or to be potentially disruptive to it, from being incorporated, from appearing within consciousness.⁹ There is then, we can infer, a further and permanent barring of this experiential content from getting a footing within the individual's evaluative orientation. In such cases, what is suppressed while the unconscious evaluative functions offer their assessment of some piece of mental content, and deem it to be potentially disruptive to the individual, is forgotten more permanently, it seems. Nietzsche claims that the operation of this faculty for forgetting in this active sense indicates strong individual psychological health (GM II 1).

Forgetting, the Unconscious, and Evaluative Incorporation

The allusion at GM II 1 that the majority of psychological evaluative activity is unconscious for Nietzsche is supported by a myriad of textual examples, the most commonly cited of which is GS 354: "The problem of consciousness (or rather, of becoming conscious of something) first confronts us when we begin to realize how much we can do without it". He writes here of how "[w]e could think, feel, will, and remember, and we could also 'act' in every sense of that word, and yet none of this would have to 'enter our consciousness' (as one says figuratively)". This demonstrates that for Nietzsche, unconscious mental activity possesses the capacity to conceptually articulate and evaluatively assess experiential content, in so far as it directs the motives for action by reference to the individual's predetermined and unconsciously formed values.¹⁰ It also demonstrates the sensitivity

⁹ There is an additional question here about whether forgetfulness represents the agent's values as a whole, that is, the entire holistic structure of the drives as one embodied outlet, or whether it represents only some of the agent's particular values, understood by Nietzsche as responding to particular expressions of particular drives. In other words, if it is the latter, the possibility might arise of certain values competing for control over when to employ the faculty of forgetfulness. The issue arises here whether there might be cases where this suppressive faculty might operate on the whim of a particular drive, to the detriment of the wider mental economy. Nietzsche appears to utilize forgetting as functionally representative in a more holistic sense, rather than it acting on the whim of individuated drives. I thank Tom Hanauer for raising this question.

¹⁰ Christopher Fowles (2019) has argued that for Nietzsche, inferences are drawn within conscious thought about the nature of these unconscious thought processes, which distort the representation of how these thought processes really function. Conscious thinking is playing

to his perhaps unavoidable recourse to spatial metaphors (by his speaking of ‘entry’) to articulate the relation between conscious and unconscious thought. This is also worth bearing in mind in relation to Nietzsche’s use of the image of the ‘doorkeeper’ to consciousness in GM II 1.¹¹

Returning to the example of forgetting a particular person’s name, then: while the content of this example may come to ultimately be unhelpful for the individual later down the line, such as being perceived to be rude, Nietzsche’s contention is that this case (should it constitute a case of active forgetting) is an example of an experience of which the individual has not treated its content as being significant enough to incorporate into the individual’s mental economy at the time of experiencing it. Such an experience goes in one ear; but, by means of forgetting so understood as an active capacity, it goes out the other, Nietzsche is claiming. While it appears on the surface that a mere inability to retain some information has occurred, Nietzsche’s claim is that, so understood as a case of active forgetting, some predetermination about the content of an experience (i. e. being told the name of the academic at last year’s conference) has occurred and it has been deemed not worthy enough to be incorporated. As such it is kept from consciousness, and is ultimately discarded. A piece of experience with which the individual has had ‘insufficient acquaintance’ has to be assessed in some form, outside of the remit of consciousness, by the unconscious interpretive functions of the individual.

If we take Nietzsche seriously on this line of thinking about forgetting, then, it would appear that certain instances where an individual forgets things are much more significant than otherwise presumed. In the example used, the gear shifts from it being the contention that the individual didn’t remember the person’s name in terms of the passive inability to retain that information, to being the contention that the mental economy of the individual unconsciously judged that information not worth incorporating into the individual’s psychological

with fictions in this regard about the nature of how thoughts genuinely come to be operative (cf. Fowles 2019, p. 3, eKGWB: 1885, 38, 2; cf. also eKGWB: 1885, 34, [249]). Nietzsche writes that the “events which are *actually* linked” that “play out beneath our consciousness” are not themselves articulable at the level of consciousness (eKGWB: 1885, 1, [61]), even if whatever conscious articulations that might be formulated may have causal efficacy back at the level of unconscious thought processes (as Fowles ultimately argues).

11 The comparisons with Freud, both in terms of the use of spatial metaphors for illustrative purposes, and more specifically for the use of the particular metaphor of the ‘doorkeeper’, or ‘censor’ as Freud more commonly frames it (though he does employ both such phrases), should be alluded to here, though I cannot discuss this comparison further, owing to constraints of space.

life, after it was blocked from entering consciousness by the faculty of active forgetting. Such an admission changes the dynamic of things significantly. So when someone says, "I'm so sorry, I couldn't remember your name", Nietzsche's reformulation for how we think about forgetting means that this often *really* means, "I'm so sorry, but last time we met, your name was in the round deemed unimportant, un-preservative or un-cultivating to me, by the judgment of my mental economy – as such, I discarded it". The example at hand might seem superficial. But if forgetting is taken to possess the active force that Nietzsche claims it often does, even some seemingly superficial instances of forgetting can demonstrate particular insights into the values of the individual and the interpretive schemes of evaluative assessment they embody.

These value standards, which Nietzsche identifies as being produced by the "ruling, seeing [and] predetermining" unconscious (GM II 1), are relative to the individual in question. They are relative in terms of their content, and the strength to which the individual commits to the evaluations drawn from that content. To utilize the previous example to highlight this relative application, consider again the senior academic forgetting a fellow (though more junior) academic's name at a conference. We treat it as remarkable to remember all names of those they have learned in ordinary conditions: imagine the junior academic's paper was 'okay', one amongst many other 'okay' papers at a grueling four-day conference. Indeed, unless the senior academic possesses some deep-seated commitment to valuing highly the remembrance of the name of every fellow academic they come into contact with in ordinary conditions, it doesn't seem plausible. As a rule, the junior academic will deem it far more significant for themselves to meet the more influential senior academic, and so will find it easier to remember, or perhaps we should say, much harder to forget. This is content from an experience that the junior academic doesn't have to hold in their mind at all times, but that is easy to recollect for them and will be saturated into their mental economy as a prominent moment of their life in relation to their key dominant values – i. e. the value of being an academic, say, a Nietzsche scholar.

Relative to the senior academic, meeting one junior academic among many others under ordinary conditions is no highlight, and so the senior academic is prone to forget the junior. However, consider a more extraordinary encounter with a junior academic. Imagine the conditions are changed so this junior academic delivers either a brilliant or an absolutely dreadful paper; or they deliver a paper that is directly hostile (perhaps polemically so) to particular aspects of the personal work of the senior academic. This is far more likely to impress itself upon the senior academic, as, particularly in the latter case, it disrupts their standards of value to the extent that it will be more abruptly invasive of their interpretive

scheme – i. e., their status as a Nietzsche scholar, something they too hold in some relative sense as a dominant value, has been questioned. It makes an impact in terms of their desires, hopes, needs, and what they consider to be good for them (e. g., in the case of the senior academic, their professional status within the discipline, the truth of their claims resulting from their research, etc.). So values affect what might be forgotten and what becomes incorporated into the individual's memory, in such a way that different individuals may generate different memories in response to having the same sort of experience.

In order for forgetting of this active kind to function as a 'doorkeeper' to consciousness, it must to some degree exist separately from consciousness to have such a relational bearing upon it. By Nietzsche's definition, what makes this capacity for forgetting active is that it possesses an operative relation with consciousness, since it has a regulative hand in keeping the content of experiences out of consciousness during the process of the individual's unconsciously determining what passes through to be incorporated into mental activity and what is rejected from it. After this initial 'suppression apparatus' creates the conditions required for unconscious evaluation, determining via evaluation comes before total forgetting. While forgetting is for Nietzsche the faculty that allows or disallows the inclusion or reception of particular contents of experiences at the level of the individual's consciousness, the information contained within a new experience is scrutinized before the faculty of forgetting comes to exhaust or discharge it, if it is deemed potentially disruptive in that way.¹²

Undergirding this claim of Nietzsche's about what forgetting is and what makes it active is a further claim about the constancy of unconscious activity.

12 There is an important question to ask about whether Nietzsche's implementation of the function of the 'doorkeeper' as part of the individual's psychic structure calls into question the purported divide in Nietzsche's conception of human mental life, as argued for by Katsafanas (2016, pp. 23–47), between consciousness/conceptual content on the one hand and unconsciousness/nonconceptual content on the other. Nietzsche writes of the 'doorkeeper' and the faculty of forgetting as an exposition of a mental faculty that exists not as a component of consciousness. Yet it is evident from the text that Nietzsche considers unconscious mental processes to be able to articulate conceptual content, to the extent that they can assess the qualitative nature of the contents of particular experiences and 'incorporate' or potentially fully suppress them. It is thanks to active forgetfulness that the individual does not become in any way conscious of these processes or of the content which it is dealing with, should it be 'turned away' by the 'doorkeeper'. If this is the case, then at the very least, one aspect to Nietzsche's conception of human mental activity (albeit what appears to be a very prominent one) defies Katsafanas's characterization of it, in both unconscious evaluation and the mechanism which Nietzsche argues creates the conditions or space for such evaluation, and consequently acts as a result of those processes of evaluation.

Nietzsche claims in this passage at GM II 1 that the fluctuating struggle of unconscious instincts or drives, which he metaphorically characterizes as “our underworld of subservient organs [working] for and against each other”, provides the psychological background to mental activity, of which conscious awareness is the far less efficacious frontispiece. In relation to this constant unconscious activity, Nietzsche describes in the passage of GM II 1 the process that occurs to foster and establish the relations between the individual's multitude of drives, with its capacity to determine the character of an individual's evaluative orientation: the task we have seen him describe as the job for ‘nobler’ functions of mental activity. In this respect, Nietzsche considers the faculty of forgetting not just to enforce the regulation of what particular experiential content enters into or remains outside of consciousness, but also to be involved in keeping the individual from being consciously aware of this constant flux of wider psychological activity, as Nietzsche describes it. This means that to be consciously ignorant of the content of a particular experience is an ability: it has actually been the result of a predetermined un- or pre-conscious assessment of that information as being not worth retaining, in line with adhering to an individual's evaluative orientation. This is not to say that the constancy of unconscious mental activity amounts to active forgetting as being temporally pervasive, as discussed above, though. This is because Nietzsche describes forgetting as active in cases where *new* kinds of content need to be evaluated by that constant unconscious activity.

Nietzsche claims that particular conditions that sustain life would be rendered impossible without this capacity for forgetfulness. He identifies with it conditions such as happiness, cheerfulness, hope, pride, and indeed the ability to situate one's attitudes within the *present* tense (which Nietzsche emphasizes), i. e. to deal with present relations within the world in a manner that coheres with their evaluative orientation. This concerns the relation to the content that forgetting allows or disallows to pass through to the individual's consciousness before the relevant evaluative procedures have been instantiated. The conditions engendered by active forgetting ensure that an attempt is made to withhold the content of particular responses to experiences themselves (or particular aspects of particular responses to experiences) that might be taken by the individual to be potentially deleterious, from disrupting the conscious life of the individual. This ensures what Nietzsche describes as “psychic order, of rest, of etiquette”, avoiding any form of conscious ‘dyspepsia’ with respect to some such responses becoming efficacious in the individual's mental life. The inference from this ‘psychic order’, then, is that this avoidance leads to the total removal of such content, even from unconsciousness.

Concluding Remarks

A focused analysis of the faculty of active forgetting in GM II 1 is significant because many have overlooked its importance. It has largely been identified as a faculty belonging to pre-social ‘animals’, delineating a pre-human state before the advent of certain internalized moral memories. By means of socialization and its psychological attendants, the common reading assumes, these forgetful animals became fully human. Some *prima facie* support is given by Nietzsche to this, by describing pre-social humans as “half-animal” later in the Second Essay (GM II 16). However, by describing humans, even after the processing of internalized modes of memory, as “forgetting in the flesh”, Nietzsche demonstrates that the description of active forgetting at the beginning of the Second Essay should be considered a natural and ongoing endowment of human individuals, one that is retained even after the internalization of certain forms of memory.

The goals of this short paper have been modest, but they address what I take to be an under-examined aspect of a crucial aphorism in Nietzsche’s *Genealogy*. Its central aim has been to establish the significance of the phenomenon of forgetting in the places where Nietzsche discusses it most expansively. An important aspect of GM II that Nietzsche offers the attentive reader is a series of psychosocial claims about the complicated relationship between the natural tendency to active forgetfulness, and the imposition of certain forms of memory. One way in which he views this relationship bears upon certain cases where kinds of memory are able to *veto* forgetfulness: in his analysis, these kinds of memory involve the internalization of aspects of the dominant (‘slave’) morality, which put a premium on social prudence and moral guilt. It is true that Nietzsche describes the “disconnect” of the faculty of active forgetting in particular cases, by which he means the cases where certain kinds of memory have overpowered the natural endowment to forget. However, by describing humans as “forgetfulness in the flesh” (GM II 3), he makes the claim that the faculty for forgetting remains as an important residual component in the psychological life of humans who have undergone the processes of moralization and socialization. In discussing its status as an indication of strong individual psychological health, Nietzsche describes the development of memory as constituting those cases of disconnection of the still-present and oppositional force of forgetting (GM II 1).

In light of this, I also contend that the apparatus provided by this reconception of forgetting as an active force is integral to how Nietzsche conceives of the successful incorporation of experiential content into a healthy individual’s interpretation of life, and how this distinguishes them from other more deleterious forms of life. However, this more normatively inspired set of concerns is a

matter for another paper. It has been enough here to examine the textual evidence at GM II 1 arguing for the importance that the faculty of forgetting has as a natural and ongoing endowment in the psychic lives of healthy individuals.

Works Cited

- Bamford, Rebecca (2019): "Experimentation, Curiosity, and Forgetting". In: *Journal of Nietzsche Studies* 50. No. 1, pp. 11–32.
- Clark, Maudemarie (1998): "Introduction". In: Friedrich Nietzsche: *On the Genealogy of Morality*. Maudemarie Clark and Alan J. Swensen (Trans.). Indianapolis/Cambridge: Hackett, pp. vii–xxxv.
- Fowles, Christopher (2019): "Nietzsche on Conscious and Unconscious Thought". In: *Inquiry* 62. No. 1, pp. 1–22.
- Hatab, Lawrence (2008): *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press.
- Katsafanas, Paul (2016): *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*. Oxford: Oxford University Press.
- Leiter, Brian (2002): *Nietzsche on Morality*. London: Routledge.
- Mulhall, Stephen (2011): "The Promising Animal: The Art of Reading *On the Genealogy of Morality* as Testimony". In: Simon May (Ed.): *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 234–264.
- Nietzsche, Friedrich (1998), *On the Genealogy of Morality*, translated and edited by Maudemarie Clark and Alan Swensen. Indianapolis: Hackett.
- Owen, David (2007): *Nietzsche's Genealogy of Morality*. London: Routledge.
- Reginster, Bernard (2011): "The Genealogy of Guilt". In: Simon May (Ed.): *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 56–77.
- Reginster, Bernard (2018): "What Is the Structure of *Genealogy of Morality* II?" In: *Inquiry* 61. No. 1, pp. 1–20.
- Siemens, Herman (2017): "Kant's 'Respect for the Law' as the 'Feeling of Power'". In: Joao Constanancio and Tom Bailey (Eds.): *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*. Vol. 2: *Nietzsche and Kantian Ethics*. London: Bloomsbury, pp. 109–137.

Didier Franck

Eternal Return and Memory

Abstract: The eternal return is certainly the most powerful knowledge. It is the knowledge of one who confers on becoming the constancy of being and makes possible any knowledge understood as adequate or inadequate, as a true or a false relationship between a subject and the objects. In this perspective, it is finally possible to consider the eternal return as the ultimate principle of any transcendental deduction, as a principle prior to the originally synthetic unity of apperception. However, the eternal return also has another dimension, which we can tentatively call ‘religious’. If the eternal return constitutes the most powerful knowledge or the ‘thought of the thoughts’, memory cannot fail to be subordinated to it, to be a function of it. Under what modality is memory to be considered a function of eternal return? And how can it be determined without proceeding from the eternal return itself, without asking whether the eternal return does not require in its turn a singular form of memory?

Eternal return and memory: Obviously, these two terms cannot be put on the same level. If the eternal return constitutes the most powerful knowledge or the “thought of the thoughts” (NL 1881, KSA 9, 11[143]), memory cannot fail to be subordinated to it, to be a function of it. Under what modality is memory to be considered a function of eternal return? And how can it be determined without proceeding from the eternal return itself, without asking whether the eternal return does not require in its turn a singular form of memory?

The eternal return is certainly the most powerful knowledge. It is the knowledge of one who confers on becoming the constancy of being and makes possible any knowledge understood as adequate or inadequate, as a true or a false relationship between a subject and the objects. In this perspective, it is finally possible to consider the eternal return as the ultimate principle of any transcendental deduction, as a principle prior to the originally synthetic unity of *apperception*. However, the eternal return also has another dimension, which we can tentatively call ‘religious’. Two notes attest to this.

The first is an outline entitled “Zarathustra 4” (NL 1884, KSA 11, 31[9]); the second is the draft of the fourth part of a project entitled “Noon and Eternity” and then “Zarathustra 5” (NL 1885, KSA 11, 34[199]). These are two sketches of the final part of the narration on the peregrinations of the one who receives his

Note: Translated by Carlotta Santini.

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-008>

being from the eternal return. The first one says: “Last farewell to the cave (the consoling aspect shows itself for the first time)” (NL 1884, KSA 11, 31[9], n. 10), the other: “Farewell: the return as the religion of the religions: the consoler” (NL 1885, KSA 11, 34[199], n. 4). However, these two sketches do not have the same scope since consolation is presented first as an aspect of what then becomes the entire content, namely the eternal return as “religion of religions”.¹ Certainly consolation is absent from the final version of Zarathustra’s farewell to his cave, *The Sign* (Z IV, “The Sign”). However, given the reserve Nietzsche never ceased to show in speaking of the eternal return, and the silence surrounding it and its slightest mention or allusion, it is conceivable that something essential could once have been said along the way.

We have just recalled it and everything that follows assumes it: Zarathustra draws its being from the eternal return. The latter must therefore console him. Zarathustra himself acknowledges this by addressing his animals: “How well you know what comfort I invented for myself in seven days! That I must sing once again – *this* comfort I invented for myself and *this* convalescence; but do you want to make that into a hurdy-gurdy song right away too?” (Z III, “The Convalescent”; Nietzsche 2006b, p. 177) Of what, then, is the eternal return the consolation?

Any consolation implies a previous desolation and Zarathustra could not fail to experience it. What can it be? This question does not seem difficult to answer. After all, in §125 of *The Gay Science*, the fool cries out: “God is dead. God remains dead. And we have killed him. How shall we *console* ourselves, the murderers of all murderers?” (GS 125) But does this answer apply to Zarathustra or, to be more precise, does God’s death belong to the content of the eternal return and, if so, on what grounds?

Let us return directly to Zarathustra. He is in search of the superior man whose cry of distress resounded like a call. After having met – in different places inside what he calls “my territory” (Z IV, “The Cry of Distress”; Nietzsche 2006b, p. 196) – the two kings, the leech or the conscientious of the spirit, the old wizard and the last Pope, Zarathustra penetrates “into a realm of death. Here black and red cliffs jutted upward: no grass, no tree, no birdsong. For it was a valley that all animals avoided, even the predators; except for a species of hideous, thick, green snakes that would come here to die when they grew old. And for this reason the shepherds called this valley: Snake Death” (Z IV, “The Ugliest Human Being”; Nietzsche 2006b, p. 213). This realm of death plunges him “into a black reminiscence, for it seemed to him that he had already stood in this valley once before.

¹ This is an expression, let us remember *en passant*, by which Luther in his commentary on the *Epistle to the Galatians* explained the faith. Cf. Luther 1911 [1531], p. 360.

And much graveness spread itself over his mind, such that he walked slowly and ever more slowly until finally he stood still. But then, when he opened his eyes he saw something sitting beside the path, shaped like a human but scarcely like a human, something unspeakable” (Z IV, “The Ugliest Human Being”; Nietzsche 2006b, p. 213), namely the ugliest man, the murderer of God.

What is this “black reminiscence” and does it belong to the content of the eternal return? The place where Zarathustra meets the ugliest man evokes another place. As he was about to share his deepest thoughts, Zarathustra was interrupted by the howling of a dog that sent him back to his earliest childhood. “I stood all of a sudden among wild cliffs, alone, desolate, in the most desolate moonlight”. And in this landscape: “A young shepherd I saw; writhing, choking, twitching, his face distorted, with a thick black snake hanging from his mouth” (Z III, “Vision and the Riddle”; Nietzsche 2006b, p. 127). Zarathustra then explains that after having tried in vain to remove the snake from the shepherd’s throat, he ordered him to behead it with a bite.

The similarity between the place where Zarathustra meets the murderer of God and the place where, before that, the young shepherd was threatened by the black serpent, is not the only one. Here and there, there is snake death; here and there, enigma and solution of the enigma; here and there, hindered speech. If the ugliest man sits on the ground, the young shepherd lies on it; facing the first, Zarathustra collapses and rises up; the second does the same. The two scenes are therefore linked. But how are they linked?

Telling his animals that he cut off the head of the snake that had slipped into his own throat with a stroke of teeth, Zarathustra also revealed the identity of the young shepherd (Z III, “Vision and the Riddle”). What is this black snake then the emblem of? A note says: “Zarathustra: ‘As long as your morality was suspended above me, I breathed like I was asphyxiated. So I strangled that snake. I wanted to live and for that reason, he had to die’” (NL 1882, KSA 10, 5[1], n. 184). The conclusion is inevitable: Zarathustra was and still is, in some ways, God’s murderer – a variant of the dialog with the dwarf explicitly states this (KSA 14, p. 309) – and it is of this murder that cannot fail to reach him in return, of this incomparable murder, of this supreme sin and at the same time the end of sin, that he keeps a “black reminiscence”.

How is this possible? Or to put it more explicitly: how does the eternal return – that gives Zarathustra his identity – allow the memory of that God, at whose death it is destined to be a counterweight? Before we try to answer this question, let us take the time to measure its extent. Which god is meant here? The moral god, since “only the moral god is overcome” (NL 1886–87, KSA 12, 5[71], n. 7). However, the sense of this statement depends on the meaning of the adjective moral. The identity of the moral god must be established according to the way in which

morality is conceived. By morality Nietzsche understands, first of all, any system of values instituted by life conceived as will to power; by values he means the conditions for the preservation and intensification of a long-lasting being in the future. But then, more strictly, Nietzsche means a specific morality, “the morality common in Europe, which European philosophers and moralists of course think is morality-itself and the only one” (NL 1885, KSA 11, 34[176]). If the second of these meanings is rightfully only a particular case of the first one, we cannot identify the moral god independently of what Europe has in fact considered to be its highest values, its ‘morality’. Now this morality is more a Judeo-Christian and biblical, than a Greek one. For Kant, for example, the Christian concept of ‘the kingdom of God’ is the only one to satisfy the most rigorous requirements of practical reason (Kant 2002 [1788], pp. 127–128). And the same Nietzsche finally places the transvaluation of all nihilistic values under the sign of the Antichrist. In other words, the death of the “Christian-moral God” (NL 1885–86, KSA 12, 2[107])² does not mainly mean the expiring of the supra-sensible world, rather it means the murder of the one whom the apostle Paul calls “the Father of mercies and the God of all consolation” (2 Cor. 1, 4).

It should be emphasized: the god to whom the eternal return is meant to be a counterweight is the God of the Bible before being the god of metaphysics, however it is conceived. The language of *Thus spoke Zarathustra* is, in its own way, proof of this. After noting that “our sole book is still the Bible”, Nietzsche states: “Luther’s language and the poetic form of the Bible as the basis for a new German poetry: – this is my invention!” (NL 1884, KSA 10, 25[162, 173]) And in a letter dated 26 November 1888 to Paul Deussen, he labels *Thus spoke Zarathustra* “the Bible of the future” (Letter to Paul Deussen, 26.11.1888, KGB III/5, Bf. 1159). Moreover, Nietzsche characterized the second part of this work as “the grandiose revelation of justice” (NL 1884, KSA 10, 25[453]), an affirmation that means the transition from one form of justice that is characterized as revenge or retribution to another form of justice that liberates from revenge and retribution. However, and this must not be lost sight of, “*the spirit of revenge*, that so far has been what mankind contemplates best – is based on the principle that – wherever there was suffering, punishment was always supposed to be there as well” (Z II, “On Redemption”; Nietzsche 2006b, p. 111), through which the justice of God is fulfilled. “Vengeance is mine, and recompense” (*Deut.* 32, 35 and *Rom.* 12, 19) says the Lord. In short, the new justice is confused with the eternal return as it frees us from revenge and from the God to whom it belongs exclusively. The ugliest

² See also: “‘God is dead’. Danger of worshipping God according to Judeo-Christian schemes” (NL 1885–86, KSA 12, 2[115]).

man – that is, Zarathustra, before he became the one who taught the eternal return – at the moment when, as the old hermit said, he was carrying his ashes to the mountain (Z I, “Prologue”, 2), this man took revenge on a god who witnessed his ugliness. Now, unlike the Greek gods, the biblical God is a ‘witness’ (1 Sam. 12, 5; Jerem. 42, 5; Rom., 1, 9), a witness to the ugliness of his murderer, who is in his turn a result of Christianity, since it has ‘made ugly’ the men and the world (GS 130).³ ‘The ugliest man’ represents “the ideal of the modes of thought, which negate the world” (NL 1884, KSA 10, 25[101]), modes of which ‘Christian morality’ is the highest representative and of which the heavy black snake is the emblem. The eternal return is therefore inseparable from the Christian God as well as from the man, to whom he reveals himself. Zarathustra is therefore “the liberator of the illusion ‘God’ and even more the liberator of the illusion ‘God and man’” (NL 1883, KSA 10, 20[7]). The death of God and the death of man then constitute one and the same event.

Now, how does Nietzsche understand this God? Or, better said, which essential feature does he retain from him? Let’s have a brief reminder. The first article of the Creed or Symbol of Nicea-Constantinople, says: “I believe in one God, the Father Almighty (*omnipotentem*), maker of heaven and earth”. God is therefore characterized by the omnipotent paternal power, an expression that means that he has power of life and death over man. It is of *this* God that Nietzsche announces the death, it is of *this* God that Zarathustra is the creature and the murderer. In paragraph § 53 of *Beyond Good and Evil*, Nietzsche writes: “‘The father’ in God has been fundamentally disproved, as well as ‘the judge’, ‘the rewarder’” (BGE 53).

Again, how does Nietzsche conceive this ‘God’? In 1887, he writes:

Let us remove the highest goodness from the concept of God: it is unworthy of a god. And let us likewise remove the highest wisdom – the vanity of the philosophers is to blame for this folly of God as a monster of wisdom: they want him to look as much as possible like themselves. No! God *the highest power* – that is enough! From it everything follows, from it follows – ‘the world!’ *Symbolice*, to have a mark of recognition D.O. *omnipotens*.

(NL 1887, KSA 12, 10[90])

Nietzsche therefore understands God as the supreme power from which a world is derived. What do the letters D. O. mean? Perhaps *der Obige*, as aforementioned, but more probably *Deus omnipotens*. This determination of God as supreme or almighty then makes it possible to integrate the Christian God within its boundaries, by respecting the determination he gives of himself in the Creed. Integrating means here to make the Christian God a particular case

³ See also NL 1880, KSA 9, 3[52].

subordinated to a more powerful general rule, or, in other words, to preserve its memory at the same time in which his oblivion is consummated.

How is that possible? Another note from 1887, says: “Instead of metaphysics and religion, the doctrine of the eternal return (this one as a means of training and selection) ‘God’ as a culmination moment: existence is an eternal divinization and de-divinization. But in this we have not to recognize a culmination point of value but only high points of power” (NL 1887, KSA 12, 9[8]). Let us stop at these words that determine the real place of the thought of return. This place is neither that of metaphysics nor that of religion, nor that of Platonism nor that of Christianity, but that which can and must make their conjunction. In 1884, Nietzsche set himself the task of developing what he then called – but in quotes, “my ‘philosophy’, my ‘religion’ or whatever?” (Letter to Resa von Schirnhofer, 02.09.1884, KGB III/1, Bf. 526). This ‘whatever?’ means that the doctrine of return is neither philosophical nor religious in the traditional sense of these adjectives and that it must make it possible to account for the conjunction of Platonism and Christianity. However, both of these do not have the same weight and if Nietzsche finally entitled *The Antichrist* the whole of its transvaluation of values, it is because Christianity takes precedence over Platonism. Or, in other words, this means that Christian values are more radically reactive or nihilistic than ontological values, and this is the reason why the transvaluation of the former’s *ipso facto* involves that of the latter’s. The ‘religious’ scope of the thought of return therefore prevails over its philosophical scope, which consists, let us recall, in conferring on the future the constancy of being and thus in making knowledge possible. By ‘prevails’, I mean, it deploys a higher power.

Again, how is the so-called religious scope accomplished? Let us look at the 1887 note (NL 1887, KSA 12, 9[8]). It does not only speak of ‘God’ as a culmination moment but also of existence (*Dasein*) as an eternal divinization and de-divinization. Since the eternity of this double process cannot be any other than that of the eternal return itself, it is from this latter that divinization and de-divinization must be understood. The most important thing is the ‘and’. Another note says: “The only possibility of maintaining a meaning for the concept of ‘God’ would be: God not as driving force but as maximal state, as an *epoche* . . . One point in the development of the will to power, out of which both the subsequent development and what went before, the up-to-that-point, was explicable . . .” (NL 1887, KSA 12, 10[138]). The question then becomes how the will to power gives rise to such punctuations when any punctuation marks a stop and the becoming is necessary for the will to power as it always wants more power. Strictly speaking, the will to power cannot culminate without triumphing at every moment over what is most essentially contrary to it, namely itself under the form of its counter-essence.

What do we mean by that? To make this clear, let us return to the murder of God. It is accomplished by the ugliest man. But what does this ugliness mean? Quickly, “‘beautiful’ and ‘ugly’, ‘true’ and ‘false’, ‘good’ and ‘evil’ – these divisions and antagonisms betray conditions of existence and enhancement not of man in general but of various fixed and lasting complexes which sever their adversaries from themselves” (NL 1887, KSA 12, 10[194]). Ugliness is therefore a function of a class of values from which the death of God becomes possible. Can this class be characterized?: “The viewpoint of ‘value’ is the viewpoint of conditions of preservation and enhancement in regard to complex structures that have relatively lasting life within becoming” (NL 1887–88, KSA 13, 11[73]),⁴ formations made up of a plurality of forces whose cohesion, synthesis and duration are ensured by their sole hierarchy, by the sole superiority of one over the other or the others. But, while values are conditions for conservation and intensification, their conjunction does not have the same meaning depending on whether the one is prevailing on the other or *vice versa*. The perspective of intensification is not the same as that of conservation.⁵ In the first case, the will to power unfolds in accordance with its essence, naturally, and conservation is only a consequence of intensification. In the second case where this consequence is reversed in principle, the becoming required by intensification is suspended in favor of the maintenance of the state, in favor of constancy, of being: the will to power consequently unfolds against its essence, unnaturally or – so Nietzsche – cruelly, to finally become powerless or will of nothingness. And if life is the will to power, the will to a power that is increasing of itself, the life that tends exclusively to be preserved is a life that withdraws from itself and becomes exhausted, in a word, annihilates itself. It therefore belongs to the essence of the will to power to be able to be its own counter-essence, to be able to be the inversion of itself. Wouldn’t this double possibility of the will of power – divinization and de-divinization – then make it possible to understand how the divine omnipotence could have made of itself impotence of power, in order to triumph as omnipotence? Or, to put the question more explicitly: would it not be from this double possibility of the will to power as it can be deployed according to radically different values, that the Trinitarian dimension of the Christian God would let itself be thought of?

This possibility primarily concerns what Nietzsche generally understands by ‘god’, namely the ‘maximal state’ as a “point in the development of the will to power, out of which both the subsequent development and what went before, the up-to-that-point, was explicable . . .” (NL 1887, KSA 12, 10[138]). It is a point from

⁴ See also NL 1887, KSA 13, 9[38].

⁵ See NL 1885, KSA 11, 34[194]; GS 349 and GM I, Final remarque.

or around which the world of the will to power and the will to power conceived as a world gravitate and take on meaning. But where does this point get its culminating character, its maximal character from? A well-known note provides us with an answer. Here it is: “To imprint upon becoming the character of being – that is the highest will to power. [. . .] That everything recurs is the most extreme approximation of a world of becoming to one of being: pinnacle of contemplation” (NL 1886–87, KSA 12, 7[54]). The will to power reaches its peak in and through the eternal return. This determination, however, applies to both its natural and anti-natural versions and is independent from the difference between active and reactive values. “My doctrine says: live in such a way that you must desire to live again, that is the task – you will live again in any case!” (NL 1881, KSA 9, 11[163]) If the first statement is an imperative and the second one is an indicative, it is therefore always possible not to follow this imperative and to live in such a way that you do not want to live again. The will of nothingness can also reach a peak, and Nietzsche says nothing else when he considers the crucifixion to be “a mystery of unimaginable, ultimate, extreme cruelty” (GM I 8), to be the peak of cruelty, which always refers to the turning against itself of the will to power. “*Deus, qualem Paulus creavit, dei negation*” is stated in § 47 of *The Antichrist* (A 47).

From what has been said above, we can then conclude that the *deus omnipotens* can be related to the eternal return of a will to power oriented towards unnatural values. “In the end, gods have no other choice: *either* they are the will to power – in which case they will still be the gods of a people – *or* they are powerless in the face of power – and then they will necessarily become *good* . . .” (A 16). Since this alternative concerns this or that ‘maximal state’ (*Zustand*, the word implies constancy), it cannot fail to be part of the eternal return insofar it is likely to be related to opposite values. “Have I been understood? – *Dionysus against the crucified* . . .” (EH, “Why I am a destiny”, 9).

Let us be more specific. In the third part of *Thus spoke Zarathustra*, the chapter where the most explicit reference to the eternal return is to be found, *The Convalescent*, is immediately preceded by a chapter, the longest in the whole work, entitled *On Old and New Tablets*, which deals with the question of values. This order cannot fail to indicate that transvaluation is necessary for the complete understanding of the eternal return. How do the eternal return and that intellectual operation of the transvaluation articulate themselves? Until now, we have considered the eternal return from the outside, regardless of the place we cannot fail to take within it. And when Nietzsche first mentioned it, in § 341 of *The Gay Science*, he made it the highest rule of the will: “Do you want this once again and an innumerable number of times?” (GS 341), he made of it a principle of decision for the self. What does this mean? To decide for this or that is always to decide in advance for the values according to

which the decision is made. If by value is meant “the highest quantum of power that man can incorporate” (NL 1888, KSA 13, 14[8]), the decision cannot fail to concern the quality of the highest will to power. And for the decision to be possible at any moment, the two terms of the alternative must be discernible from the eternal return itself. In what way? According to a note from the summer of 1884, the thought of return is unbearable without transvaluation of the old values (NL 1884, KSA 10, 26[284]). In the absence of the latter, the eternal return is then a hurdy-gurdy song or, to put it more rigorously, “the extreme form of nihilism” (NL 1886–87, KSA 12, 5[71], n. 6) and finds in the Christian God the summit point of his cruel power. At the same time, this means that the Christian God allows himself to be led back to the nihilistic version of the eternal return, a version on which the same eternal return is decided at any moment, as it is “the highest form of affirmation that can be achieved” (EH, “Why I write such good books”, 1) – and which cannot be achieved without transvaluation of Christian values. Once again: “– Have I been understood? – *Dionysus against the crucified* . . .” (EH, “Why I am a destiny”, 9). But doesn’t that mean that the thought of eternal return needs always what it’s breaking away from – or, in other words, that the Christian God is unforgettable, but just – and this is the major point- as a particular case, as a ‘black reminiscence’?

In Nietzsche’s last letter to Burckhardt, we read these words: “I go everywhere in my student dress, tap here and there on people’s shoulders and say: *siamo contenti? Son dio, ho fatto questa caricature* . . .” (Letter to Jacob Burckhardt, 6.1.1889, KGB III/5, Bf. 1256). If, as Nietzsche says elsewhere, “the Christian ideal is a caricature and a depreciation of the divine” (NL 1887–88, KSA 13, 11[95]), my contribution today will have been only an attempt to give these words, the last words, their proper meaning.

Works Cited

- Kant, Immanuel (2002 [1788]): *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie.
- Luther, Martin (1911 [1531]): „2. Galatervorlesung (cap. 1–4)“. In: Martin Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 40/1. Weimar: Hermann Böhlaus.
- Nietzsche, Friedrich (2001): *The Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *Beyond Good and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *The Antichrist, Ecce Homo, Twilight of the Idols and other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2006a): *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2006b): *Thus Spoke Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hans Ruin

Memory, History and the Paternal Shadow: Nietzsche's Autobiographical Survival

Abstract: The essay brings together the problems of writing, memory, and history in Nietzsche, from the perspective of his autobiographical reflections on the experience of the death of his father in *Ecce homo* and in the early autobiographical sketches from his youth. As someone who lived increasingly through his writing Nietzsche found himself posited in a strange in-between position, as both before and after having existed, as yet unborn and as destined for posterity. The experience of history, as the weight of a past on the present in the second *Untimely Meditation*, takes on a new and different significance when placed in the context of this ambiguous experience of anticipated survival beyond death through writing.

Introduction

On his forty-fourth birthday, on October 15th, 1888, Nietzsche writes in the introductory note to *Ecce homo*: “On this perfect day, when everything is ripening [. . .] and the sun fell upon my life: I looked back, I looked forward, and never saw so many good things at once” (KSA 6, p. 263).¹ In this final memoir, he turns back to his own life, to tell it, as he says, “to myself”. Through a work of recollection, he tells a story of “who I am” (KSA 6, p. 257). In doing so, he also hands himself over to history in a grandiose gesture, following the title of last chapter of the book: “Why I am destiny”. The “I” of the text proclaims itself as a destiny for those who follow, declaring that it will become history and living memory. It claims to speak to those who perhaps do not even live. In *Antichrist*, completed during the same time, he advertises that the book “. . . belongs to the very few. Perhaps none of them is even living yet” (KSA 6, p. 167).²

It is not only his readers who are not yet born. The writer, too, is speaking from a place where he has not quite entered life. Or as he also writes in the same short preface to *Antichrist*: “some are born posthumously”. The brief

¹ See KSA 6, p. 263. The English translation here and throughout, when not otherwise indicated, is by Walter Kaufmann, *Ecce Homo* (Nietzsche 1969).

² For the English translation of *Der Antichrist* I have used Hollingdale's translation *Twilight of the Idols/Antichrist* (Nietzsche 1968).

preparatory note, written on his birthday, as a self-celebration of this birth, in view of its second birth, as someone who is about to emerge in the world, with a new demand, is written with an eye to the future. But the text is also an epitaph, and a burial ceremony. It is written in the memory of someone or something who is now dead, in celebration of that which survives death and is immortal. We read again from the same passage in *Ecce homo*: “It was not for nothing that I buried my forty-fourth year today; I had the right to bury it [*ich durfte es begraben*]; whatever was life in it has been saved, is immortal.” The living life has been buried, it lives no longer. But the fruits of his labors – the books that he has completed so far in the course of this one year 1888 – the *Case of Wagner*, the *Dithyrambs*, *Antichrist*, and *Twilight* – they are what has been saved and what will survive. And to them he now adds his autobiography, as his testimony and legacy, sealing each his death, his new birth, and his survival.

The text of *Ecce homo* thus displays a strange temporality. Its writer anticipates both his premature death and his own future being-born. This voice has not yet come into the world, and yet somehow it has already left it. It looks back upon what has happened in its life up until this point, but it also projects itself forward to what this life *will have been*: to the kind of memory and history it will become in the future, thereby speaking from an indeterminate elsewhere.

In these last writings, Nietzsche brings together memory, death, burial, and survival in a strange and puzzling constellation. At the center of it all we can sense the experience of writing itself and of a self that increasingly identifies itself with having become a text. At the time of their composition, he is forty-four years old, an age that would normally be midway in life. He cannot know that his existence as a writer and as a free and healthy human being will soon cease abruptly within less than three months. And yet it is as if he somehow anticipates that he is approaching an end. But whereas *he* himself as a healthy human being, thinker and writer, is about to perish, his *writings* are just about to be born and live. Of this he seems certain. The text of *Ecce homo* speaks from within this dual awareness, not least when desperately reaching out to take control over its own legacy and destiny: “*Hear me, for I am such and such a person. Above all, do not mistake me for someone else!*” (KSA 6, p. 257).

To “bury” a period of one’s life could be read as a conventional metaphor for saying farewell to what has been, to all the moments left behind, while taking pride in what has been accomplished in the form of works that will hopefully survive. But with Nietzsche the situation is more complex, and it carries greater philosophical weight. It also has implications for how we read and understand his writings and the *voice* with which they reach us. We know Nietzsche as the philosopher of life and affirmation and of creative forgetting. But when we look closer at the way he here speaks of himself and of his writing as also tied to illness, death

and dying, and even to the grave, we can also detect another pattern, a different and maybe even inverted pattern, where the idea of Nietzsche as first and foremost a philosopher of *life* needs to be rethought. Because in all his struggles against the powers of death and decay, he also displays a curious pact with death and afterlife, as if it were only possible to challenge them by also siding with them. At least at this point in his life, the great critic of all the myths of afterlife – of all *Jenseits* – seems to think of little less than precisely his own *posteriority*, his next life after this life, which is soon to end. And he who disparages “weakness” as the source of evil (“What is bad? All that proceeds from weakness”; KSA 6, p. 170) here recognizes the decisive benefit of having lived and created precisely in the vicinity of death and weakness. Or how should we understand and solve the famous “riddle”, which he presents to us as the “good fortune” of his existence, indeed his “uniqueness perhaps”, that: “I am already dead as my father, while as my mother I am still living and becoming old” (KSA 6, p. 264). What does it mean that he, the philosopher of life, is dead, not only as we read him now, but already then when writing, when depositing his own spirit in writing? He does suggest, after all, at the outset of his autobiography, that perhaps it is only a “mere prejudice that I live . . .” (KSA 6, p. 257).

In a commentary to Nietzsche's unique style of autobiographical philosophical writing, Jacques Derrida – in his *Otobiographies* from 1984 – highlighted the extraordinary philosophical tensions inscribed in this preface.³ In relation to the riddle of his personality and of this dual lineage of death and life, Derrida raised the question if one must not “take this unrepresentable scene into account each time one claims to identify any utterance signed by F. N.” (Derrida 1985, p. 17). Derrida also suggest that it invites us to look upon history, the science of history, as also the science of the dead, the knowledge that treats the dead, that negotiates with the dead, and that somehow puts to death, as a science specifically connected to the father.⁴

Following these suggestions, I shall return here to the famous riddle, as a way to explore the topic of Nietzsche and his writing at the intersection of history and memory. In the same passage from *Ecce homo*, in “Why I am so wise”, he speaks of his dead father, as “more a gracious memory of life, than life itself” (KSA 6, p. 265). What does it mean to exist as a *memory*, to live and to have lived as a memory? And how does this relate to the fact that Nietzsche

³ For a brief but good discussions of a few other attempts to address the same riddle, see Krell (1988).

⁴ Derrida here also notes how the connection between masculinity and death and femininity and life puts into question the depreciatory remarks on mother and sister in the same section of the autobiography.

repeatedly refers to himself and his writings in the form of a future anterior, as someone who *will have been*, and who even aspires to be a memory for others? In the last section of the autobiography, “Why I am destiny”, he explicitly says that one day his name will be associated with “a memory of something tremendous” (KSA 6, p. 365). This way of projecting himself into a future, where he – the writer – no longer exists, but where his work lives, highlights the inner tension of the way we can see memory and history operating in his thinking and writing: as a dual principle of life and death, of decay and stagnation, and also as survival and continuation in the form of an inheritance. Or to put it in the form of another riddle, this time from the *Nachlass*, in a note written in 1882 (KSA 10, 1[9], my translation): “Life after death: Whoever has a reason to believe in his ‘life after death’ must learn to endure his ‘death’ in life”.

This both personal and principal optic permits us to turn back anew to what he says about memory, forgetting, and of the use and abuse of history in the second *Untimely Meditation*, and in some of the subsequent writings. If we look beyond its manifest celebration of forgetting and of a future-oriented and life-enhancing relation to the past, we can pay attention to how he also depicts human existence there as a strange *tomb*, that both threatens and enables new life. Ultimately the interpretation will suggest that the uniqueness of Nietzsche’s voice and its singular address is partly conditioned by how it speaks not just from the life that it claims to profess, but also from beyond this life. In Nietzsche’s case, this is not just connected to the general reality of writing, as the “dead” material remains of a living spirit. For him, the sense of a deeper complicity with death and with the dead is also a personal matter, issuing from the traumatic memory from his early childhood of the loss of his father and his younger brother at the age of five. I begin by recalling the short memoirs that he composed as a teenager, in which these events are staged as a key to his understanding of himself and his unique destiny.

Memories of Death

In his mid-teens, Nietzsche composes several autobiographical sketches of differing length. Standing on the existential threshold of maturity, he turns back to reflect on and recapitulate his life.⁵ In each of these attempts the father and his

⁵ In his essay on Nietzsche and the problem of writing in *Aufschreibesysteme 1800/1900* Friedrich Kittler locates his autobiographical writing in the context of the pedagogical program of the so called “German essay”, where students were encouraged to write about themselves

early death is at the center of the narrative. He is only thirteen when he composes the longest of these texts, a twenty-five-page essay with the precocious title "From my life, by FW Nz. I. The Years of Youth 1844–58" (KGW I/1, pp. 281–307). He begins by lamenting that he has so few memories, and that whatever he can recall he is unable to fit within a chronological narrative, apart from the elementary dates. But at the center of the account is the memory of his father, the beloved father, the preacher and the musician, and also the person in whose company he recalls walking through the countryside and listening to the church bells. The sound of these bells, he writes, evokes melancholy in him, and brings him back to the "precious father-house" (*nach den fernen theuren Vaterhause hin*). This sentence is directly followed by the surprising exclamation: "How lively the graveyard still stands before me!" (*Wie lebendig steht noch der Gottesacker vor mir!*, KGW I/1, p. 283) The memory of the lost home is also the memory of the buried dead. It brings him to recall the cemetery and its burial chapel, and how he would ask his father about the dead and the writing on the old gravestones and memorials. It is as if nothing is more vividly preserved in his memory than this recollection of the dead and the attempt to reach them through their memorials, at first with the help of the father who helped him decipher the names of the dead and who himself would soon join them.

These memories are then directly followed by the story of the sudden illness, extended suffering and premature death of his father (probably from a brain tumor). The account of his death is surrounded by a detailed recollection from the burial services, of who spoke and of what songs were sung. It is noteworthy that this took place when Nietzsche himself was not even five years old,

from an early age, and through this practice to take shape as individuals through writing (Kittler 1990, p. 180f.). In the end, Kittler portrays Nietzsche as a paradigmatic endpoint of this pedagogy, where the idea of a true self is dissolved in the tension between an anonymous material understanding of writing, through ink, paper, and eventually machine, and on the other hand the critique of subjectivity as vacuous, and as hiding only the strange voice of an inner otherness. In his reading, Nietzsche thus brings to its fulfillment and eclipse a romantic pedagogical program of finding and depositing oneself through writing, that opens toward the anonymity of writing as a mediated discourse and as "word art" (Kittler 1990, p. 185). The argument I develop here is indirectly related to this approach (which, like my own, is partly inspired by Derrida), to the extent that it explores an experience of the "death" of the subject through the process of writing. But my interest in this topic is not directly connected to the implications of changing material conditions of writing or techniques of alphabetization. It focuses instead on the inherent tension within a philosophy of life that both disavows and relies on the production of history, memory and legacy through writing, and where Nietzsche's personal experience of existing in proximity to death and decaying life conditions the unique tone of his writings. I am grateful to Enrico Müller for pointing out the connection to Kittler's analysis in conversation.

and in the course of a childhood from which he claims to have very few memories. It is as if the opening scene of his own life, within which he situates and understands himself, is essentially connected to this loss and its surrounding impressions and memories. From this moment onward his recollections are more distinct. He writes of how this disaster shattered the family, and how they were all thrown into profound grief.

When still in mourning, the family is struck by another disaster, the death of the little brother Joseph. The story is introduced by Nietzsche with a description of a dream that he claims to have had on the eve of his brother's death (KGW I/1, p. 286): in the dream, he first hears music from an organ, "as if during a funeral". He sees his father rising up from a grave, rushing into the church only to re-emerge again with a small child in his arms. The lid of the grave opens and after he has stepped down, it closes upon him again. At that point the music from the organ stops and he awakens from his dream. The next day his little brother falls ill and dies within a few hours: "Our pain was terrible. My dream had come true. The little corpse was placed in the arms of the father".

The adolescent Nietzsche who reports this dream does not interpret it, he only notes that it became true, as if he had been prescient. This is a very early childhood memory. It is impossible to know if the recalled chronology is correct, if the terrifying dream really preceded or came after the death of his brother. In the autobiography he says that all of this happened in the "end of January 1850", but his brother died on January 4th. It is difficult to know what to make of these early experiments in autobiographical prose and to the significance of the early loss of his father and brother. But in relation to the remark from his last months about the death of the father they obtain a strange lure, as they suggest an early sense of proximity to the dead and to death, from someone who himself was left among the living as the only surviving male member of the family. It is also notable that these autobiographical texts, centered on the death of the father, are the earliest preserved samples of Nietzsche as a writer of prose (preceded by experiments with poetry from the age of ten).

From the following year there are several shorter autobiographical sketches. One is entitled just "My life" and it follows the same pattern, centered on the memory of the death of the father (KGW I/2, pp. 3ff.). But when he reaches this point in his story, he just exclaims: – "my father died!" (*Mein Vater Starb!*) as if he were here trying to bring home to himself the extraordinary impact of this event, adding that as a happy and innocent child, he did not fully take in "the terrible significance of this event" (*ungeheurige Wichtigkeit dieses Ereignisses*). In a subsequent shorter entry from later that year, entitled "My life-course" (*Mein Lebenslauf*), he also returns to the recollection of the death of the father, and the grief that from that moment onward came over the family (KGW I/2, p. 258). It

was a dreadful time, he writes, from which “my whole life took another turn” (*aus sich mein ganzes Leben anders gestaltete*). And then, in yet another somewhat longer entry from the same year, also entitled “My life-course”, he stresses how the happy skies over his first four years after death of the father suddenly turned dark.

When writing the story of his life in *Ecce homo*, thirty years later, the early death of his father is again placed at the center of his understanding of himself and the trajectory of his existence. As he turns back again, and now from the perspective of a mature philosophical author, he again chooses to interpret his life and the uniqueness of his destiny in relation to this event. Now he is no longer a grieving child, making his first experiments with writing. Now he is a writer and a man who has *survived* his father, speaking, as it were, from the other side of a life that he himself even describes as on “credit” or on loan. This permits him to suggest a new kind of pact with the dead father, as if he now existed together with him in death: “I am dead like my father”. In this entry, Nietzsche also makes a point of the fact that when he reached the same age as his father was when he struck by illness and death, he too reached his minimum: “In the same year in which his life went downward, mine too went downward: at thirty-six I reached the lowest point of my vitality – I still lived, but without being able to see three steps ahead.” (KSA 6, p. 264) He describes spending the darkest winter of his life in Naumburg, living as “a shadow”, in other words as someone already half belonging to the world of the dead.

Of particular interest to us is how the narrative again suggests a complicity between this shadow-like existence and writing. “This was my minimum: *The Wanderer and His Shadow* originated at this time” (KSA 6, p. 264). And he adds: “Doubtless, I then knew about shadows”. In the same passage from *Ecce homo* he stresses that his long periods of weakness and deteriorating health have not been diagnosed as any particular sickness: “there is altogether no sign of any local degeneration” (KSA 6, p. 265). It is as if his condition in the end were not just a bodily illness, but a unique and philosophical destiny, the “periodicity of a kind of decadence”. For him, he adds, this has been a source of “experience”. He then turns to describe what his illness and the periods of weakness have taught him: a sense of nuance, and of looking around corners. It is as if though he were a traveler who has been to many places, and who can now see the world from more perspectives than others. And the most important transport in this respect is that between sickness and health. He has looked from the perspective of the sick toward that which is healthier, but he has also developed the capacity to look back from the fullness of a saturated life, into the secrets work of decadence. It is in this kind of reversal of perspectives, he writes, that I have the “longest training”, indeed, my “truest experience”. This is why he can

claim to possess a unique ability to “reverse perspectives”, which is also what makes him especially fit to accomplish a “reevaluation of values”. In the end, it was also this experience of deep unhealthiness and a will to get well that gave him his direction: “I turned my will to health, to life, into a philosophy” (KSA 6, p. 267).

These famous passages from the autobiography will be familiar to most readers. But I recall them here, because there is something in them that still calls for interpretation, especially what concerns memory and history. As we contemplate what Nietzsche has to say about decadence and health, we are inclined to insert it too hastily within the interpretative framework according to which he is first and foremost the philosopher of life, affirmation, great health, and overcoming. The periods of disease and depression are then simply seen as a background condition for his aspiration to have overcome them not only in himself, but also in a culture that is oriented at large by such decadent and nihilistic (i. e., death-bound) values. But we should not to move too quickly in this direction. The narrative that he provides over these few pages – that claim to tell the truth of *who he really is* – is more complicated. He is not only saying that deep down he is fundamentally healthy and that he has seen through the sickness of his age. He is also saying that he has this sickness and decadence in himself, and that his life is a movement between them, as an ongoing act of overcoming. He is both health and sickness/decadence. He has a share in both life and death. And his thinking and writing somehow rests on this dual heritage and condition. For this reason, I believe we should take him seriously when he says, already in the first paragraph: “It is perhaps a mere prejudice that I live”. Perhaps I am already dead. And perhaps it is precisely this sense of belonging also to death and to the dead that permits him to speak and to write, as it were, from another side of life, from a position both before and beyond life. Indeed, this is also how he describes the voice of Zarathustra and what it requires in order to be heard: that one is “similarly conditioned” as its writer, that is, “with one foot beyond life”.⁶

Like my father, I am dead. Who is the “I” in this sentence? It is the “I” of a writer, it is a written “I”. I the writer, I who sign this text, and who thereby also inscribe myself into it, I who become this text, I am – like my father – already dead. As him I have already lived. But unlike him: I write. I saved myself from his destiny, which is to have become only “a memory of life” (KSA 6, p. 265).

⁶ Not in the KSA version, that instead used the later version of this passage, written shortly before his collapse, and in which he distances himself demonstratively from mother and sister. For the original version, see the KGW.

Because I have become writing. Indeed, I saved myself by becoming writing. When I came closest to the death that took him away, I also reached my minimum. I almost died, like him. But I saved myself. I came back, and I came back through writing. I came close to death, and I wrote a book. This is the story that he tells us. *The Wanderer and His Shadow* was composed as a book about shadows, written by a shadow, by the shadow of myself – by myself, as almost dead – like my father. When reaching the same age as when his father died, Nietzsche retired. He left his position at the university. Socially and career-wise, he became a shadow, someone whose life had already ended. But unlike his father, he left his life as a young and promising career academic to become a writer. In reviewing *Human all too human* in *Ecce homo*, he refers to it as a “monument” and a “memorial”, a *Denkmal* (KSA 6, p. 322). Again, we see the text as marking the site of a burial, as that which lived on in memory of what died. It situates itself at this threshold.

From this point onward, his life is fully and exclusively devoted to writing. His weak health has projected him outside an ordered social space of professional occupation and social conventions. From now on he lives and acts increasingly in relation to a future yet to come. From this strange and deserted place, outside and beyond life – in this in-between life and death – his text/voice reaches out toward his unknown future readers. He addresses them as someone who already then – like his father – is dead, and yet – like his mother – is still living. Such a person does not need to act directly on the living, since his action is already an action at a distance, in and for a future yet to come. It is as if he were only half present, concerned only with the minimal preservation of himself for the sake of his calling and duty as a writer. This is at least one way of understanding the second sense in which he claims to be like his dead father: “At another point as well, I am merely my father once more, and, as it were, *his continued life after an all-too-early death*”. As an example of this mode of living, he refers to his refusal to take counter-measures and to practice “retaliation” (KSA 6, p. 271). This somewhat curious remark could then be interpreted as saying: since I am only partly living in this world, I have no need to engage in ordinary petty interactions to preserve my sense of self. Because I already live and speak partly from elsewhere.

What does it mean to exist as someone who is still waiting to exist, and who at the same time is aware that the life that he lives is largely devoted to itself as legacy, destiny and history, and thus as a voice from the dead? In *Ecce homo* Nietzsche describes his sojourn in Rome in the spring following the writing of the first part of *Zarathustra*. It was there that he composed the “Night song”, that would later be included in the second part of the book. He describes it as the loneliest song ever written, stemming from an indescribable melancholy. I found its refrain, he adds, in the words: “Dead from immortality” (KSA 6, p. 341). Here

he seems to interpret his sadness as stemming from the awareness of having created a work of lasting value, that will survive himself, where his own self-burial as a bodily person in the present is a price for textual-spiritual survival. In the following section I explore how Nietzsche's experience as a writer of living both within and beyond this life, can also have repercussions for how we read and understand his most famous discourse on the workings of memory and legacy, the second *Untimely Meditation*.

On Life as Memory

In the often cited opening lines from the second *Untimely Meditation*, the author paints a picture of a group of cows in the field outside his window: "Watch the grazing herd outside, it does not know what is yesterday or today, it runs around, eats, rests, digests, and runs again, from morning till evening, and from day to day, tied on a short leash to its pleasure and its pain, in short to the pole of the moment" (KSA 1, p. 248).⁷ Nietzsche describes how the human being looks at the beast in envy, that it can live so innocently and so happily in blissful forgetfulness. Man, on the contrary, "cannot learn to forget, since he clings to the past". Whereas the beasts are said to live "un-historically", humans are destined to live with *memory*, with an awareness of the past and with an historical consciousness, but also with an awareness of death. The effect of the grazing cows is then likened to the encounter with a child, "playing between the fences of past and future in blissful blindness", which in the on-looker recalls memories as "from a lost paradise". But soon this blissful child will be called out from its ignorance and taught to understand the word "it was" (*es war*), and that its life is "a never to be completed perfect tense", interrupted only by its death. A life that permits itself to be overwhelmed by this experience of its own already having-been will, however, ultimately become incapable of action. This remark leads to the central thesis of the text: "*There is a measure of insomnia, of rumination, or historical sense [historische Sinn] through which the living comes to harm, and ultimately perishes, be it a human being, a*

⁷ The essay is often referred to as "The Use and Abuse of History for Life". A more accurate translation of the German *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* would be "On the Use and Disadvantage of History for Life". The translation by Peter Preuss from which I quote here has instead chosen the title *On the Advantage and Disadvantage of History for Life* (Nietzsche 1980).

people, or a culture" (KSA 2, p. 250). This is why the ability to *forget* becomes so crucial for his argument, or as he also writes: "all acting requires forgetting".

In an analysis of this essay from 2001, Jacques Le Rider situated its questions at the center of modernity's preoccupation with how to live with the past. He compares Nietzsche's diagnosis of how an exaggerated and hypertrophic historical sensibility can harm life to Freud's analysis of how the inability to let go of painful memories of loss and grief (Le Rider 2001, p. 98, and p. 103), stressing that psychoanalysis is not primarily about helping people to *retrieve* memories but to relieve them from memories, in the service of a "healthy forgetting" (*gesunden Vergessen*). He recalls how for Freud the unconscious is characterized by an archaic temporality, where things never go away, but come back, refusing to yield to the standard historical temporality of past, present, and future.

To Le Rider the "true significance" of Nietzsche's text lies in how it addresses the relation between historical knowledge and collective memory. On a more critical note he adds that at the time of the high-noon of Wilhelmine German academic culture, Nietzsche may have had a point in criticizing an overburdening historical erudition as detrimental to genuine creative work. Today, however, the forgetfulness within our own European culture is so profound that it has made Nietzsche's essay out of tune in this respect. Likewise, its hellenophile hopes for a new aristocratic youth that is able to forge the world anew through forgetting and plastic force has become irrelevant. For Le Rider the philosophical validity of Nietzsche's essay can no longer lie in its celebration of creative forgetting, since what we are in need of now is instead a deepened and living memory of the past. What it does help us see, however, is how history as a science and academic enterprise is connected to personal and collective memory. And it compels us to think about how the cultivation of a historical memory should in the end be measured against its capacity to open and shape a future. A simple duty of memory, as is today sometimes called for, will not automatically serve this purpose if it is not oriented toward the possibility of something to come. Just as an overdose of historical science (*Geschichtswissenschaft*) can permit historical consciousness to fall asleep, he concludes with Nietzsche that too much memory politics can ultimately prevent the formation of an "authentic recollection [*authentische Erinnerung*]" (Le Rider 2001, p. 107).

In "Mourning and Melancholia", Freud speaks of how at the end of a healthy work of mourning "the ego becomes free and uninhibited again" (Freud 1953–74, p.154). Inversely the symptom of melancholia signifies a state where the work of grief and mourning has not been completed so as to free the agent of the lost object, but instead it clings to it, inhibiting its free action toward a future. Ultimately such a (pathological) condition will result in self-

abasement and loss of oneself (Freud 1953–74, p. 157). Whereas grief, can lead to temporal grave departures from normal attitudes to life, it would never occur to us to regard it as a morbid condition. Melancholia on the other hand, marks a painful loss of interest in the outside world, including the capacity to love. Ultimately it leads to an inhibition of activity, and a “lowering of the self-regarding feelings to a degree that find utterance in self-approaches and self-reviling, and culminates in a delusional expectation of punishment” (Freud 1953–74, p. 153).

When read from the viewpoint of Freud’s analysis, as in Le Rider’s interpretation, Nietzsche account of historical consciousness could be read as a philosophical preamble to a socio-psychological study of history as a form of collective melancholia. A culture too much preoccupied with remembering and preserving the past will lose its capacity for affirmation and to act in a healthy way in the present. This is also partly how Nietzsche himself summarizes its significance when returning to review it briefly in *Ecce homo*. There he says that “in this essay the ‘historical sense’ of which this century is proud was recognized for the first time as a disease, as a typical symptom of decay” (KSA 6, p. 316).⁸ But even though we can understand the text partly in this Freudian vein as describing a pathology of the historical sense, as a failed work of mourning and as an inability to let go of the past, it also lets us sense a more complex philosophical territory in its description of life as with and among the dead.

To inhabit the space of those who have existed before can be a precarious situation, where humans must learn to navigate carefully. From the viewpoint of our initial analysis, we can see how Nietzsche the writer is here positing himself at this threshold of the dead and the living. The text displays a fear of the

8 We know that Nietzsche did not hold this essay in very high esteem in his later years. When republishing many of the earlier writings with new prefaces in 1886, he did not reedit any of the *Untimely Meditations*. And when asked by Brandes in 1888 to recommend his most important writings, he did not refer to it. Jörg Salaquarda’s recreation of its genesis with the help of working notes and correspondence concluded that one reason for Nietzsche’s later dissatisfaction probably had to do with an experienced crisis as a writer during the time of its composition, following critique from close friends, especially Rohde (Salaquarda 1984). For a more recent and detailed study of its genesis, see also Anthony K. Jensen (2015). Based on new archival material from the production process, he argues that both its structure and title remained unclear to the very end. This explains not least the inconsequential treatment of the category of the “super-historical”. Jensen also stresses the proximity in time and theme to the posthumously published essay on “Truth and Lie in Extramoral Sense” and its discussion of truth and objectivity. In terms of style and orientation it is situated between *The Birth of Tragedy* and *Human all too Human*, but its call for German cultural-nationalist renewal, makes it closer to the intellectual context and atmosphere of the earlier phase (Jensen 2015, p. 485).

past as the fear of being engulfed by the dead, to be taken away by them, even to be buried by the dead. But it also suggests an attempt to show what it can mean to live with and through them and to walk along with them, to be dead like them and yet live like them, in a struggle against the forces of death in life. The explicit topic is how to live freely and affirmatively in relation to the past and to the memory of that which was. Its imagery also carries a strange resonance from the memory of the child standing at the threshold of his father's grave. We then read it as written by someone who has lived close to death and to the dead, who has listened to their voices, fascinated by that ancient pessimism which in the voice of the wise Silenus recalled in *The Birth of Tragedy* §3 is said to have answered King Midas when asked to reveal what was most desirable: ". . . not to be born, not to be, to be nothing. But the second best for you is – to die soon" (KSA 1, p. 42).

In his beautiful essay from 2012, "Nietzsche's Journey to Sorrento", Paolo D'Iorio describes the new spiritual orientation that Nietzsche undergoes during the fall of 1876. He quotes a note that describes how he has abandoned the metaphysical-aesthetic views that dominated his earlier writings up till then (D'Iorio 2016, p. 2). D'Iorio explicitly connects this transformation to how he understands his relation to death and to the dead. Whereas Schopenhauer had declared that philosophy begins with a meditation on death, the notes from the Sorrento sojourn contains a quotation from Spinoza in Latin, that D'Iorio highlights as symptomatic for this new turning away from the dead and death, in favor of the living: "The free man thinks of nothing less than death, and his knowledge is not a meditation on death but on life" (D'Iorio 2016, p. 5). But in a later chapter he also cites an aphorism from HH II 360, of how it is a sign of "great changes" when we dream of the dead: ". . . the dead rise up and our antiquity [*Alterthum*] becomes our modernity [*Neuthum*]" (D'Iorio 2016, p. 47). There, he also quotes a letter from Nietzsche to Cosima Wagner on the occasion of her birthday in December 1876, where he also speaks of how he is undergoing changes in his life-orientation and how this is connected to how in his dreams he is "in the company of long-forgotten people, above all with the dead" (D'Iorio 2016, p. 45). This return of and to the dead in his dreams is here directly connected to his aspirations as a writer. In the same passage he declares that so far he has only accomplished "a third of what I had seriously resolved to do" (D'Iorio 2016, p. 45), but also making new plans that he hopes to achieve despite his failing health.

D'Iorio recalls these remarks in order to delineate a transformation that he traces in Nietzsche's basic orientation, from a death-bound Germanic romanticism toward a more affirmative mood of the "free spirit" in the aphoristic works from 1876 onward. The Italian adventure, the journey to Sorrento, and the reorientation away from the Wagnerian-Schopenhauerian cultural pessimism of the *Birth of Tragedy*, obviously constitute a watershed in his intellectual and

spiritual development as a writer. Yet we make it too easy if we describe it as just a step away from death in the direction of life. Rather it is a question of establishing a balance between the forces of the living and the dead in oneself, according to a scheme already anticipated in the second *Untimely Meditation*. The idealized blissful animal existence that opens the text – which to some extent is also said to characterize the child, who lives without painful memories and without a sense of death – is defined as “living unhistorically” (KSA 1, p. 250). Nietzsche does hold out the possibility of a “happiness” that is tied to forgetfulness and to living “unhistorically”, if only for a moment. Yet, it is not a form of existence that is ultimately open to humans. The claim is not that life in forgetfulness and without historical awareness is necessarily better. The idea is instead that historical consciousness – in the direct sense of an awareness or memory of the past – is an affective force which the individual must find a way to handle in order to maintain his or her ability to act. This is what he refers to as the “plastic power” as a power to grow “out of itself, transforming and assimilating everything past and alien” (KSA 1, p. 251). For a sensitive nature, a single experience of injustice and pain is enough to destabilize it, whereas some people are described as having an inner capacity to endure gruesome calamities and yet regain their balance and health. The *plasticity* (*plastische Kraft*) of which he speaks here in relation to one’s own experiences is immediately translated into the ability to hold and digest the past in general, and to transform it into life and action. Therefore he can conclude: “the unhistorical and the historical are equally necessary for the health of an individual, a people and a culture” (KSA 1, p. 252).

As human beings with a memory and a sense of the past, we are inevitably involved in and *claimed* by those who have gone before us and by their deeds. We have to respond to and act in respect to what has been. This is our historical condition, our facticity, or to put it in existential-phenomenological terms: our *historicity*. The analysis of the three different “respects in which history belongs to the living” (KSA 1, pp. 259–270): the *monumental*, the *antiquarian*, and the *critical*, are meant to display precisely this. All three are ways of approaching the future, but they likewise constitute different attitudes to the past. None of them are intrinsically better than the other. They can all be both enhancing and detrimental to life, depending on situation and degree. They are not necessarily modes of studying or researching the past, rather they mark different ways of *responding* and *relating* to the past. They are existential compartments that all point to how past and future are interconnected in the formation of historical consciousness as a life always enacted within the socio-temporal space of tradition and legacy. And ultimately they are organized around an axis of *life* and *death*. This will not be evident at first sight, but if we read carefully what Nietzsche has to say about

them this pattern emerges. It depicts history and memory in terms of a force that the dead can exert on the living, and in terms of how the living can live with the weight of the dead, avoiding to become new vehicles of death.

“Monumental history” is said to characterize the one who approaches the past in search for ways of action and of exerting power and initiative. But already the term in itself contains an ambiguity. The most common original meaning of the Latin *monumentum* is a *memorial* or simply a *tomb*. A monument preserves the dead as idealized patterns for the future lives of the living. But just as it may provide impetus for life, it also holds it captive through its inner morbidity. This is the case in particular in the sphere of aesthetic creation, where the monumental relation to the past will tend to stifle whatever aspires to greatness in the present. It is when carried to its extreme that it will result in the frightening image recalled earlier, of how “the dead bury the living” (KSA 1, p. 264).

The same is true of *antiquarian* history, or of the approach that ‘belongs to the preserving and revering soul’. It is a historical practice that precisely seeks to make for oneself a stable home in the river of time through the careful maintenance of an inheritance. It is, as he writes, the “contentment of a tree with its roots”, and of someone who experiences him- or herself as “growing out of the past as its heir” (KSA 1, p. 266). Yet, just as in the case of the monumental, it contains the seeds of decay in that it is easily transformed into sheer piety and compulsion to preserve. Or as he writes: “Antiquarian history itself degenerates the moment that the fresh life of the present no longer animates and inspires it” (KSA 1, p. 267). Again, it is an inner “death” that threatens it, as it is reduced to a “mummification” of a past whereby it obtains an “odour of decay”. The result is a culture where there is no longer an impulse to strive for the new, since the very questioning of old habits and faiths will appear only as presumptuous and impious. The tendency to care for the *life* of the past will then result in the *death* of the present and of the future. It is as if a tomb were always waiting to catch up with and engulf the living.

Even in the case of the *critical* there is a risk of mortification. It strikes at the past, it “puts the knife to its roots” (KSA 1, p. 270), in order to free the present. But to attack the past in the service of a different future, is often a dangerous task, and the people who carry out this work can therefore also be dangerous. Even though they are fighting for a future, they themselves will be inheritors as well, carrying with them “aberrations, passions, and errors, even crimes”, since it is not possible to free oneself entirely from the chain of the past. We can condemn the past, but we cannot eliminate the fact that we have descended from it. “It is”, he writes, “an attempt, as it were, a posteriori to give oneself a past from which one would like to be descended in opposition to the past from which one is descended” (KSA 1, p. 270). But since there is no natural “limit in denying the

past” and because “second natures are mostly feebler than the first”, such attempts to do away with the past, to kill the dead as it were, will therefore run the risk of instead propagating that which it tries to free itself from.

Having already established that humans are creatures that live with memories and with the past, all three analyses display how this historical existence will always have to find a way of inhabiting its situation in and through its historical awareness so as to open it up for a future. In other words, there is no secure route to a future-oriented and life-affirming praxis.⁹ Life will always have to comport itself in relation to the past. It will find a way to inhabit the social space that it shares with those that have come before it, be it in admiration, care, or struggle. And these processes will not be homogenous and unitary, but they will remain contestable narrative constructions around an ethical-political core of being with the dead.¹⁰ Beyond the simple dichotomy of death and life, individuals and communities will have to find a way to balance in themselves the inner tension between death and life, of death in life, and of life in death, that is part of the phenomenon of tradition and legacy as such. When seen from this angle the text can also be read as an experiment with how to live and write in relation to the dead, as also an exercise in the ability to open and shape a future. It is written by someone who already has had his experience with grief and with shadows, who has grown up and matured in the company of shadows. It speaks of how both the admiration for and the piety toward the dead can threaten to consume the living and transform them into living deaths. But even the attempt to destroy the powers of the dead over the living, will not avoid this risk, since the living will inherit more than they understand, and thus they will produce as a new inheritance that from which they sought to liberate themselves.

The second *Untimely Meditation* exposes the challenges involved in history understood as legacy and inheritance, and how the present can balance the impact of the past and of the dead so as to maintain and enable new life. In

9 In the last sections of the second *Untimely Meditation* (§8–10) Nietzsche outlines the possibility of a new kind of “unhistorical” historical education, partly in explicit polemic against Hegelian historicism. The extent to which these sections should be read as presenting a fourth and alternative mode of living vis-à-vis history as opposed to the previous three is topic that would deserve a longer discussion. I read these passages as a more specific response to what the text sees as the exaggerated ideal of historical education in the contemporary age and its potentially nihilistic consequences, while the three basic compartments describe a more basic and transcultural existential condition. For a good argument in favor of the former reading, however, see Jensen (2016), pp. 143–148.

10 For a more extensive discussion of the existential category of “being with the dead”, see Ruin (2018), especially Chapter one.

exploring the inner pathology of inheritance, it speaks from the viewpoint of the present to an imagined audience of younger people of how to live with and inherit the past. It does not explicitly touch upon the implications of producing a legacy, which in Nietzsche's earlier writings is not an explicit topic. But as he himself grows older he begins to reflect increasingly on the implications of producing a legacy for others to inherit. He begins to think of himself as becoming history and memory for others. As the author of a body of work of which he is increasingly certain that it will have an impact – he thus begins to posit himself as a voice speaking not just in the present for a future, but also a voice from future anterior, in other words as the voice of someone who *will have been*. Expressed in the terms with which we have explored here: He is no longer a child living in remembrance of a dead father and who himself has escaped the confines of the grave. Like his dead father, he is also someone who is increasingly speaking from a position of having already lived. In the last section I exemplify how this is played out in a few passages from the later writings.

Speaking from the Grave

The attention to the problem of what it means to become legacy can be sensed first in *Zarathustra*. The last and concluding section of first part, entitled, “On the bestowing virtue”, is partly a text about how to read, incorporate, and inherit the text itself. Here the writer makes himself into someone who speaks from the future anterior of himself. He celebrates the virtue of bestowing or giving (*Schenkende Tugend*), and the ability to raise oneself above praise and blame. He describes the history of the human spirit as an experiment with itself, where “much ignorance and error has become body in us” (KSA 4, p. 100).¹¹ This is followed by a statement that partly replicates the analysis from the second *Untimely Meditation*: “Not only the reason of millennia – but also their madness breaks out in us. Dangerous it is to be a heir”. And in *Zarathustra*'s last and concluding discourse, which partly echoes Christ's last words to his disciples, he adds the following image: “You revere me; but what if your reverence should some day collapse? Be careful lest a statue fall and kill you!” (Z I ‘On the Bestowing Virtue’) Here he posits himself as such a past for the future, to guard his readers against the temptation to make him into a monument.

¹¹ For the English version of the quotations from *Zarathustra*, I use Graham Parkes's translation: *Thus spoke Zarathustra* (Nietzsche 2008).

In the fifth book of *The Gay Science*, composed a few years later, he speaks of the particular experience of “posthumous” people, who are unable to endure the death-like life of their contemporaries, and who only find solace in the thought of what “will become of us, and that it is only after death that we shall enter our life and become alive” (KSA 3, p. 613f.). The note has an ironic touch, but it points toward a deep affective cord in Nietzsche as the creator of a legacy. It highlights the strange temporality of writing: that it can reach into a future of which its author – at the time of its composition – has no knowledge and to which he has no access himself, except through the scriptural medium. The voice of the (dying) writer here blends with the voice of text, the potential survival of which makes possible the continued ghost-like life of the former. According to the strange logic of textual legacy, this textually mediated voice reaches its full sense only posthumously, as the voice of someone who has survived his contemporaries. Whereas the writer who during his lifetime was only half-alive now “lives” through his writing, those who flourished around him are now mostly mute and forgotten shadows. In one of the letters to Georg Brandes from around the same time (December 1887), Nietzsche speculates on what will survive of him when he is gone, again describing – half-wittingly – his thoughts as “posthumous”. To which he adds: “a philosophy like my is like a grave – one no longer lives with others” (letter to Georg Brandes, 02.12.1887, KGB III/5, Bf. 960). It is as if he has already sided with the dead, recognizing that the life of which he speaks is also, and perhaps ultimately, a posthumous life, as a ghostly life of textual survival. Even though he still lives, he suggests that he is already speaking from the grave.

A year later he will describe himself and the uniqueness of his destiny with the enigmatic words with which we began: “I am already dead as my father, while as my mother I am still living and becoming old” (KSA 6, p. 264). We can now hear this statement in a new tone, as coming from within the experience of a writer who has incorporated the anticipated survival of his literary voice into its own mode of address. It is a literary voice that speaks of the legacy, memory, and history that it itself is about to become. It addresses a future unknown, inviting its reader to distinguish its dual mode, as both alive and dead. Only as living can it speak, only as dead can it be heard. *Do not mistake me for someone else . . .*

Works Cited

- Derrida, Jacques (1985): “Otobiographies”. In: *The Ear of the Other*, trans. A. Ronell. Montreal: Schocken Books, pp. 1–39.
- D’Iorio, Paolo (2016): *Nietzsche’s Journey to Sorento. Genesis of the Philosophy of the Free Spirit*, trans. S. Gorelick. Chicago: Chicago University Press.

- Freud, Sigmund (1953–74): "Mourning and Melancholia". In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914–1916)*, trans. J. Strachey. London: Hogarth, pp. 243–258.
- Jensen, Anthony (2015): "The 'Entstehung' of the Second *Untimely Meditation*". In: *Nietzsche-Studien* 44, pp. 462–486.
- Jensen, Anthony (2016): *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantages of History for Life*. London, Routledge.
- Kittler, Friedrich (1990): *Discourse Networks 1800/1900*, trans. M. Metteer. Stanford: Stanford University Press.
- Krell, David Farrell (1988): "Consultations with the Paternal Shadow: Gasché, Derrida, and Klossowski on *Ecce Homo*". In: David Farrell Krell and David Wood (Eds.): *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation*. New York: Routledge, pp. 80–96.
- Le Rider, Jacques (2001): "Erinnern, Vergessen und Vergangenheitsbewältigung. Zur Aktualität der Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung". In: Renate Reschke (Ed.): *Zeitenwende – Wertewende: Internationaler Kongress der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24–27 August 2000 in Naumburg*. Berlin: De Gruyter, pp. 97–109.
- Nietzsche, Friedrich (1968): *Twilight of the Idols/Antichrist*, trans. R. J. Hollingdale. London: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (1969): *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trans. Peter Preuss. Hackett, Indianapolis.
- Nietzsche, Friedrich (2008): *Thus spoke Zarathustra*, trans. Graham Parke. Oxford, Oxford University Press.
- Ruin, Hans (2018): *Being with the Dead. Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*. Stanford: Stanford University Press.
- Salaquarda, Jörg (1984): "Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung". In: *Nietzsche-Studien* 13, pp. 1–45.

Martin Saar

Das Trauma des Werdens – Nietzsche gegen die Identität

Abstract: Nietzsche's theoretical stance towards individual and collective identity is as complex as his stance towards history and memory. While many regard him as a proponent of a strong conception of identity built on commemoration and history, I propose to read Nietzsche as denying any substantial or stable bond between these two realms. We might read him as reminding us of the violent and contingent foundations of all self-hood and of the violent nature the very construction of a memory entails. This is why he does not praise heroic projects that foster collective identity but argues for an anti-identitarian ethics of weakness and vulnerability that complements his conception of the weak and vulnerable subject or self.

Wer das Werk und die Beiträge von Friedrich Nietzsche in dem Begriffsfeld zwischen Geschichte und Gedächtnis lokalisieren möchte, kann sich auf zwei enorm starke Kräftefelder beziehen. Einerseits werden große Teile seines Werks von diesen beiden Topoi selbst organisiert, ist seine gesamte Philosophie des Menschen und der Gemeinschaft eine, die sich mit den beiden zeittheoretischen Begriffen als ganze aufschlüsseln lässt: Seine Philosophie des Werdens ist ein Denken der radikalen Zeitlichkeit und des Historisch-Seins der individuellen und der kollektiven Existenz. Zweitens ist die Wirkungsgeschichte Nietzsches eng verbunden mit dem zeittheoretischen Grundtenor des philosophischen Denkens der frühen und mittleren Moderne, das seit Kant und Hegel, aber radikalisiert seit dem Historismus und der Historismuskritik, seit Bergson, Benjamin, Freud, Halbwachs und Heidegger ein Denken radikal verzeitlichter, sich zur eigenen Zeitlichkeit verhaltender Subjektivitäten und Gesellschaften ist.¹

Wenn ich im Folgenden eine – für den Fall Nietzsches – negative Lektüre dieses Zusammenhangs gebe bzw. diese zumindest skizziere, soll die Plausibilität oder sogar Unvermeidlichkeit, ihn in diesen Bezügen zu situieren, nicht in Abrede gestellt werden. Dieser sinnvollen Fokussierung soll nur in einer spezifischen und enorm folgenreichen Zuspitzung widersprochen werden, nämlich der Verbindung mit dem Topos der Identität. Gegen diese Perspektive soll nur

¹ Vgl. zu diesem allgemeinen zeittheoretischen Kontext Hammer 2011.

eingewendet werden, dass es zum Umkreis der Themen von Geschichte und Gedächtnis bei Nietzsche keine Eindeutigkeit gibt, von der manche wollen, dass es sie gäbe. Als Möglichkeit soll zumindest aufscheinen, dass Nietzsche vielleicht sogar genau das Gegenteil von dem sagt, was manche Interpretinnen und Leser in interpretatorischer und dann fast immer auch politischer Hinsicht hier finden und nutzen konnten.

Die klassisch-moderne personalitäts- und kulturtheoretische Position, von der ich immer vermutet habe, dass sie Nietzsche bei genauerem Hinsehen gar nicht hatte, ließe sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Ein Selbst hat erstens eine Identität, die es erwirbt und aneignet. Erinnerung und Geschichte sind Medien dieser Aneignung, sie konstituieren ein Selbst mit einem Gedächtnis und einer Historie, die sich leben, philosophisch verstehen und auch existenziell verteidigen lässt. Ein individuelles Selbst steht zweitens in Beziehung zu Kollektiven, die seine Identität, seine Erinnerungsfähigkeit und maßgeblich seine Geschichte mitprägen. Sich dieser Kollektivität der eigenen Identität bewusst zu werden, sie bewusst anzunehmen und mitzuprägen (oder auch um einer anderen willen zu verwerfen), schafft drittens bewusste kollektive Identität als ein Projekt, dem sich ein Selbst aktiv und mutig verschreiben kann und das seine eigene Identität stabilisieren und – in einem gewissen Sinne – veredeln kann. Dies kann dem individuellen Subjekt und seiner Identität ein zusätzliches Maß an Sinn, Größe oder Entfaltung im Rahmen dieser größeren Identität verschaffen. Ein geläufiger Name für diese größere Identität lautet zu Nietzsches Zeiten und zum Teil noch heute: „Kultur“ oder „Volk“.

Erst dieser letzte dritte Schritt dürfte diese Position fragwürdig erscheinen lassen; die ersten beiden Schritte scheinen dagegen bruchlos zu der Form von modernem oder konstruktivistischem Bild vom Selbst im Kontext zu passen, das die modernen Humanwissenschaften und die Philosophie nach Nietzsche bis heute prägt.² Aber es dürfte diese Zuspitzung auf das Kollektive als nicht nur Rahmung, sondern auch Veredelung und Aufhebung der individuellen Identität sein, bei der sich das Problem und die Möglichkeit einer politischen Funktionalisierbarkeit fast von selbst einstellt. Denn aus dieser Perspektive stellen sich fast von selbst Fragen nach dem Wert und dem Unwert dieser Kollektive und ihren antagonistischen Verhältnissen untereinander, die sich dann als Kämpfe um – zwar sozial erst hergestellte, aber doch eindeutige – Identität darstellen und in denen es Gewinner und Verlierer geben muss. Dies kann im vorliegenden

2 Für einen aktuellen Überblick über diese Strömungen und ihre zentralen Theoriestationen (von Halbwachs über Ricoeur bis zu den beiden Assmanns) vgl. Erll 2017.

Rahmen eine „identitäre“ Vorstellung vom Selbst und seinem Platz in einem größeren Ganzen heißen. Ich will konzedieren, dass, wenn Nietzsche diese Position (oder eine Variante von ihr) verträte, er tatsächlich als Bezugspunkt für Debatten um kollektive, etwa nationale, Identität oder um die Selbstbehauptung von Kollektiven gelten könnte, wie es in etlichen derzeitigen Bezugnahmen von rechts wieder vorgebracht wird.³

Das im Folgenden eher skizzierte als ausgeführte Argument lautet, dass bei Nietzsche eine solche identitäre Argumentation nicht nur nicht zu finden ist, sondern wir es – zumindest auch – mit ihrem direkten Gegenteil zu tun haben: nämlich einer vehementen Ablehnung der Vorstellung, dass sich stabile Identität auf Gedächtnis und Geschichte gründen lasse; einer Ablehnung der Idee, dass dem Individuum im Sozialen oder Kollektiven eine Stabilisierung und Erhöhung widerfahren könne; und einer Ablehnung der Forderung nach „starker“ kollektiver Identität, die sich als Projekt verstehen ließe.⁴

Der Nietzsche, den ich finden wollte, ist also nicht-, ja sogar anti-identitär, mit ihm lässt sich kein Kollektiv, kein Volk, vielleicht noch nicht mal ein Staat machen. Wo andere souveräne Individuen setzen, sieht er Verflechtungen und Abhängigkeiten. Wo andere Eindeutigkeiten erzeugen wollen, verunklart er die Konturen, Profile und Werte. Wo andere Stärke predigen, empfiehlt er Maßhalten und ein Umgehen mit Schwäche. Da nun aber Nietzsches Denken selbst Mehrdeutigkeiten und Widersprüchlichkeiten nicht scheut, wäre es vermessen zu erwarten, dass die Texte hier selbst Eindeutigkeit erzeugen. Im Folgenden soll nur vorgeführt werden, dass sich der Nietzsche, der diese Gegenpositionen besetzt, auch in seinen Werken gefunden werden kann. Die weitergehende Behauptung, vielleicht nicht mehr als ein Wunsch, dass dies der wahre oder eigentliche Nietzsche ist, lässt sich in diesem Rahmen nicht einlösen.

Die folgenden Überlegungen beginnen entsprechend bei Nietzsches allgemeiner – und kritischer – Theorie von Selbstheit und Identität (a), widmen sich dann dem Problem der Gewalt im Rahmen seiner Konzeption von Gedächtnis und Erinnerung (b) und schließlich der Frage der Schwäche und Verletzlichkeit als eines unverzichtbaren Bezugspunkts für jede wahrhaft menschliche Politik und Ethik der Geschichte und der eigenen Existenz (c).

³ Für einen kleinen Einblick in aktuelle Bezugnahmen auf Nietzsche in den neurechten Diskussionen vgl. Kaufmann 2018, bes. S. 606–616; die viel weitergehende These vom inhärent reaktionären Charakter seines Denkens hat Losurdo 2009 vertreten, eine umsichtige Diskussion des Verhältnisses zu rechten Interpretationen gibt Taureck 2000.

⁴ Zur Debatte um kollektive Identität(en) und ihre Paradoxien vgl. Emcke 2000 und zuletzt Delitz 2018 und Renz 2019.

a) Außen: Nietzsche über Selbstheit und Identität

Nietzsches Blick auf Personen und ihre Identität ist philosophisch gesehen darin ungewöhnlich, dass er von den üblichen psychologischen und metaphysischen Grundbegriffen, die Identität traditionell beschreiben und sie begründen, keinen unbefangenen Gebrauch macht: Wille, Geist, Bewusstsein, Subjekt, *ego*, Seele oder Gewissen sind individuationstheoretische Begriffe, deren Bedeutung er erst revidieren will, bevor er sie zur Beschreibung zulässt. Die althergebrachten christlichen, cartesianischen, kantianischen Bestände der philosophischen Tradition und auch noch die materialistischen oder von Schopenhauer inspirierten Perspektiven der Generation zuvor gelten ihm als Irrtümer und Vorurteile, die Einheit setzen, wo gar keine ist, und Dualismen etablieren (zwischen dem Geistigen und dem Leiblichen, dem Menschlichen und dem Natürlichen), die nur in einem ganz bestimmten – für Nietzsche zutiefst problematischen – Bild vom Menschen ihren Platz und ihre Funktion haben.

Formeln wie die von der „Subjekts-Vielheit“ oder von der „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ (JGB 12) zeigen die – in Nietzsches Augen – nötige Pluralisierung, die Rede von der „großen Vernunft des Leibes“ (Z I Verächtern) die nötige Entspiritualisierung und die Beschreibung des Bewusstseins als „Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch“ (FW 354) die nötige Entsubjektivierung an, die an die Stelle der traditionellen Identitätsvorstellung treten soll. Das „Selbst“, wie Nietzsches favorisierter Ausdruck für die Gesamtheit des Individuums lautet, ist etwas anderes als Einheit, Geist und isolierte Person, nämlich in erster Linie Vielheit, Leib und Knotenpunkt in einem Kommunikationsgeschehen.⁵

Eine nicht-metaphysische Perspektive auf die Einheit des Selbst, d. h. auf seine Identität und Wesenheit, würde also der Tatsache Rechnung tragen, dass es erst etlicher Identifizierungs- und Integrationsleistungen bedarf, die das Selbst erzeugen, dessen Einheit also nicht schon gegeben ist. Die Vielheit von Antrieben und Impulsen, das Körperliche und das Eingewoben-sein in Austauschbeziehungen mit der Umwelt sind die Primärphänomene, aus denen sich ein einheitlich Subjektives oder Identisches erst ergeben, von denen es sich erst abheben kann.⁶ Individuierung oder Selbst-Werdung beschreibt Nietzsche also nicht in ontologischer Hinsicht (unter der Leitfrage: was *ist* das Selbst oder Subjekt?), sondern als das Problem einer Praxis, einer Haltung oder einer Ethik (unter den Leitfragen: wie *wird* und *macht* sich das Selbst oder Subjekt?). Damit geraten weniger die

⁵ Zu den zentralen Texten und Topoi von Nietzsches Revision der Bewusstseinsphilosophie vgl. Christians 2000.

⁶ Für eine konzentrierte Lektüre und Argumentation zu diesem subjektkritischen Punkt vgl. Hamacher 1986.

essentiellen Eigenschaften, die man schon haben könnte, als vielmehr diejenigen Formen des Selbst in den Fokus, die man erreichen, annehmen oder gestalten könnte. Das Jemand-Sein wird somit zu einer Frage von Stil, Gestalt(ung) und Praxis und weniger von Identität oder Etwas-Sein. Das So-Sein, d. h. das, was man dann ist, wenn man so agiert, interagiert und sich gestaltet, ist nicht die Grundlage, sondern das Ergebnis von Haltungen und Handlungen.

Diese radikale theoretische Revision eines traditionelleren Bilds von Identität verschiebt aber auch dasjenige, was von Identität zu erwarten sein könnte. Sie aufzufinden wie etwas, was es schon gäbe, ist irrig, weil sich in diesem Suchen selbst erst herstellt, was gefunden werden könnte. Und auch dies bleibt ein stets bewegliches Ziel, das in einer Dynamik der Selbstüberwindung steht. Sich selbst zu finden würde dann gerade heißen, die „energische Kultivierung des ‚höheren Selbst‘“, wie es James Conant mit einem Zitat von Emerson umschreibt, das ein Sich-Ausrichten an und Auseinandersetzen mit anderen ist, nicht schon bei Erreichen eines bestimmten Ziels oder Ergebnisses einzustellen, sondern als unendliche Aufgabe anzunehmen.⁷

Individuation wird also von Nietzsche durch und durch praktisch (d. h. praxeologisch) und durch und durch dynamisch (d. h. prozessual) gedacht; sie erscheint so als abhängig von einer Praxis oder, anders gesagt, von vielen selbstkonstitutiven Praktiken des Selbst; und sie ist als Teilgeschehen größerer Prozesse anzusehen, an denen mehr Instanzen als nur das Selbst beteiligt sind. Was also nach dieser Revision theoretisch überwunden ist, ist eine Vorstellung, die Individuation als rein bewusstseinsförmig (als bloßes Erkennen seiner selbst) und als rein monologisch (als Tat von Einzelnen) stilisieren würde.⁸

Wenn diese knappen Beschreibungen Nietzsches Selbst- und Subjektkonzeption zumindest grob zutreffend charakterisieren, lässt sich festhalten, dass in ihr Identität nicht den Status eines Fundaments oder einer positiven Bezugsgröße darstellen kann, mit denen sich das Selbst seiner selbst vergewissern könnte. Identität erscheint hier stattdessen als praktisches Problem, als Zwischenstand von Werdensprozessen. Man könnte noch weitergehen: An Identität bricht sich die jeweilige Individuationsbewegung wie an einem Hindernis oder Haltepunkt, aber immer nur temporär, um sie gleich wieder zu überwinden, hin zu einem anderen, besseren, „höheren Selbst“ (s. o.). Der Kern von wahrhafter Persönlichkeit, wenn man so paradox reden will, ist, dass sie keinen

⁷ Conant 2014, S. 136; vgl. als Kommentar Saar 2014a.

⁸ Vgl. Reckwitz 2008 und Larmore 2017 für allgemeine Konstruktionen einer praxistheoretisch orientierten Theorie des Selbst oder Subjekts, zu Nietzsche im Speziellen Saar 2007, S. 89–106.

Kern hat, die Stabilität, die sie erwirbt, ist höchstens die einer in sich zusammenhängenden, aber immer weiterführenden Bewegung.

Es dürfte unstrittig sein, dass für den radikalen Individualisten Nietzsche jede Ausrichtung auf ein Kollektiv und jede Beziehung auf eine soziale Einheit diese individuelle Dynamik des Selbst und im Selbst eher bedrohen als befördern kann, da der von diesen überpersönlichen Ordnungen strukturell ausgehende Konformismusdruck, der ihre Mitglieder potentiell einander gleichförmig macht, die Einzelnen wieder vor genau die Art von Fixierung stellt, die sie eigentlich – nach Nietzsches anspruchsvoller, perfektionistischer Ethik – schon in sich selbst abzutragen hätten.

Damit gilt seine Identitätskritik noch umso stärker für den kollektiven Kontext. Nietzsches bekannte und berüchtigte Ausfälle gegen Sozialismus und Demokratie, moderne Gleichheitsideologie und Massengesellschaft beruhen auf dieser ethischen Intuition, dass sich die individuelle Selbstentfaltung gerade nicht von den sozialen Mustern und Normen her programmieren lässt, sondern höchstens in der agonalen, herausfordernden Konfrontation mit ihnen entzünden kann.⁹ In diesem Sinn leugnet Nietzsche nicht die Kraft und Macht der „Gesellschaft“, aber er hält sie für eine bedrohliche Größe für das Individuum, in diesem Sinn ist seine Sozialphilosophie negativ. Damit ist auch seine Einschätzung der Identität des Kollektiven negativ, darf sich auch das individuelle Individuierungsgeschehen nicht an das übergreifende Projekt einer kollektiven Identität verlieren, wenn es nicht seine innere Strebendynamik verraten will.¹⁰ Nietzsches Theorie des Selbst hat also, so die hier vorgeschlagene Lesart, zunächst eine rein negative, kritische Pointe gegenüber dem Begriff der Identität. Identität ist weder Lösung noch Grund, sondern Prozess und Überwindungsfigur. Sie ruht nicht im Inneren des Subjekts als sein Kern oder Fundament, sondern ist ihm immer voraus, und damit im wörtlichen Sinne: äußerlich.

b) Gewalt – Nietzsche über Erinnerung und Verwundung

Es ist kaum notwendig, darauf hinzuweisen, dass der Topos von Erinnerung und Gedächtnisbildung bei Nietzsche für die Frage nach der Identität von einschlägiger Bedeutung ist: Wie nur wenige vor ihm (etwa Augustinus, Rousseau, Hume oder Hegel) hat Nietzsche personale Identität verzeitlicht gedacht und sich für die

⁹ Zu diesen gut dokumentierten Seiten von Nietzsches Denken vgl. einführend Andermann, Große Wiesmann und Saar 2016.

¹⁰ Für Perspektiven auf Nietzsches Theorie des Sozialen und des Politischen vgl. Strong 1975, Ottmann 1987, Warren 1988 und Saar 2016.

Zeitpraktiken interessiert, in denen sich Mensch-sein konstituiert: in Gewohnheiten, Ritualisierungen, Protokollierungen, Zukunftsentwürfen. Dies fügt sich in seine generelle Aufmerksamkeit für diejenigen natürlich-technisch-materiellen Bedingungen ein, in denen die menschliche Existenz steht und vor deren Hintergrund sie sich abhebt. Die theoriegeschichtliche These, dass auch Nietzsche Transzendentalphilosophie betreibt, aber das, was die angeblich transzendentalen „Bedingungen der Möglichkeit“ sind, radikal empirisch umschreibt, dürfte vieles für sich haben.¹¹ Menschliches Leben verstehen heißt für Nietzsche, es von seinen Ermöglichungsbedingungen in Umständen, Kontexten, Faktoren zu verstehen, aber diese sind für ihn nicht ideell oder logisch, sondern durch und durch konkret: Kräfte, Ausstattungen, Fähigkeiten, Zufälle. Diese unreinen Bedingungen machen menschliche Subjekte und ihre Möglichkeiten aus, ihre philosophische Beschreibung kann nur auf einem – empirisch informierten – Weg gelingen, der die radikale Kontingenz einzelner menschlicher Phänomene und zugleich die musterhafte Regularität bestimmter Typen von Menschen (wie in einer *bestimmten* Kultur wie der unseren etwa des Philosophen, des Künstlers, des Priesters etc.) in Rechnung stellt.¹²

Ein übergreifender Gesichtspunkt solcher Erläuterungen ist die Frage nach der Subjektwerdung, d. h. die Frage, wie in unserer Kultur „Individuen zu Subjekten gemacht werden“, wie es der späte Nietzscheaner Foucault (2003, S. 248) genannt hat, d. h. wie die Einheit und gefühlte und bewusste Identität von Personen hergestellt werden.¹³ Hier spielt das Gedächtnismachen in den berühmten Passagen aus der *Genealogie der Moral* eine zentrale und paradigmatische Rolle, die genauere Auslegung verdient.¹⁴ Ich will mich hier nur auf den Hinweis auf die oft kommentierte Rolle der Gewalt und Gewalttätigkeit begrenzen. Die schockierende genealogische These, dass sich Gedächtnis (oder Behalten-Können) nur aus den brutalen Sanktionsmechanismen einer züchtenden Gedächtnisproduktion verstehen lässt, ist die konkrete, ja über-konkrete, absolut hyperbolische Variante einer allgemeineren sozialtheoretischen These, nämlich dass sich Sozialität nur als Ergebnis eines nie gewaltfreien Sozialisierungsprozesses verstehen lässt, in der mit „Hülfe der Sittlichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke“ ein sozialfähiges

11 Vgl. exemplarisch Deleuze 1991 [1962] und Conant 2014.

12 Systematische Interpretationen des Denkens in Typen bei Nietzsche geben Deleuze 1991 [1962] und Ridley 1998.

13 Zum Subjektivierungsparadigma vgl. Saar 2014b, für eine alternative philosophische Modellierung von Subjektwerdung Cavell 2006.

14 Die verbindlichste Erläuterung von Nietzsches Gedächtniskonzeption auch in ihren ideengeschichtlichen Bezügen gibt Thüring 2001, 2009; vgl. Deleuze 1962, S. 122–160, und Klossowski 1986 [1969], S. 95–107.

Individuum erst erzeugt wird (GM II 2). Erinnerungsfähigkeit (bzw. später in diesen Passagen die noch etwas höherstufige moralische Fähigkeit der Verantwortlichkeit) ist also Metapher oder Allegorie des Sozialen: Nur berechenbare und sich selbst Rechenschaft gebende Wesen können verlässliche Gesellschaftsglieder sein; eine Gesellschaft wird sie sich also schaffen müssen auf tausenderlei Wegen.¹⁵

Die berühmte Passage, die fiktional (nämlich in Anführungszeichen, in einem fiktiven Dialog) die Frage beantwortet, wie man „dem Menschen-Thiere ein Gedächtniss“ macht, treibt die Semantik und Bilderwelt der Grausamkeit auf die Spitze: „Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtniss“ – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden.“ Denn, so nun der Kommentar zu dieser vorgeschichtlichen Spekulation:

Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingsopfer gehören), die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Castrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Culte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten) – alles Das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hülfsmittel der Mnemonik errieth. (GM II 3)

Die genealogisch-hyperbolische Pointe folgt am Ende des Paragraphen, der unterdessen auch die Besonderheit von „[uns] Deutschen“ gestreift hatte. Das vermeintlich Gute der durch Erinnerung erzeugten Identität ist ein Problem, ja, wie alles Gute der Kultur und Zivilisation lässt es sich auf niedrigere Ursprünge zurückführen:

Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heißt, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller „guten Dinge“! (GM II 3)

Unter Ausklammerung jeder Frage nach der Stichhaltigkeit oder gar Begründung dieser ultraallgemeinen kulturtheoretischen These soll hier nur das Schema oder die Form von Nietzsches Behandlung des Gedächtnisses und seiner subjektprägenden Kraft hervorgehoben werden. Es ist durch und durch negativ: Die Art von Berechenbarkeit und Sozialfähigkeit, die das Behalten-Können, das Erwerben von Gedächtnis, bedeutet, ist um einen hohen Preis erkaufte, sie ist eine nicht-natürliche Fähigkeit, die erst auf vielfältig künstlich- oder technisch-sozialem Weg (durch Strafen, Sanktionen und Konditionierungen) in das Individuum

¹⁵ Vgl. ausführlicher Saar 2007, S. 61–65.

gepflanzt werden kann. Gewaltförmig oder gewaltsam ist dieser Weg darin, dass er das Individuum von außen gestaltet, unterwirft, von außen in ein Trieb- und Instinktgeschehen eingreift, das (wohl) eine andere Eigendynamik hätte.

Erneut soll hier nicht die Sachhaltigkeit dieser These bestätigt oder bezweifelt werden, es kommt mir nur auf die Logik der Argumentation an, in der Gedächtnis und Identität in einem konstitutiven Verhältnis stehen, das aber gleichwohl negativ grundiert ist: Die (individuelle und soziale) Identität, die das Gedächtnis schafft, ist ein reines Produkt einer Zwangsmaßnahme, sie ist, bildlich gesprochen, eine Wunde. Zum berechenbaren, verlässlichen Subjekt mit einer stabilen (von innen und von außen wahrnehmbaren) Identität wird, bei wem sich diese Wunde schließt. Aber jede Identität trägt die Narben ihrer Erzeugung, sie ist vielleicht nichts als diese geschlossene Wunde. Und hier zeigt sich, wie wenig Nietzsche – zumindest im Umkreis dieser Passagen und Problematisierungen – ein Theoretiker narrativer Identität oder erinnerungsmäßiger Selbstkonstituierung sein kann. Gedächtnis/Identität ist Problem und Gewaltprodukt, in der Konstitution des Subjekts verpuppt und verarbeitet sich konstitutive Grausamkeit oder eine ursprüngliche Destitution des Individuums.¹⁶

Vor diesem Hintergrund ist vom Topos des Gedächtnisses her – bei Nietzsche – kein leichter Weg zur Affirmation und Feier der Identität zu finden. Denn seine Konzeption des auch von Erinnerung erzeugten Identischen beruht auf einer Traumatheorie des Gedächtnisses, einer Theorie der blutigen Identitätsspuren.¹⁷ Aus diesen Wunden erwachsen keine Helden.

c) Schwäche – Nietzsche über die Politik der Geschichte und die Ethik der Verletzlichkeit

Die bisherigen Ausführungen sollten eine vorrangig korrektive Funktion besitzen, sie sollten helfen zu sehen, dass Nietzsche erstens (zumindest in den Kontexten der hier angeführten Passagen) kein Interesse daran hat, das Erreichen oder Erwerben von personaler Identität als werthaft vorauszusetzen und auszuzeichnen, sondern stattdessen mit seiner verflüssigenden, dynamisierenden Umwertung des Individuationsprozesses dessen wesentlich fragile und problematische Form bestimmt. Sie sollten zweitens nahelegen, dass Nietzsche dem Gedächtnis zwar eine konstitutive Rolle für Identitätsbildung(en) zuschreibt, aber auf negative Weise.

¹⁶ Zu diesen subjektkritischen Akzenten bei Nietzsche vgl. de Man 1988, Nehamas 1990 und Bürger 1998.

¹⁷ Vgl. allgemein Gasser 1997 und Thüring 2001 zur Konstellation Nietzsche-Freud, die für diese Fokussierung auf Trauma und Gedächtnisspur entscheidend ist, und zuletzt Wuttig 2016.

Das von ihm behauptete inhärent Gewalttätige der mnemotechnischen Einschreibung einer aus Schmerzen geborenen Erinnerungsspur macht den Zusammenhang zwischen Gedächtnis und Identität zur kulturtheoretischen Problematik und nicht zu einem Modell ethischen Gelingens.

Diese bisher vorrangig für den individuellen Fall illustrierten Überlegungen können starke Einsprüche gegenüber einer Position bedeuten, in der das Erreichen, Ausleben und Verteidigen von Identität ein Ziel oder etwas Gutes sein soll. Individuierung in der hier verhandelten alternativen Weise verstanden ist dagegen wesentlich traumatisch verfasst, sie erzeugt etwas, was die Spuren seines gewaltsamen Ursprungs immer in sich tragen wird. Identität ist tragisch, könnte man auch sagen, nämlich zugleich Schicksal und Verhängnis: Man wird nur auf diesem traumatischen Weg zu einem Jemand, bleibt damit gezeichnet und in einem gewissen Sinn verdammt zur Wiederholung und Durcharbeitung einer Unfreiheit, die das Identische des selbst ist. Identität ist daher kein Grund, kein Fundament, sondern höchstens ein Anlass für die Affirmation der Kontingenz des Selbst, seiner selbst.

Es sind diese Konsequenzen aus der hier skizzierten Lesart, die es wohl verbieten, Nietzsche eine „identitäre“, d. h. grundsätzlich identitätsfundierte und identitätsaffirmierende Haltung zuzuschreiben, und die gegen solche Interpretationen oder Funktionalisierungen die Widerstände gegen die Identität selbst, die Nietzsches Texte mobilisieren, d. h. seine Identitätskritik, ins Feld führen. Dies muss auch für die Frage kollektiver Identität gelten, auch wenn dies hier weniger stark thematisch war. Es scheint vor dem hier gezeichneten Bild relativ offensichtlich, dass Nietzsches Skepsis gegenüber kollektiven und sozialen Sinnstiftungen qua oder via Identität umso größer sein muss, als sich das Individualitätsprinzip schon für den Einzelnen als brüchig und widersprüchlich dargestellt hat.

Es ist vor diesem Hintergrund sinnvoll, abschließend kurz an den paradigmatischen Ort in Nietzsches Frühwerk zurückzugehen, an dem die Frage der kollektiven Sinn- und Identitätsstiftung gerade über Geschichts- und Gedächtnisverhandlungen explizit und konzentriert thematisch ist, nämlich die in diesem Kontext unvermeidliche zweite *Unzeitgemässe Betrachtung*. Denn die Frage nach dem „Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ ist zugleich die Frage nach dem Wert von geschichtlich-narrativ-memorialer Identität, und sie wirft, da Historie hier die Geschichte oder Geschichtsschreibung von Kollektiven oder Kulturen meint, die Frage nach einer kollektiven Identität auf, die sich aus Geschichte speist und auf Gedächtnis gründet. Dies wird schon auf den ersten Seiten dieses Textes nahegelegt, wo Nietzsche „wir Alle“ oder „unsere Zeit“ (KSA 1, S. 246) sagt und damit auf Kollektivsubjekte seiner Gegenwart

verweist oder wo er auf den ersten Seiten des ersten Abschnitts Jacob Burckhardt zitierend und bestätigend die „plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur“ (KSA 1, S. 251) unverbunden nebeneinander stellt.

Die Hauptthese dieses enorm komplex gebauten Textes, wenn man sie denn so einfach auffinden will, liegt wohl im Aufweis, dass der Mensch alle drei von Nietzsche unterschiedenen Formen des identitätsbezogenen Geschichtsgebrauchs (d. h. die monumentalische, die antiquarische und die kritische Geschichte) jeweils abhängig von Akteur, Ziel und Kontext „braucht“ (KSA 1, S. 271) oder nutzen kann.¹⁸ Der Versuch, sich der eigenen Geschichte zu vergewissern, d. h. sich selbst zeitlich oder historisch zu verstehen, ist eine durch und durch sinnvolle und nützliche menschliche Praxis für jeweils bestimmte Zwecke; aber sie ist – anders als es der historistische deutsche Zeitgeist um 1870 will – kein Selbstzweck. Der Bezug auf die Vergangenheit lässt sich nicht vollständig objektivieren, nicht wissenschaftlich neutralisieren und von ihren spezifischen Kontexten und Funktionen (der Heroisierung, der Nostalgie oder der Subversion) ablösen. Wenn sich das Geschichtsbewusstsein verselbstständigt, dann, so Nietzsches aggressive Diagnose, lähmt die „Übersättigung einer Zeit in Historie“ (KSA 1, S. 279) diesen Gebrauch, der ja dann kein Gebrauch mehr mit spezifischen Funktionen und mit Bezug auf spezifische Bedürfnisse, sondern eine Wahrheit und ein Wissen sein will.

Die Gegenmittel gegen die „historische Krankheit“ des Historismus oder des Zuviel-an-Geschichte tragen auf den letzten Seiten des Textes, der sich in emphatischen Gesten immer wieder selbst überbietet, die Namen „das Unhistorische“ (oder das Vergessen) und das „Überhistorische“ (oder Kunst und Religion); sie immunisieren gegen die Neutralisierung und Rationalisierung der Geschichtswissenschaft (KSA 1, S. 332). Dieser Heilmittel bedienen sich vielleicht die „Hoffenden“ einer Generation nach der historistischen Lähmung, die nicht gebildet im klassischen Sinne sind, voller „Gleichgültigkeit und Verschlossenheit gegen vieles Berühmte, selbst gegen manches Gute“ (KSA 1, S. 332); aber sie sind „wieder Menschen geworden und haben aufgehört, menschenähnliche Aggregate zu sein“ (KSA 1, S. 332).¹⁹

18 Für eine viel ausführlichere Lektüre der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* und einen Überblick über ihre wechselhafte Rezeption vgl. mustergültig Jensen 2016.

19 Das drastische Bild vom „aggregathaften“, nicht lebendigen Leben greift die Beschreibung wenige Seiten zuvor wieder auf, an denen Nietzsche von dem Leben spricht, das „[z]erbröckelt und auseinandergefallen, im Ganzen in ein Inneres und ein Äußeres halb mechanisch zerlegt, mit Begriffen wie mit Drachenzähnen übersät [sic]“ (KSA 1, S. 329) sei.

Nietzsche illustriert eine solche Erneuerung (natürlich, wie immer) an den Griechen, die als Vorbild dafür gelten können, dass man sich „irgendwann dagegen sträuben [muss], dass immer nur nachgesprochen, nachgelernt, nachgeahmt werde“ (KSA 1, S. 333). Das ultra-idealisierte Bild vom griechischem „Begriff der Cultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Außen, ohne Verstellung und Convention, der Cultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen“ (KSA 1, S. 334) verdiente eine ausführlichere Interpretation. Aber vielleicht ist deutlich, worauf es zielen könnte: ein nichtabgeleitetes Verhältnis zwischen Sein (oder Vergangenheit oder Identität) und Tun (oder Zukunft). Die griechische „Cultur“ akzeptiert ihre ganz heterogenen Einflüsse und Elemente, „ein Chaos von ausländischen, semitischen, babylonischen, lydischen Formen und Begriffen“ (KSA 1, S. 333), sie akzeptiert, könnte man sagen, ihre uneigentliche, heterogene Identität. Aber sie lernt es, das „Chaos in sich zu organisieren“ (KSA 1, S. 333), mit ihm zu leben, es in eine Form, *ihre* Form zu bringen, und wird gerade darin zu einer überlegenen Kultur, deren Eigentlichkeit, könnte man sagen, nicht in ihrer wahren Identität, sondern ihrer organisierend-formgebenden Haltung zu sich besteht, die Integration des Heterogenen und Offenheit für Einflüsse von außen einschließt.

Jede gewaltsame Indienstnahme der Geschichte bei gleichzeitiger Behauptung ihrer Objektivität, Eindeutigkeit oder Schwere ist gemessen an einer solchen Haltung Kennzeichen einer Pathologie, die es zu überwinden gilt, weil sich in ihr die Geschichtsdeuter mit Lasten beschweren, die sie zu Boden drücken und an eine Identität ketten, die doch gar nicht substantiell ausgewiesen werden kann. Vielleicht ist es nicht abwegig, hierin mit Nietzsche den Fehler jeder affirmativen geschichtsbasierten Ideologie zu sehen, die auf dem objektiven, unbestreitbaren Wert dieses einen Kollektivs, seiner Würde und seinem Recht insistiert, die in seiner Sicht nur grotesk und lächerlich sein kann. Wer seinem geschichtlichen So-Sein und seiner angeblich identischen Gewordenheit eine vermeintlich objektive Dignität verleiht und diese aggressiv, in einer Strategie der Stärke, nach außen, gegen andere kehrt, hat nicht nur den kontingenten Charakter der Identität, sondern auch den eigentlichen Wert von „Cultur“ (oder, könnte man sagen, intersubjektiver Praxis) nicht verstanden, der darin besteht zu verbinden und zu vereinigen und nicht darin zu trennen und das Zwischen der Kultur auf Beiträge des Einen oder des Anderen zu verrechnen. Die Stärke dieser „Cultur“, die ihr sogar weltgeschichtlich gesehen in Nietzsches Augen den „Sieg über alle anderen Culturen“ (KSA 1, S. 334) eingetragen hat, liegt in ihrer nicht-identischen, in diesem Sinne schwachen Identität.

Vielleicht ist es nicht allzu weit hergeholt, in dieser seltsamen und schillernd-mehrdeutigen Rede vom „griechische[n] Begriff der Cultur“ ein von Nietzsche hier wie so oft antikisierend codiertes Gegenbild einer weicheren, sanfteren

Gegenkultur mit einem Widerstand gegen harte Politiken der Stärke und der Selbstbehauptung zu erkennen.²⁰ In einer solchen Gegenkultur wären das Anerkennen der tragischen, traumatischen Seite der Identität und der brüchigen Natur jeder sozialen Verbindung und das In-Würde-Zusammenhandeln keine Widersprüche, sondern gleichzeitig möglich. Sie lebte von Subjekten, die wissen, dass sie nicht von sich aus und aus sich heraus sind, was sie sind, sondern dass sie geformt und verformt sind in und von Interaktionen und Kommunikationen mit Anderen, zerrissen und vernarbt vom Zwang, der Gemeinschaft ist, und gleichwohl fähig zur Reflexion auf genau dieses Schicksal, ohne ihm ausgeliefert zu sein. Sie wären sicher keine Übermenschen, sondern schwache, versehbare Menschen, die sich gegenseitig ihre Wunden zeigen, aber darüber nicht verzweifeln, sondern kulturelle, soziale Formen gefunden haben, in die diese Vor- und Entstehungsgeschichte eingeht, ohne sie zu dominieren, in denen Verletzung und Verletzbarkeit verhandelbar, symbolisierbar oder erzählbar und darin – so die in diesem Punkt durch und durch „kultur-optimistische“ Hoffnung des frühen Nietzsche – ein kleines Stück erträglicher werden.

Es sollte aber plausibel sein, dass eine solche Interpretation sich auch gegen politische Projekte und Identitätsstiftungen wenden lässt, die genau diese existenzielle Durchlässigkeit und Formbarkeit selbst wieder im Namen der Identität und objektiven Größe der eigenen Geschichte leugnen und die unterstellen, dass gerade der Rückbezug auf die Vergangenheit, d. h. das kollektive Gedächtnis, eindeutige, harte Fundamente zugänglich macht. Dass Nietzsche genau dies nicht tut, sondern seinen geschichtsversessenen deutschen Zeitgenossen den geschichtslosen, nicht-historischen „griechische[n] Begriff der Cultur“ entgegensetzt, kann nur ein Hinweis darauf sein, dass sein eigenes Denken einer möglichen gelingenden Sozialität um einen anderen Kern organisiert ist als um den eines stabilen oder konstitutiven Zusammenhangs zwischen Geschichte, Identität und Erinnerung.

Wenn, wie hier vorgeschlagen, bei Nietzsche Identität als traumatisch und Kollektivität als gewaltsam konzipiert sind, führt kein direkter Weg zur emphatischen Affirmation der kollektiven Identität und können auch Rückbesinnung und Kommemoration keine Erfüllungen und Erlösungen sein. Vielleicht versprechen aber genau dies, in ganz unterschiedlicher Weise, die moderaten kulturtheoretischen und die aggressiven ideologischen Programmatiken, die diesen Zusammenhang ins Zentrum stellen. Nietzsches Position, die sich aus den hier verhandelten Motiven ergibt, weist in eine ganz andere Richtung, nämlich die

20 Zu den Griechen als Vor- und Gegenbild vgl. Strong 1975, zum Widerstand gegen die eigene Gegenwart als philosophischem Topos Saar 2019.

einer Welt von Verhandlungsformen und Gestaltungsweisen ohne identitäre Verankerung. Es zeichnet den „Cultur“-Zusammenhang als eine soziale, d. h. geteilte Welt, in der Spuren der Gewalt und der Geschichte auftauchen können, ohne erneut zu beschädigen, und in der Menschen Verletzlichkeit kennen und anerkennen, an sich und an den anderen, ohne sie abwerten oder ungeschehen machen zu wollen. Mein Nietzsche träumt von einer solchen Ethik der Verletzlichkeit gegen jedes Getöse der Stärke und der Macht.²¹

Literatur

- Andermann, Kerstin, Große Wiesmann, Hannah und Saar, Martin (2016): „Nietzsche und das Politische: Zur Einführung“. In: *Nietzscheforschung* 23, S. 133–137.
- Braidotti, Rosi (2006): „Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates“. In: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 10, S. 235–254.
- Bürger, Peter (1998): *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Cavell, Marcia (2006): *Becoming a Subject*. Oxford: Oxford University Press.
- Christians, Ingo (2000): „Selbst“. In: Henning Ottmann (Hrsg.): *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, S. 21–324.
- Conant, James (2014): *Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus*. Konstanz: Konstanz University Press.
- de Man, Paul (1988): „Genese und Genealogie (Nietzsche)“ (1979). In: Paul de Man: *Allegorien des Lesens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 118–145.
- Deleuze, Gilles (1991 [1962]): *Nietzsche und die Philosophie*. Frankfurt a. M.: EVA.
- Delitz, Heike (2018): *Kollektive Identitäten*. Bielefeld: transcript.
- Emcke, Carolin (2000): *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Erll, Astrid (2017): *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler.
- Foucault, Michel (2003): „Subjekt und Macht“ (1982). In: Michel Foucault: *Analytik der Macht*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 240–263.
- Gasser, Reinhard (1997): *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Hamacher, Werner (1986): „Disgregation des Willens‘. Nietzsche über Individuum und Individualität“. In: *Nietzsche-Studien* 15, S. 306–336.
- Hammer, Espen (2011): *Philosophy and Temporality from Kant to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hark, Sabine (2017): *Koalitionen des Überlebens. Queere Bündnispolitiken im 21. Jahrhundert*. Göttingen: Wallstein.

²¹ Zur gegenwärtigen Debatte um eine Ethik der Verletzlichkeit, zu der auch die hier vorgeschlagene Interpretation beitragen soll, vgl. Butler 2005, Braidotti 2006 und Hark 2017.

- Jensen, Anthony K. (2016): *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantages of History for Life*. London: Routledge.
- Kaufmann, Sebastian (2018): „Nietzsche und die Neue Rechte. Auch eine Fortführung der Konservativen Revolution“. In: Sebastian Kaufmann und Andreas Urs Sommer (Hrsg.): *Nietzsche und die Konservative Revolution*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 593–622.
- Klossowski, Pierre (1986 [1969]): *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*. München: Matthes & Seitz.
- Larmore, Charles (2017): *Das Selbst in seinem Verhältnis zu sich und zu anderen*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Losurdo, Domenico (2009): *Nietzsche, der aristokratische Rebell – Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*. Berlin: Argument.
- Nehamas, Alexander (1990): *Nietzsche. Leben als Literatur*. Göttingen: Steidl.
- Ottmann, Henning (1987): *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Subjekt*. Bielefeld: transcript.
- Renz, Ursula (2019): *Was denn bitte ist kulturelle Identität? Eine Orientierung in Zeiten des Populismus*. Basel: Schwabe.
- Ridley, Aaron (1998): *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the „Genealogy“*. Ithaca: Cornell University Press.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Saar, Martin (2014a): „Nietzsche in Bewegung“. Rezension von: James Conant, Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus. Konstanz: Konstanz University Press. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, S. 1194–1200.
- Saar, Martin (2014b): „Analytik der Subjektivierung. Umriss eines Theorieprogramms“. In: Thomas Alkemeyer, Andreas Gelhard und Norbert Ricken (Hrsg.): *Techniken der Subjektivierung*. Paderborn: Fink, S. 17–27.
- Saar, Martin (2016): „Jenseits der Revolte. Nietzsche als Denker und Kritiker sozialer Transformation“. In: Helmut Heit und Sigridur Thorgeirsdottir (Hrsg.): *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 93–111.
- Saar, Martin (2019): „Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67, S. 1–22.
- Strong, Tracy B. (1975): *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press.
- Taureck, Bernhard H. F. (2000): *Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen*. Leipzig: Reclam.
- Thüring, Hubert (2001): *Geschichte des Gedächtnisses. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert*. München: Fink.
- Thüring, Hubert (2009): „Gedächtnis“. In: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: WBG, S. 114–115.
- Warren, Mark E. (1988): *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press.
- Wuttig, Bettina (2016): *Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies*. Bielefeld: transcript.

Section III: The Person and Society

Luca Guerreschi

Gedächtnis und Leiblichkeit: Herkunft, Gefahr und Aktualität ihres Zusammenhangs

Abstract: In this paper, I approach the relation between memory and the corporeal. Firstly, I discuss the ambiguous relationship that Nietzsche maintained with the theory of organic memory, which contemplates memory as a primal faculty (Urvermögen) shared by all living matter. In doing so, I outline the main features of such theory by assessing the positions of nineteenth-century's biologists and physiologists Ewald Hering, Ernst Haeckel and Wilhelm Roux. Secondly, I discuss some of the theoretical and political implications of the organic memory theory, which, in my view, are either dangerous or fallacious. To overcome this impasse, I argue that memory should be investigated not as an intrinsic quality of organic matter, but – following one of Nietzsche's excerpts – "along the guiding thread of the body" (Leib), here to be understood in its broadest immaterial constitution. In the final part of the paper, I articulate this idea by comparing Nietzsche's position with the notion of "body memory" (Leibgedächtnis) that Thomas Fuchs has recently developed in the field of phenomenological psychiatry.

Zugespitzt und mit einer gewissen apodiktischen Haltung schreibt Nietzsche einmal, dass das „was gemeinhin dem Geiste zugewiesen wird“, ihm eigentlich „das Wesen des Organischen auszumachen“ scheint: weshalb er bis in die „höchsten Funktionen des Geistes“ hinein „nur eine sublime Art der organischen Funktion“ zu finden meint (NL 1885, KSA 11, 25[356], S. 106). Als „deep continuity of life and mind“ bekannt geworden, hat sich diese Einsicht in jüngerer Zeit und unabhängig von Nietzsche in innovativen Bereichen der philosophischen und kognitionswissenschaftlichen Forschung etabliert (vgl. u. a. Thompson 2007, S. 128 ff.). Von den geistigen Fähigkeiten, die man darum nicht ungeachtet organischer Prozesse und physiologischer Zustände zu betrachten habe, bildet das Gedächtnis hier keine Ausnahme. Und es dürfte ebenso kein Zufall sein, dass Nietzsche nahezu überall dort, wo er seine Gedächtnisauffassung entwickelt, von einem biologisch-physiologischen Vokabular Gebrauch

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-011>

macht. Begriffe wie etwa „Assimilation“, „organische Grundfunktion“ (NL 1885, KSA 11, 40[7], S. 631), „Verdauen des Erlebten“ (NL 1885, KSA 11, 34[167], S. 477) oder „Verdauung“, „leibliche Ernährung“, und „Einverleibung“ (GM II 1–3; KSA 5, S. 291–297) werden des Öfteren mit dem mnemonischen Vermögen in eine sachliche oder metaphorische Verbindung gebracht.

Grundlegend für eine Konzeption, die das psychische Phänomen Gedächtnis im Modus einer organischen Funktion erschließen soll, ist ein Textfragment aus dem Nachlass, in dem es heißt: „Ich setze Gedächtnis und eine Art Geist bei allem Organischen voraus“ (NL 1884, KSA 11, 25[403], S. 117). Je nachdem, wie man den Ausdruck „bei allem Organischen“ liest, ändern sich der Sinn und die Tragweite der Äußerung. Alles, was als Individuum lebt, bedarf zumindest eines unbewussten, instinktiven Gedächtnisses und einer basalen Art Geist, um sich am Leben zu erhalten. Jedes Lebewesen, das sich von seiner unmittelbaren Umgebung abhebt – so die Proponenten der erwähnten Kontinuitätsthese –, ist beständig mit wertschätzenden, wertsetzenden, sinngebenden und Perspektiven schaffenden Praxen beschäftigt. Vieles deutet aber darauf hin, dass Nietzsche mit „allem Organischen“ nicht nur „sämtliche Lebensformen“ meinte, sondern in noch radikalerer Weise an die Totalität der organischen Materie dachte. Man vergleiche beispielsweise seine weitere „Voraussetzung“, „daß der ganze Organismus denkt, daß alle organischen Gebilde Theil haben am Denken Fühlen Wollen“ (NL 1884, KSA 11, 27[19], S. 279f). Insofern näherte er sich einem organischen Panpsychismus und – wie Hubert Thüring (2001, S. 311ff.; 325ff.) dies genannt hat – einem „organischen Panmnemismus“ an. Die letztgenannte Sichtweise soll im Folgenden zunächst auf ihre Herkunft hin untersucht und im Hinblick auf ihre mögliche Gefahr diskutiert werden, um schließlich Aspekte ihrer Aktualität *ex negativo* zum Vorschein kommen zu lassen.

Die meisten Kommentatoren sind sich in der Vermutung einig, dass Nietzsche in Sachen Gedächtnis von dem deutschen Biologen Ewald Hering und einer 1870 von ihm gehaltenen Rede wenigstens indirekt beeinflusst sein könnte. In dem Vortrag, der den Titel *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie* trägt, stellte Hering die These auf, dass Reproduktion und Gedächtnis als ein und dasselbe „Urvermögen“ der organischen Natur anzusehen seien.¹ Demnach müsse im Sinne eines funktionellen Zusammenhangs

1 Mit einer erstaunlichen Affinität zu Herings zentraler Begrifflichkeit spricht Nietzsche bereits 1872 das Gedächtnis als „Ureigenschaft“ der – implizit: lebenden – Dinge an (NL 1872, KSA 7, 19[161], S. 469f.; vgl. NL 1872, KSA 7, 19[162], S. 470). Es scheint dennoch unwahrscheinlich zu sein – und kann auch nicht dokumentiert werden –, dass Nietzsche Herings Schrift im Original las. Dessen Vortrag, der in und außerhalb der akademischen Welt zirkulierte, ist weder in Nietzsches persönlicher Bibliothek (vgl. Campioni et al. 2003) noch in

jeweils das eine Phänomen gleichsam unter der Optik des anderen gesehen werden. Über die Fähigkeit hinaus, bewusste Vorstellungen absichtlich in Erinnerung zu rufen, hinterließen erstens (1) mit Wahrnehmungen und Empfindungen assoziierte physische Prozesse eine „materielle Spur“ im Nervensystem, die dieses befähige, dieselben Inhalte nachträglich zu *reproduzieren* (Hering 1870, S. 8). Dadurch weitete Hering mit Recht den Gedächtnisbegriff auf einen Bereich des Unbewussten aus, den er allerdings prä-freudianisch mit der lebenden Materie überhaupt gleichsetzte. Hätte folglich „das motorische Nervensystem sein [. . .] unbewusstes Gedächtnis“ nicht, so wären die Pianisten laut Hering unfähig, Klavier nach langer Übung zu spielen, ohne ihre ganze Aufmerksamkeit auf jede einzelne Note und Muskelbewegung zu richten (Hering 1870, S. 11). Auf dieses Körper-, oder besser: Leibgedächtnis wird zurückzukommen sein.

Umgekehrt sei aber zweitens (2) auch die Reproduktion als Erscheinung eines ursprünglich-organischen Gedächtnisses zu betrachten. Hierzu ging Hering von zwei biologischen Prämissen aus, die sich freilich später als falsch erwiesen hätten. Es handelt sich zum einen um die auf Jean-Baptiste de Lamarck zurückgehende Idee, dass somatische Modifikationen, welche die Organismen im Laufe ihres Lebens erwerben, den Nachkommen vererbt werden können. Zum anderen beruht Herings Theorie des organischen Gedächtnisses auf der von Ernst Haeckel formalisierten „biogenetischen Grundregel“, wonach die embryonalen Stadien der individuellen Entwicklung entsprechende Stadien der Stammesgeschichte nachbilden, d. h., dass die Ontogenese die Phylogenese rekapituliert.² Daraus zog Hering den Schluss, dass die organische Materie, wenn

der Liste der Bücher verzeichnet, die er zu jener Zeit aus der Basler Universitätsbibliothek ausgeliehen hatte (vgl. Crescenzi 1994). Überdies kommt der Name Ewald Hering in Nietzsches Schriften nirgends vor. Aber wenigstens diesem Namen, so Alwin Mittasch (1952, S. 328, Anm. 100), „muß Nietzsche [. . .] bei Otto Liebmann, Analysis der Wirklichkeit, begegnet sein“. Hubert Thüring (2001, S. 329 ff.) macht hingegen darauf aufmerksam, dass in der von Nietzsche nachweislich gelesenen Abhandlung Friedrich Zöllners *Über die Natur der Cometen* (1872, S. XV f.) immerhin der erste und der letzte Paragraf von Herings Rede ausführlich wiedergegeben sind. Auf diesen Tatbestand weist auch Christian J. Emden hin (2005, S. 149, vgl. auch S. 145–152).

² Haeckel stellte sein biogenetisches Grundgesetz zum ersten Mal im zweiten Band von *Generelle Morphologie* auf (1866, S. 300f.) und wiederholte es 1868/69 in der international überaus erfolgreichen, populärwissenschaftlichen Vortragsreihe *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1911, S. 10 ff.; 308 ff.). Darauf wird in Herings Vortrag folgendermaßen Bezug genommen: Der „sich entwickelnde Keim“ durchlaufe „schnell und nur andeutungsweise eine Reihe von Phasen, die von der Wesensreihe, deren Abschluß er bildet“. Diese Auffassung habe „erst durch einen Naturforscher der Gegenwart die richtige Beleuchtung gefunden“ (Hering 1870, S. 17). Es ist nahelegend, dass es sich bei solchem Naturwissenschaftler nur um Ernst Haeckel handeln kann (vgl. dazu auch Gould 1977, S. 422, Anm. 34). Noch deutlicher wird folglich die Verbindung

sie sich reproduziere, sich an die Vergangenheit erinnere und mnestiche Spuren derselben in sich berge. Demzufolge stehe „jedes organische Wesen der Gegenwart vor uns als ein Produkt des unbewussten Gedächtnisses der organisierten Materie“ (Hering 1870, S. 17).

In quellenanalytischer Hinsicht hat Andrea Orsucci (1992, S. 137–202) akribisch dargelegt, wie Nietzsche, der bereits in den 1870er-Jahren die Arbeiten Haeckels rezipiert und sich ihm gegenüber kritisch geäußert hatte, im darauffolgenden Jahrzehnt durch neue Lektüren zudem realisieren musste, dass zahlreiche Aspekte seiner biologischen Theorien schon widerlegt worden waren. Wilhelm Roux fällt in einem von Nietzsche studierten und zusammengefassten Abschnitt seines Buches *Der Kampf der Teile im Organismus* das Urteil, Haeckels biogenetisches Grundgesetz sei „prinzipiell falsch“ (1881, S. 58). Weitere empirische und theoretische Gegenbeweise lieferten neben Roux auch Carl G. Semper und später Carl W. von Nägeli, d. h. jene Biologen, auf die sich Nietzsche wiederholt in dem mehr oder minder sorgsamem Versuch berief, der eigenen Philosophie eine naturwissenschaftliche Basis zu geben (vgl. Orsucci 1992, insb. S. 148–156, 168 ff.).

Wenn aber Nietzsche noch 1884 schreibt: „Ich setze Gedächtniß und eine Art Geist bei allem Organischen voraus: der Apparat ist so fein, daß er für uns nicht zu existieren scheint. Die Thorheit Häckels, zwei Embryons als gleich anzusetzen!“ (NL 1884, KSA 11, 25[403], S. 117), so handelt es sich, wie selbst Orsucci zugesteht, um eine schwer auszulegende Stelle. Darin nämlich klingt die inzwischen anachronistisch gewordene Suggestion einer panorganischen mnemonischen Kraft wieder an, deren wissenschaftlicher Unhaltbarkeit Nietzsche sich schon sehr wohl bewusst hätte sein müssen. Mit der Rede von der „Thorheit“ Haeckels, dessen biogenetische Grundregel der Dreh- und Angelpunkt der organischen Gedächtnislehre war, schließt doch die nachgelassene Notiz zum anderen eine Distanzierung von derartigen Theorien zumindest implizit ein. Auch ist unter philologischem Gesichtspunkt bemerkenswert, dass es sich bei einer solchen Ablehnung der haeckelschen These um ein nahezu wortgetreues Exzerpt aus Roux' Schrift handelt (Roux 1881, S. 57; vgl. dazu auch Orsucci 1992, S. 194).

Diese Kontradiktion lässt nun die Frage aufkommen, ob es Friedrich Nietzsche ist, der hier spricht und sich selbst widerspricht. Oder wer ist das Ich, das Gedächtnis und eine Art Geist bei allem Organischen voraussetzt? Im Blick darauf steht nicht von vornherein fest, dass in der Aufzeichnung eine eindeutige

beider Ansichten ab 1876, als Haeckel in *Die Perigenesis der Plastidule* Herings Rede als ein Plädoyer für die eigenen Positionen erwähnt (vgl. Haeckel 1876, S. 67 ff.).

These im Sinne des klassischen philosophischen Argumentierens vertreten wird. Hingegen kann nicht ausgeschlossen werden, dass auch in diesem Notat – wie die auf Nietzsches Schreibpraxis konzentriertere Forschung von zahlreichen anderen Passagen behauptet (vgl. z. B. Dellinger 2015; Pichler 2018) – unterschiedliche, nicht unmittelbar im Einklang stehende Stimmen zu Worte kommen, um bestimmte Positionen dynamisch und von innen her zu subvertieren. Von daher liegt die Vermutung nahe, dass eine Zäsur erfolgt, ein intratextueller Perspektivenwechsel inmitten des Abschnitts stattfindet, aufgrund dessen die Äußerung: „Ich setze Gedächtniß und eine Art Geist bei allem Organischen voraus“ (NL 1884, KSA 11, 25[403], S. 117), gerade von jener „Thorheit“ eines fiktiven Haeckel ausgesprochen wird, welche die Fortsetzung des Passus als solche erkennt, kritisiert und zurückweist.

Zugleich darf nicht übersehen werden, dass spätere Fragmente mit der biogenetischen Grundregel philosophisch zu experimentieren scheinen; in ihnen kehrt zudem der Gedanke eines organischen Panmnemismus in der extremen Form zurück, nach der sogar erlebte Ereignisse durch die Generationen hindurch vererbt werden könnten. Gedächtnis sei also „die Menge aller Erlebnisse alles organischen Lebens“ (NL 1884, KSA 11, 26[94], S. 175); überhaupt gebe es „im organischen Reiche kein Vergessen“ (NL 1885, KSA 11, 34[167], S. 477); „in der Entwicklung jedes organischen Wesens“ zeige sich überdies „ein Wunderding von Gedächtniß für seine gesammte Vorgeschichte“, welches „die frühesten und längsten einverleibten Formen eher nachbildet als die letzterlebten“ (NL 1885, KSA 11, 40[34], S. 645). Weitere Äußerungen mit ähnlichem Tenor sind im Nachlass der 1880er-Jahre auffindbar (vgl. insb. NL 1885, KSA 11, 36[29], S. 562f.; NL 1885, KSA 11, 39[12], S. 623).

Zum Teil lässt sich jene Ambiguität mit einem letzten Rekurs auf Wilhelm Roux genauer eingrenzen. Der deutsche Biologe zeigte ebenfalls, wie Nietzsche, ein ambivalentes Verhältnis zur damals modisch gewordenen Theorie des organischen Gedächtnisses, indem er zwar, wie erwähnt, deren erste Vorbedingung, die Rekapitulation der Phylogenese in der Ontogenese anfocht, für die Vererbung der erworbenen Eigenschaften jedoch eine eigene Erklärung zu finden versuchte und somit die zweite Voraussetzung besagter Theorie befürwortete.³ In einem solchen breiteren Rahmen diskutierte Roux auch den Standpunkt

³ Dies überrascht insofern nicht, als die Möglichkeit, erworbene Merkmale auf die Nachkommen zu übertragen, nicht einmal von Darwin abgewiesen wurde. Darin ist also Roux mit den meisten Biowissenschaftlern seiner Generation einig. Erst ab 1883 gilt die Vererbung der erworbenen Eigenschaften als falsifiziert durch die Untersuchungen F. L. August Weismanns, weswegen Roux ab der zweiten Auflage seines Buches 1895 den ursprünglich mit Lamarcks

Ewald Herings; in Bezug auf dessen Hypothese schlug er eine partielle Relativierung vor, die sich anschließend in Nietzsches Notizen widerspiegelt.

Auf der tierischen Stufe des Organischen sei demgemäß nicht nur ein allgemeines Gedächtnisvermögen erblich, sondern es ließen sich geradezu einzelne, mit instinktiven Fähigkeiten verbundene Erinnerungsbilder von den Vorfahren auf die Nachkommen übertragen. Als Beispiel dafür diene der Fall von jungen Apportierhunden, die, ohne jemals auf der Jagd gewesen zu sein, nichtsdestoweniger auf Flintenschüsse reagierten und dem Jäger die Beute brächten. Daraus sei zu folgern, dass die Erinnerung des Schusses und dessen Konsequenzen von Generation zu Generation vererbt werde (vgl. Roux 1881, S. 36 ff.). Wenn es dann bei Nietzsche vom Gedächtnis heißt, dieses sei „die Menge aller Erlebnisse alles organischen Lebens, lebendig, sich ordnend, gegenseitig formend, ringend mit einander, vereinfachend, zusammendrängend und in vielen Einheiten verwandelnd“ (NL 1884, KSA 11, 26[94], S. 175), ist darin zunächst eine philosophische Erweiterung jener fantasievollen, aber in den Lebenswissenschaften des 19. Jahrhunderts weit verbreiteten Mutmaßung zu sehen.

Auf den Menschen allerdings, so Roux, treffe derselbe Mechanismus nur in geringstem Maße zu. Dass die Kenntnisse und Erlebnisse unserer Ahnen uns nicht eingeboren sind, legt bereits unsere unmittelbare Erfahrung nahe. Hierzu müsse das Selektionsprinzip gewaltet haben, denn es sei ein unbestreitbarer Vorzug, eine „sehr günstige Eigenschaft“, die den Kern unserer „Universalität“ ausmache, dass wir nicht unter das Joch eines unendlichen Gedächtnisses gezwungen seien. Anders als dem Tier sei unserer individuellen Ausbildung wenigstens diese Schranke nicht gesetzt (Roux 1881, S. 37). Von der universal-organischen Gedächtniskraft blieben im Menschen letzten Endes nur noch residuale Erscheinungen zurück, wie etwa eine vermutete, von den Eltern scheinbar erworbene Disposition, deren Muttersprache zu sprechen (vgl. Roux 1881, S. 36 ff.; 46 ff.). Und wiederum scheint Nietzsche diese von Roux behauptete Differenz der *conditio humana* übernommen zu haben, wenn er notiert, es gebe wohl ein Gedächtnis der organischen Natur, „welches sich in Vererbung und Entwicklung in Formen bemerkbar macht“, dennoch von vornherein erkennt, dieses sei ein prinzipiell „anderes“ Phänomen, das „zu unserem“ menschlichen Gedächtnis lediglich in einem Verhältnis der Analogie stehe (NL 1885, KSA 11, 36[29], S. 562f.).

Wie ist aber in unserer Zeit über die besprochenen Positionen zu urteilen? Angesichts neuerer Resultate aus der epigenetischen Forschung wird gegenwärtig darüber diskutiert, ob eine Art Vererbung der erworbenen Eigenschaften

Positionen verbundenen Begriff der „funktionellen Anpassung“ nur noch auf die Phylogenese bezieht (vgl. dazu Bühler 2004, S. 53 ff.).

in die Evolutionstheorie wieder eingebracht werden soll. Die Epigenetik, die sich in ihren Anfängen als eine Fortsetzung der späteren Arbeiten von Wilhelm Roux verstand (vgl. Lux 2017, S. 138 ff.), untersucht molekulare Strukturen, welche die Genaktivität regulieren, ohne aber die DNA-Sequenz an sich zu ändern. Wesentlich ist hierbei, dass exogene Faktoren, wie das Verhalten oder Umwelteinflüsse, einige epigenetische Veränderungen mitbestimmen, die dann, obwohl sie stets reversibel bleiben, über eine oder mehrere Generationen hinweg vererbbar sein könnten. Letzteres gilt allerdings nach aktuellem Kenntnisstand nur bei Pflanzen, Fadenwürmern und Tafliegen als gesichert; eine eindeutige Evidenz, dass analoge Mechanismen auch bei Säugetieren und vor allem Menschen stattfinden, liegt bisher nicht vor (Walter und Hümpel 2017a und b; Horthemke 2018).

Sollte sich dieser Forschungsansatz durch neue Erkenntnisse bestätigen, so führte die Epigenetik auch jenseits neo-lamarckistischer Hypothesen wichtige philosophische Implikationen mit sich. Dem genetischen Determinismus und Reduktionismus, der sich über die Biowissenschaften hinaus auch auf die Sozial- und Geisteswissenschaften erstreckt hat, bereitete die transgenerationale epigenetische Vererbung ein Ende (Rehmann-Sutter 2017). Sigrid Weigel hat ferner betont, dass der wesentlich sozio-kulturelle Charakter der menschlichen Umgebungen es nötig macht, im Hinblick auf die Epigenetik die Rolle der Kultur in der biologischen Evolution des Menschen neu zu denken. Vor diesem Hintergrund plädiert Weigel dafür, in einer solchen „postgenetischen“ Gegenwart auf die „vorgenetische“ Vergangenheit zurückzublicken und dabei auch die Theorie Ewald Herings wiederaufzunehmen (Weigel 2010).

Freilich kommt es leicht zu Überbewertungen und Missdeutungen. Großes Aufsehen erregte insbesondere eine Studie, die zum ersten Mal eine biologische Vererbbarkeit der sich psychopathologisch auswirkenden Folgen von Traumatisierungen empirisch belegt habe. In einer kleinen Gruppe von Holocaust-Überlebenden und deren Söhnen und Töchtern stellte die biopsychiatrische Forschungsgruppe um Rachel Yehuda epigenetische Veränderungen fest, die durch traumatische Erfahrungen bewirkt und mit erhöhter Vulnerabilität für posttraumatische Störungen und Depressionen assoziiert werden (Yehuda et al. 2016). Die internationale Presse griff die epigenetische „Holocaust-Studie“ oft enthusiastisch auf; ein einschlägiger Zeitungsartikel im *Guardian* bejahte die Frage: „can you inherit a memory of trauma?“ (Thomson 2015). Bei genauerem Hinsehen fällt die Antwort jedoch negativ aus.

Etliche Mitglieder der *scientific community* zeigten sogleich kritische Reaktionen, welche die methodologische Durchführung der Untersuchung und die darin gelieferte Interpretation der Ergebnisse in Zweifel zogen (Coyne 2015; Greally 2015). Da die zweite Generation der Teilnehmer aus naheliegenden

Gründen nicht bei der Geburt von der Familie getrennt wurde, ist hier besonders festzuhalten, dass die bei ihnen beobachteten epigenetischen Veränderungen, statt ein biologisches Erbe zu sein, vielmehr durch eine psycho-sozio-kulturelle Übertragung des Traumas hätten ausgelöst werden können (vgl. Coyne 2015). Neuerdings haben Yehuda und Mitarbeiter selbst in diese Debatte eingegriffen, dabei den provisorischen Charakter ihres sehr begrenzten Befundes unterstrichen und sich von dessen Darstellungen als einem organisch vererbaren Trauma-Gedächtnis distanziert: „indeed, how can an experience be inherited?“ (Yehuda, Lehrner, und Bierer 2018). In keiner Weise: Erlebnisse und Erfahrungen, aber auch Fähigkeiten, denen gegenüber der Begriff Gedächtnis überhaupt erst einen strengen Sinn hat, werden überliefert, nicht über die Keimbahn vererbt. Und die immer mögliche Reversibilität epigenetischer Merkmale – so ein wichtiges Argument aus der Psychoanalyse – ist ein weiterer, molekularbiologisch begründeter Hinweis darauf, dass Interventionen aus der psychosozialen Sphäre gezielt eingesetzt werden können, um genetische Prädispositionen, etwa zu psychischen Störungen, nicht „zu einem Schicksal“ werden zu lassen, d. h. auch um die „Nabelschnur zwischen den Generationen“ durchzuschneiden (Leuzinger-Bohlheber und Fischmann 2014). Selbst wenn die Epigenetik-Forschung die Vererbbarkeit erworbener Merkmale im Menschen bestätigte, wäre somit ein unerbittliches Gedächtnis des Organischen nicht nur nicht nachgewiesen, sondern vielleicht sogar als Möglichkeit ausgeschlossen.

Aus den bisherigen Ausführungen kann man nun eine erste (a), vorläufige Schlussfolgerung ziehen: Die Reflexionen Nietzsches, die sich einer panorganischen Gedächtnislehre nähern, auch soweit sie sich aus umstrittenen wissenschaftlichen Postulaten ableiten, lassen sich heute – bis zum Beweis des Gegenteils – schwer plausibilisieren. Doch damit nicht genug. Laura Otis hat in ihrer Monografie zum Thema *Organic Memory* (1994) hervorgehoben, dass die Theorie des organischen Gedächtnisses, längst nachdem sie aus den naturwissenschaftlichen Lehrbüchern getilgt wurde, sich noch als zurückgebliebener metaphorischer Diskurs mit sozialdarwinistischen, nationalistischen und rassistischen Positionen überschneidet, die sich zu naturalisieren trachteten. Den zugrunde liegenden Gedanken der Rekapitulation hat Stephen Jay Gould (Gould 1977, S. 126–134) auch bezüglich seiner Auswirkungen auf außerwissenschaftliche Bereiche untersucht und gezeigt, wie diejenigen, die eine Hierarchie unter den vermeintlichen ‚Menschenrassen‘ behaupten wollten, sich vielfach darauf stützen konnten. Schließlich wird noch kontrovers debattiert, ob und inwiefern die im Dritten Reich zur naturwissenschaftlichen Rechtfertigung der nationalsozialistischen Ideologie in Anspruch genommene Biologie Haeckels sowie dessen „monistische Weltanschauung“ bereits als solche proto-faschistische Züge

aufweisen.⁴ *In summa*: Selbst dann, wenn der organische Panmnemismus als biologische Ansicht nicht unmittelbar die Verantwortung für den politischen Gebrauch trägt, den man von ihm machte, ist er nicht nur wissenschaftlich strittig. Er ist auch gefährlich.

Demgegenüber kann man sich nicht mit der Feststellung begnügen, dass Nietzsche von solchen verhängnisvollen Entwicklungen kaum etwas ahnen konnte, dass im Grunde auch seine Figur in eine Figur der Schande und Barbarei umgewandelt wurde. Vielmehr ist darauf zu achten – was hier nur angedeutet werden kann –, dass ein fortwährendes Erinnern an die universale Vergangenheit, sei dies auch in unsere Körper eingeschrieben, in Nietzsches Sicht *auch* als etwas Lebensfeindliches wirken *kann*, wovon sich der Mensch eventuell befreien sollte. In diese Richtung weisen die stärker rezipierten Aspekte seiner veröffentlichten Werke, in denen er das Schwer- und Übergewicht der Geschichte einzugrenzen und die Vergesslichkeit als aktive Kraft, als lebensdienliches Moment der individuellen wie kollektiven Ausbildung aufzuwerten sucht. Sodann ist in Erwägung zu ziehen, dass eine solche Aufwertung, ja gelegentlich Apologie der Vergessenheit, die man sich nach der Shoah schlechterdings nicht mehr leichten Herzens leisten darf, wenigstens der besprochenen Rechtfertigung des Verbrechens den Boden entzieht.

Mit einer organizistischen Auffassung des menschlichen Erinnerns und Vergessens geht jedoch auch eine zweite (b), sicherlich nicht gleich schwere, aber aus meiner Sicht ohnehin bedenkenswerte Gefahr einher: Selbst von seinem kosmologischen Zug abstrahiert, löst der organische Panmnemismus, der Nietzsche zum Teil beeinflusst hat, das für die personale Identität überaus wichtige Phänomen Gedächtnis in eine physiologische Variable auf. Ein derartiges Verständnis führt zuletzt zu einer biologistischen Verkürzung des Menschen auf seine organische Materie. Die Grundlage dafür, dass man nicht einem reduktionistischen Biologismus anheimfällt, hat dennoch Nietzsche selbst gelegt mit der programmatischen Einsicht, nach der entscheidende Erkenntnisfortschritte erst dann zu erzielen seien, wenn man „auch über alle

⁴ Vgl. dazu die Kontroverse zwischen Daniel Gasman (Gasman 1971; 1998), dem zufolge Haeckel und der von ihm gegründete „Monistenbund“ als ideologische Wegbereiter von Faschismus und Nationalsozialismus anzusehen sind, und Robert J. Richards (Richards 2007), der diesen Standpunkt zu relativieren versucht. Vgl. auch Felice Mondella (Mondella 1981), der in der marxistisch-orientierten *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (hrsg. von Ludovico Geymonat) dagegen die demokratische und progressistische, wenngleich in vielerlei Hinsicht naive Komponente seiner Ideen akzentuiert. Die Proliferation divergierender Interpretationen legt Zeugnis von einer vielseitigen, ambivalenten Persönlichkeit und ihres Erbes ab, worüber sich das historische Urteil möglicherweise noch konsolidieren muss.

geistigen Vorgänge sich am Leitfaden des Leibes zu unterrichten sucht, z. B. über Gedächtnis“ (NL 1884, KSA 11, 26[374], S. 249). Der Leib, den Nietzsche vom menschlichen Lebensvollzug her denkt und am Leitfaden dessen auch ein mnemonisches Moment zum Vorschein kommt, ist nämlich – einem Hinweis Heideggers folgend – „etwas wesentlich Anderes als nur ein Behaftetsein mit einem sogenannten Organismus“ (Heidegger 1961, S. 100). Unsere körperlich-organisch verfasste, aber auch von vornherein psychisch, sprachlich, sozial und kulturell strukturierte Leiblichkeit ist es, mit der das Vergessen und das Erinnern in einem präreflexiven Zusammenhang stehen können und müssen.

Unter diesem Blickwinkel zeigt sich bei Nietzsche eine Reihe von Affinitäten mit der Konzeption des Gedächtnisses, die gegenwärtig von Thomas Fuchs in der leibphänomenologischen Psychiatrie vertreten wird. Thomas Fuchs hat in einem dezidiert nicht-dualistischen und nicht-reduktionistischen Sinn den Begriff des „Leibgedächtnisses“ theoretisch entfaltet. Von den vielfältigen Deklinationen dieses Konzepts, das sich in ein „prozedurales“, ein „situatives“, ein „zwischenleibliches“, ein „inkorporatives“ und ein „traumatisches Gedächtnis des Leibes“ differenziert (Fuchs 2009, 2012a), lassen sich im vorliegenden Rahmen immerhin drei grundlegende und teils alle genannten Formen übergreifende Aspekte in einen kritischen Dialog mit Nietzsche setzen.

Entscheidend ist erstens (i) die Unterscheidung zwischen einem expliziten Erinnern-was, vermöge dessen wir uns Erlebnisse und Inhalte aus der Vergangenheit vergegenwärtigen können, und einem impliziten Erinnern-wie, das wir uns durch wiederholte motorische oder perzeptive Erfahrungen einverleibt haben (Fuchs 2000, 2016). Von basalen Fähigkeiten wie dem aufrechten Gang, komplexeren kulturellen Tätigkeiten wie dem Sprechen-, Lesen- und Schreiben-können bis hin zu höheren künstlerischen Gewandtheiten, etwa dem Malen oder dem Spielen von Instrumenten, haben wir es für Fuchs mit „prozeduralen“ Ausdrucksformen einer impliziten leiblichen Gedächtniskraft zu tun (Fuchs 2000, S. 77). Implizit ist das Leibgedächtnis insofern, als man bewusste Einzelaktionen in den Leib hinein einfaltet, impliziert, bis sie sich zu ganzheitlichen, unbewussten Handlungsmustern zusammenfügen, die nur schwer oder überhaupt nicht mehr explizit verbalisiert werden können. Mit einem etwas übertriebenen Akzent auf die „Nerven“, womöglich noch von Hering beeinflusst, schreibt Nietzsche hierzu: „Es giebt kein eigenes Organ des ‚Gedächtnisses‘: alle Nerven z. B. im Beine, gedenken früherer Erfahrungen“ (NL 1880, KSA 9, 2[68], S. 44). So kann die Pianistin, welche die *Kunst der Fuge* zunächst Note für Note, Takt für Takt, Stimme für Stimme geübt hat, allmählich beginnen, ihre Aufmerksamkeit auf jeweils größere Zusammenhänge der Komposition zu richten, um letztlich das Gesamtwerk mit unreflektierter

Unbefangenheit aufführen zu können. Die Implikation in das unbewusste Gedächtnis des Leibes ist somit zugleich ein befreiendes Vergessen des expliziten Bewusstseins.

Das Wissen, wie man die dritte *Goldberg-Variation* spielt, ist folglich nur noch – bildlich gesprochen – ‚in den Händen‘. Doch die ‚Hände‘ sind keine Körperteile mehr; sie sind die eingeübte Bereitschaft, sich in Interaktion mit der Tatstatur so zu bewegen, wie Bach es seinerzeit vorgeschrieben hat. Die „Nervensubstanz“ der Hände, von der Hering sprach, ist an sich außerstande, frühere Erfahrungen zu vergegenwärtigen, geschweige denn zu reproduzieren. Es ist nur der psychisch und kulturell gestaltete Leib, als ein Vermögen zu handeln, der – so Fuchs – die Vergangenheit in der Gegenwart performativ wieder lebendig werden lässt (Fuchs 2012a, S. 10 f.). In einer Notiz von 1884 formuliert Nietzsche eine ähnliche Überlegung: „ – das Gedächtniß: alles, was wir erlebt haben, lebt: es wird verarbeitet, zusammengeordnet, einverleibt“ (NL 1884, KSA 11, 25[409], S. 119).

Die durch das Leibgedächtnis gestattete Entlastung der bewussten Explikation enthält zweitens (ii) nicht nur einen performativen (Fuchs: „prozeduralen“), sondern auch einen perzeptiven Anteil. Wie es sich anfühlt, nach langer Abwesenheit wieder zu Hause zu sein, ist ein eng mit leiblichem Riechen, Schmecken, Tasten verbundenes Etwas, was höchstens die Schriftsteller und ohnehin auch sie nie vollständig in Worte fassen können. Dem liegt ein implizites Wiedererkennen zugrunde, das einerseits ein leibliches Erinnern voraussetzt, aber andererseits auch explizite Inhalte in der Vorstellung erneut wachrufen kann. Paradigmatisch ist der Fall der Madeleine, deren Wiedererkennen des Geschmacks dem Erzähler der *Suche nach der verlorenen Zeit* eine unbegrenzte Welt bewusster Erinnerungen eröffnet (vgl. Fuchs 2000, S. 9 ff.; 2009, S. 51 f.; 2012a, S. 9 ff.). Das Beispiel Marcel Prousts macht insofern deutlich, dass das performativ-perzeptive und das semantisch-repräsentative Gedächtnis keineswegs als getrennte, hypostasierte Systeme zu betrachten sind. Ihr eigenartiges Wechselspiel und ihre damit einhergehende Unterscheidung hat Nietzsche gänzlich übersehen.

Allerdings stimmen die Verständnisse des Zusammenhangs von Leiblichkeit und Gedächtnis, die Nietzsche und Fuchs vertreten, in einer weiteren Hinsicht überein. Implizites Wiedererkennen und leibliches Erinnern sind nach Fuchs mit der Kategorie der Ähnlichkeit innerlich verschränkt. Nur das, was Ähnlichkeiten mit bereits Bekanntem und früher Erfahrenem, d. h. mit impliziten oder expliziten Gedächtnisinhalten, aufweist, kann man über alle Verschiedenheit hinweg wiedererkennen und überhaupt erkennen. Dies gilt nicht nur für das implizite Wissen darüber, ob sich etwas anfühlt, wie es sich einmal, damals, angefühlt hat; es gilt für nahezu das gesamte Spektrum an kognitiven

Tätigkeiten, derer wir fähig sind. Darauf macht Nietzsche vielerorts aufmerksam, so schreibt er u. a. etwa: „Ähnliches mit Ähnlichem identifizieren – irgend welche Ähnlichkeit an einem und einem anderen Ding ausfindig machen ist der Urprozess. Das Gedächtnis lebt von dieser Thätigkeit und übt sich fortwährend“ (NL 1872, KSA 7, 19[217], S. 487). Die Pointe besteht aber laut Fuchs darin, dass hinter jener Tätigkeit stets ein leibliches Handeln am Werk ist. Jedes mnemonisch begründete Wiedererkennen bediene sich ständig der plastischen, mimetischen, metamorphischen Kraft des Leibes. „Der Wahrnehmung von Ähnlichkeit“, so die These, „geht ein ‚Ähnlichwerden‘ voraus“: Das Hören einer Stimme sei auch ein inneres Sprechen; das Wahrnehmen der Bewegung sei begleitet von innerlichen Bewegungsanmutungen; das Kind lerne die Welt kennen, indem es belebte oder bewegliche Dinge mit dem eigenen Leib imitiere (Fuchs 2000, S. 81). Auch Nietzsche hat solch ein metamorphisch-mnemonisches Verfahren beobachtet: „Das Ähnliche erinnert an das Ähnliche und vergleicht sich damit [. . .]. Nur das Ähnliche percipirt das Ähnliche: ein physiologischer Prozess“ (NL 1872, KSA 7, 19[179], S. 475). Wir sind als leiblich-verkörpernte Wesen auch und gerade ein metamorphisches Ähnlich-werden zur Welt, die sich uns als ein ähnlich Gewordenes aufschließt.

Die Plastizität des menschlichen Leibes kann aber auch erhärtet werden, namentlich durch Schmerzen und Traumata. Deshalb drittens (iii) erörtert Fuchs, mit explizitem Bezug auf Nietzsche, das traumatische und Schmerzgedächtnis als psychisches Phänomen, das sich primär auf der Ebene der Leiblichkeit vollzieht (Fuchs 2008a, 2008b, 2012b). Der Schmerz, wie es in der *Genealogie der Moral* heißt, ist „das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik“ (GM II 3; KSA 5, S. 295). Patienten, die aufgrund von Demenz oder Hirnschädigungen keine expliziten Gedächtnisinhalte mehr aufnehmen können, vermeiden den Kontakt mit gefährlichen Gegenständen, mit denen sie sich schon während ihrer Krankheit verletzt haben (Fuchs 2008b, S. 319f.). Explizit erinnern sie sich nicht daran, warum sie es tun; gleichwohl wird die Schmerzerfahrung implizit registriert und bleibt als eine leibliche Abwehrbereitschaft weiterhin bestehen. Nach traumatischen Ereignissen und erst recht bei posttraumatischen Störungen spitzt sich die unbehagliche Hypersensibilisierung des Leibes noch zu. Unfälle, Verfolgung, Gewalt, Vergewaltigungen, Folter und Krieg hinterlassen Sinneseindrücke und Gefühle, die in bewusst oder unbewusst mit dem Erlebnis des Traumas assoziierten Situationen wieder hervorgehoben werden können und jahrelang den Traumatisierten quälen. Strafen, Erziehung, Militär und Gefängnis lösen indessen eine dauerhafte leibliche Härte aus, die etwaige „spontane Impulse und emotionale Aufweichung[en]“ absichtlich diszipliniert. Rituale der Initiation zeigen sich durch Tätowierungen, Beschneidungen und andere schmerzhaften Erfahrungen, sie bilden je für

sich ein unauslöschliches Zeichen im Leib, das den Betroffenen von der kindlichen Welt unwiderruflich abtrennt (Fuchs 2008b, S. 322). Ein „Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden“, so führt Nietzsche in der *Streitschrift* bekanntermaßen aus, lautet wie folgt: „Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtniss“ (GM II 3; KSA 5, S. 295). Daran anschließend weist Fuchs auf den psychopathologischen Umstand hin, dass nahezu die Hälfte der Patienten, die an einer chronischen somatoformen Störung leiden, in der Vergangenheit schwere Gewalt- und Schmerzerfahrungen erlebt haben. Spätere Zustände von Demütigung und Versagen, in die sie versetzt werden, können Schmerzsymptome und -syndrome auslösen, die durch organische Ursachen nicht hinreichend erklärt werden können (Fuchs 2008b, S. 323; ausführlicher zu Nietzsche und der Psychosomatik vgl. Guerreschi 2019). Kurz gesagt: Selbst das, was aufgehört hat, im Körper wehzutun, kann im Leibgedächtnis schmerzhaft aufbewahrt bleiben.

Im Lichte des Übergangs von einer universal-organischen zu einer leibphänomenologischen Erörterung des Gedächtnisses erscheint schließlich das Vermögen, sich implizit zu erinnern und wieder zu vergessen, wie ein Geflecht aus mannigfaltigen, darunter performativen, metamorphischen, leidenden Dispositionen des Leibganzen, d. h. derjenigen psychosomatischen Leiblichkeit, die der Mensch in seinem unvermittelten Lebensvollzug ist. „Leib bin ich, ganz und gar“, sagt „der Erwachte, der Wissende“ im *Zarathustra* (KSA 4, S. 39). Hierin zeigt Nietzsche eine Dimension seiner Aktualität.

Literatur

- Bühler, Benjamin (2004): *Lebende Körper. Biologisches und anthropologisches Wissen bei Rilke, Döblin und Jünger*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Campioni, Giuliano, D'Iorio, Paolo, Fornari, Maria Cristina, Fronterotta, Francesco und Orsucci, Andrea (Hrsg.) (2003): *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Coyne, Jerry (2015): „Holocaust Trauma: Is It Epigenetically Inherited?“. *Why Evolution is True*. <https://whyevolutionistrue.wordpress.com/2015/08/24/holocaust-trauma-is-it-epigenetically-inherited/>, abgerufen am 20.03.2019.
- Crescenzi, Luca (1994): „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“. In: *Nietzsche-Studien* 23, S. 388–442.
- Dellinger, Jakob (2015): „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen‘. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu Menschliches, Allzumenschliches I“. In: *Nietzsche-Studien* 44, S. 340–379.
- Emden, Christian J. (2005): *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

- Fuchs, Thomas (2000): „Das Gedächtnis des Leibes“. In: *Phänomenologische Forschungen* 5, S. 71–89.
- Fuchs, Thomas (2008a): „Leibgedächtnis und Unbewusstes – Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts“. In: *Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* 3, S. 33–50.
- Fuchs, Thomas (2008b): „Zur Phänomenologie des Schmerzgedächtnisses“. In: *Sinn und Form* 60, S. 319–328.
- Fuchs, Thomas (2009): „Leibgedächtnis und Lebensgeschichte“. In: *Existenzanalyse* 26. No. 2, S. 46–52.
- Fuchs, Thomas (2012a): „The Phenomenology of Body Memory“. In: Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa und Cornelia Müller (Hrsg.): *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, S. 9–22.
- Fuchs, Thomas (2012b): „Vom Nutzen des Vergessens“. In: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken* 42, S. 198–213.
- Fuchs, Thomas (2016): „Embodied Knowledge – Embodied Memory“. In: Sonja Rinofner-Kreidl und Arald A. Wiltche (Hrsg.): *Analytic and Continental Philosophy. Methods and Perspectives. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 215–230.
- Gasman, Daniel (1971): *The Scientific Origins of National Socialism. Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*. London: Macdonald.
- Gasman, Daniel (1998): *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology*. New York: Peter Lang.
- Gould, Stephen Jay (1977): *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Greatly, John (2015): „Over-interpreted Epigenetics Study of the Week“. *EpgntxEinstein*. <http://epgntxeinstein.tumblr.com/post/127416455028/over-interpreted-epigenetics-study-of-the-week>, abgerufen am 20.03.2019.
- Guerreschi, Luca (2019): „Nietzsches Psychosomatik“. In: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 26, Heft I, S. 207–228.
- Haeckel, Ernst (1866): *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*. Bd. 2: *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*. Berlin: Reimer.
- Haeckel, Ernst (1876): *Die Perigenesis der Plastidule oder die Wellenzugung der Lebenstheilchen. Ein Versuch zur mechanischen Erklärung der elementaren Entwicklungs-Vorgänge*. Berlin: Reimer.
- Haeckel, Ernst (1911): *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im besonderen*, 11., verb. Aufl. (1. Aufl. 1868). Berlin: Reimer.
- Heidegger, Martin (1961): *Nietzsche I*. In: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hering, Ewald (1870): *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie. Vortrag gehalten in der feierlichen Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien am XXX. Mai MDCCCLXX*, 3. Aufl. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft.

- Horsthemke, Bernhard (2018): „A Critical View on Transgenerational Epigenetic Inheritance in Humans“. In: *Nature Communications* 9, abgerufen am 29.7.2023, <https://doi.org/10.1038/s41467-018-05445-5>
- Leuzinger-Bohlheber, Marianne und Fischmann, Tamara (2014): „Transgenerationale Weitergabe von Trauma und Depression: Psychoanalytische und epigenetische Überlegungen“. In: Vanessa Lux und Jörg Thomas Richter (Hrsg.): *Kulturen der Epigenetik: Vererbt, codiert, übertragen*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 69–88.
- Lux, Vanessa (2017): „Kulturen der Epigenetik“. In: Jörn Walter und Anja Hümpel (Hrsg.): *Epigenetik. Implikationen für die Lebens- und Geisteswissenschaften*. Baden Baden: Nomos, S. 135–157.
- Mittasch, Alwin (1952): *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Kröner.
- Mondella, Felice (1981): „La biologia alla fine dell'Ottocento“. In: Ludovico Geymonat (Hrsg.): *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Bd. 3.6. Mailand: Garzanti, S. 255–303.
- Orsucci, Andrea (1992): *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*. Bologna: Il Mulino.
- Otis, Laura (1994): *Organic Memory. History and the Body in the Late Nineteenth & Early Twentieth Centuries*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Pichler, Axel (2018): „Ästhetischer Perspektivismus? Zu Nietzsches Poeseologie der Philosophie im Versuch einer Selbstkritik“. In: *Nietzscheforschung* 25, S. 325–339.
- Rehmann-Sutter, Christoph (2017): „Zur biophilosophischen Bedeutung der Epigenetik“. In: Jörn Walter und Anja Hümpel (Hrsg.): *Epigenetik. Implikationen für die Lebens- und Geisteswissenschaften*. Baden Baden: Nomos, S. 115–133.
- Richards, Robert J. (2007): „Ernst Haeckel's Alleged Anti-Semitism and Contributions to Nazi Biology“. In: *Biological Theory* 2. No. 1, S. 97–103.
- Roux, Wilhelm (1881): *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitstheorie*. Leipzig: Engelmann.
- Thompson, Evan (2007): *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thomson, Helen (2015): „Study of Holocaust Survivors Finds Trauma Passed on to Children's Genes“. *The Guardian*, 21. August 2015. <https://www.theguardian.com/science/2015/aug/21/study-of-holocaust-survivors-finds-trauma-passed-on-to-childrens-genes>, abgerufen am 20.03.2019.
- Thüring, Hubert (2001): *Geschichte des Gedächtnisses. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert*. München: Fink.
- Walter, Jörn und Hümpel, Anja (2017a): „Epigenetik: Hintergrund und Bedeutung des Forschungsgebietes“. In: Jörn Walter und Anja Hümpel (Hrsg.): *Epigenetik. Implikationen für die Lebens- und Geisteswissenschaften*. Baden Baden: Nomos, S. 39–68.
- Walter, Jörn und Hümpel, Anja (Hrsg.) (2017b): *Epigenetik. Implikationen für die Lebens- und Geisteswissenschaften*. Baden Baden: Nomos.
- Weigel, Sigrid (2010): „An der Schwelle von Kultur und Natur. Epigenetik und Evolutionstheorie“. In: Volker Gerhardt und Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): *Evolution in Natur und Kultur*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 103–125.

- Yehuda, Rachel, Daskalakis, Nikolaos P., Bierer, Linda M., Bader, Heather N., Klengel, Torsten, Holsboer, Florian und Binder, Elisabeth B. (2016): „Holocaust Exposure Induced Intergenerational Effects on FKBP5 Methylation“. In: *Biological Psychiatry* 80. No. 5, S. 372–380.
- Yehuda, Rachel, Lehrner, Amy und Bierer, Linda M. (2018): „The Public Reception of Putative Epigenetic Mechanisms in the Transgenerational Effects of Trauma“. In: *Environmental Epigenetics* 4(2):dvy018.
- Zöllner, Johann Carl Friedrich (1872): *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*. Leipzig: Engelmann.

Carlo Chiurco

History and Memory in Civilization-Building Processes: A Reading of *Der Antichrist*, 56–58

Abstract: §§56–58 of *Der Antichrist* are known for Nietzsche’s controversial endorsement of Aryan morality, socially sanctioned by the Law of Manu. In fact, they also contain a theory of civilization centered around two main elements: history’s transfiguration into memory, and memory’s dislocation in history. This theory is valid for all legislations and societies built upon a “holy lie”, i. e. a fictional narrative that refers to a divine origin social and cultural structures that are essentially human. This is why such social models are far from ideal in Nietzsche’s eyes, even though he recognizes their worthiness. His preference goes to a society founded on a different concept of philosophy, one that sees reality as it is, and allows history to regain its full experimental nature, projecting itself into the future.

Introduction: On the Rise and Fall of Civilizations

The controversial text of *Antichrist* 56–58,¹ with its many references to the “Aryan morality” of the Code of Manu, has long attracted the interest of scholars.² Organized around several polarities in striking contrast – Aryans versus Jews and Christians, aristocrats versus *chandala*, affirmation of life against decadence –, it also contains an interesting, if less noticed,³ theory on how legislations (namely, the founding principles of a civilization, as well as the actual norms informing it) effectively come into place. Even though, at this point of his philosophical production, Nietzsche had already determined with a high

1 Although I have consulted several existing translations, renderings of Nietzsche’s German into English are ultimately my own.

2 Nietzsche’s relation with the Law of Manu has been first studied in Etter (1987). More recent studies are: Brobjer (1998) (which features a detailed discussion on commentators’ reading of Nietzsche’s seemingly favorable stance on the Law at pp. 301–302); Sommer (1999); Sommer (2000) (in particular, pp. 541–599); Grottanelli (2003); Berkowitz (2005–06); Bonfiglio (2005–06). On Nietzsche’s relation with India in general see Figl (1989); Parkes (1991); Figl (1991); Brusotti (1993); Brobjer (2004); Smith (2004).

3 Brobjer (1998, pp. 301–302), provides a review of existing scholarship about Nietzsche’s mention of the Law of Manu in A.

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-012>

degree of clarity the driving forces behind the rise and fall of human societies, only in A does he mention history and memory as the main tools, by which at least one of such forces – alas, the principle of decadence – successfully establishes its rule, and shapes a society according to its founding values. This paper wishes to investigate precisely such usage and its far-reaching implications.

Nietzsche's theory on civilization-building processes in A must be contextualized within the wider perspective of a process, whose ideal beginning could be tracked back to BGE. When dealing with the problem of the rise and fall of civilizations, as well as the values they embody and manifest, the late Nietzsche seems interested only in *aristocratic* ones. In BGE 257, KSA 5, p. 205, an aristocratic society is defined as “a society that believes in a long-stretched hierarchical ladder as well as a differentiation of value [Werthverschiedenheit] between man and man, and that, in a way, needs slavery”. The term *Werthverschiedenheit* returns in BGE 260, KSA 5, p. 208ff., stating an archetypal distinction between “morality of lords” and “morality of slaves”. These two are defined in terms that clearly anticipate GM I 7, KSA 5, p. 267, where they, on the one hand, appear dynamically combined to set human history in motion, and, on the other, explain the take-over of aristocratic civilization by priests – chiefly among them the Jews, the only entirely priestly nation in history – as the turning point in human history – the “spiritual revenge” eventually leading to the “trans-valuation of their [viz., the aristocrats'] values”. Finally, in BGE 260, KSA 5, p. 209 Nietzsche identifies aristocrats with “the truthful [Wir Wahrhaftigen]”, a concept reprised and developed in GM I 5, KSA 5, p. 263: the aristocrat is “someone who *is*, who is real [der Realität hat], who actually is [der wirklich ist], who is true [der wahr ist]”.

If the aristocratic element is identified with truth and reality, the sacerdotal one, as a consequence, verges on falseness and unreality. In the chapter of TI entitled “The ‘Improvers’ of Mankind”, after calling moral judgement an “illusion [Illusion]” and claiming “there is no such thing as moral facts”, morality is defined as a belief deprived of real object: “Moral judgement shares with its religious counterpart the belief in inexistent realities”. Morality shares with religion the same nature, their judgements both showing “a degree of ignorance, which is deprived even of the concept of reality [Begriff des Realen], of the distinction between what is actually real and what is imaginary” (TI, “Improvers of Mankind”; KSA 6, p. 98). Later in this text, Nietzsche finally introduces the Law of Manu in order to divide morality into two categories. All forms of morality pretend to improve mankind, but while some of them envisage only the *taming* of men, eventually diminishing and impoverishing life (TI, “Improvers of Mankind”; KSA 6, p. 99), other, nobler forms of morality *breed* them, creating an aristocratic “society that believes in a long-stretched hierarchical ladder as well as a differentiation of value between man and man, and that, in a way,

needs slavery". The examples given by Nietzsche of the two different kinds of morality are later-Jewish⁴ and Christian religions, and the Law of Manu respectively (TI, "Improvers of Mankind"; KSA 6, pp. 100–102).

However, the introduction of the Law of Manu further complicates the overall matter with respect to Nietzsche's previous more straightforward distinction, where "aristocratic" stood for "true" and "life-affirming", and "sacerdotal" for "false, unreal" and "life-denying". The text of TI, on the one hand, seemingly considers sacerdotal falseness and morality as fully synonymous, thus making every morality entirely false, but on the other it also introduces the paradoxical notion of a morality – which is something *per se* sacerdotal, false, and life-denying – that nevertheless creates a legislation (namely, but not solely, the Law of Manu) entirely focused on perpetuating aristocratic values. In the interesting fragment 14[195] from 1888, Nietzsche tellingly classifies four kinds of religions according to their affirmative or negative natures. While only ruling classes can create an "affirmative religion [Jasagende Religion]", whose examples are both Aryan (the Law of Manu) and Semitic (the oldest parts of the Old Testament and Islām), a "denying [Nein-sagende]" one may be created either by the ruling class (as in Buddhism, a nay-sayer cult of Aryan origin) or by the oppressed *chandala* (as it is the case with the New Testament); it is not possible that a religion issued from the oppressed may flourish in a truly aristocratic society.⁵ Finally, the text of TI introduces, in a slightly elliptic and allusive way, another essential element, the *pia fraus* or "holy lie", whose meaning is twofold. On the one hand, it refers to the belief in the *natural* reality of "the right to lie [Recht zu Lüge]", which all great legislators, "philosophers and priests"

4 There is indeed also a Jewish sort of "affirmative" religion, which Nietzsche identifies in A 25, KSA 6, p. 193 with the cult practiced in Judea "at the time of kings", when "Israel also stood in the right, that is the natural relationship to all things. Its Javeh was the expression of might-consciousness, of joy in oneself", and, in fragment NL 1887–1889, KSA 13, 14[195], p. 380, with "the oldest parts of the Old Testament" (see below in the text of this paragraph and footnote 5). Nietzsche likely drew his conception of the Old Testament as a Semitic affirmative, i. e. "a powerful master religion", from Julius Wellhausen. See Rehmann (2005, p. 150); Sommer (1999, p. 201 n. 24).

5 "Wie eine Jasagende arische Religion, die Ausgeburt der *herrschenden* Classen, aussieht: das Gesetzbuch Manu's. Wie eine *Jasagende* semitische Religion, die Ausgeburt der *herrschenden* Classen, aussieht: das Gesetzbuch Muhammeds. Das alte Testament, in den älteren Theilen. Wie eine *Nein-sagende* semitische Religion, als Ausgeburt der *unterdrückten* Classen, aussieht: nach indisch-arischen Begriffen: das neue Testament – eine *Tschandala-Religion* Wie eine *Neinsagende* arische Religion aussieht, gewachsen unter den *herrschenden* Ständen: der Buddhismus. Es ist vollkommen in Ordnung, daß wir keine Religion *unterdrückter* arischer Rassen haben: denn das ist ein Widerspruch: eine Herrenrasse ist obenauf oder geht zu Grunde" (NL KSA 13, 1887–1889, 14[195]; pp. 380–381).

alike (Manu, Plato, Confucius, Jewish and Christian founding rulers), arrogated to themselves, whereas such reality was, of course, entirely constructed. On the other, it points to the fact that, in history, every morality *always* imposed itself by means of terrible and completely un-moral behaviors, which Nietzsche lists at length while describing how the Law of Manu succeeded by isolating and oppressing the “mixed”, and therefore impure, *chandala* from the other four castes (TI, “Improvers of Mankind”; KSA 6, pp. 100–101).

Lie and Transfiguration

Apart from resuming the notions already found in TI, A also provides a different definition of “lie” (Lüge) as the essence of morality (TI instead saw lie as essentially bound to falsity). Nietzsche defies the commonly accepted view, according to which convictions, faiths, and firm beliefs are opposed to lies, because the former are (or rather pretend to be) founded on principles. Instead of looking at convictions *logically*, as conclusions drawn from soundly founded statements, A 55, KSA 6, pp. 237–238, invites us to see them from a *historical* perspective, i. e. as mere results of a long transfiguration process: “Every conviction has its own history; its preconditions, its attempts, its mistakes: it *becomes* a conviction, after a long time when it was *not* such. [. . .] What in the father was still a lie, in the son becomes a conviction”.⁶ Here the overall definition of lie echoes that of falsity given in TI, but adding the important feature of partiality. Lies are indeed *partial*, and all forms of partiality are lies: “Such willingness *not* to see something that is seen, the willingness not to see something *as* it is seen is almost the first condition for all those who belong to a *faction* [Partei], in every possible sense: partisan men necessarily become liars” (A 55; KSA 6, p. 238). Partisanship is essential so that a conviction may become respectable, but the most efficient way to do so is by far to sanctify convictions by referring them to a divine origin, thus overcoming the objection partisanship invariably carries *per se* – that every firm belief, being partisan, is essentially mendacious, because it serves a particular interest. By transfiguring a conviction into a divine revelation, the former becomes a mendacity secured as a truth thanks to the following syllogism: to think of an unnecessary act by God is illogical, therefore all divine revelations must come with a purpose; such purpose can only be to help mankind to decide on a subject, whose complexity far exceeds the power of human reason; this occurs

⁶ On the relation between “lie” and “conviction” see also Sommer (2000, pp. 544–546).

when man tries to set the boundaries between good and evil, in which every moral judgement essentially consists (A 55; KSA 6, pp. 238–239). Nietzsche describes this conceptual movement as the quintessentially sacerdotal power tool, the “cunningness [Klugheit]” (A 55; KSA 6, p. 239) fostering the foundation of civilizations based on a “holy lie”: “the priest does not lie”, it seems, since he remains *before* the division line between truth and falsehood in the matters he is most concerned and skilled, thus making believe he simply acts as “God’s speaker” (A 55; KSA 6, p. 239).

Nietzsche certainly reprises the text of TI when he mentions great legislators from the past (Confucius, Manu, Muhammad, the Church and Plato), as well as the notions of the “right to lie” and the “holy lie” (A 55; KSA 6, p. 239), but he also introduces an element that must definitely come from above-mentioned fragment 14[195] when, while ascribing the element of “cunningness” to *all* sacerdotal castes in history, he mentions hitherto unspecified “pagan priests” beside the “priests of decadence”: “Such a priestly syllogism is not at all purely Hebraic and Christian; the right to lie and the *cunningness* of revelation belongs to the sacerdotal kind as such, to the priests of decadence and pagan priests alike” (A 55; KSA 6, p. 239). The latter are indeed “all those who say yes to life, those who see ‘God’ as the word for the great yes to all things” (A 55; KSA 6, p. 239). By the end of A 55, then, Nietzsche has listed all the elements he had already introduced in TI, but in a more detailed way: i) every morality is a lie, but now we know that these lies have, or rather are, *a history*; ii) each history is a transfiguration process, by means of which each morality fashions its own divine origin; iii) this is true for pagan and non-pagan moralities/convictions alike.

“Breeding Moralities”: The Law of Manu

We must immediately rule out a possible interpretation – that, unlike decadent faiths such as Judaism and Christianity, “aristocratic” faiths like paganism, the Law of Manu, or Islām are faiths only in name, given that “God” is to them only “the word for the great yes to all things”. This is not the case, as fragment 14[195] had already made clear, supported also by A 55, KSA 6, p. 239. Indeed, notions such as

“the Law”, “God’s will”, “the holy book”, “inspiration” – are but mere terms to signify the conditions, under which the priest comes to seize power, *by* which he retains power – these concepts are found at the foundations of all sacerdotal organizations, of all sacerdotal or philosophical-sacerdotal power conglomerates.

Thus even “breeding moralities” are undoubtedly nothing but sanctified convictions, in short: lies – and we know aristocracy verges on the opposite side, that of reality and truth.

It remains to be seen how “breeding moralities” actually succeed in creating aristocratic values. In the opening lines of A 56, KSA 6, p. 239, Nietzsche sets lies that pursue “evil purposes”, such as “poisoning, ridiculing, denigrating, denying life, contempt towards the body, man’s degrading and self-vilifying through the notion of sin”, apart from those that, as it is said in A 58, KSA 6, p. 245, want “life to prosper”, so that “the greatest, the most abundant, the most complete harvest possible may be reaped” – such harvest clearly being *an indefinite increase in might*, the only possible “purpose” Nietzsche ever recognized as truly suitable for, and worthy of, life. Therefore the “holy lie” is apparently *justified* in the case of “breeding moralities”, ruling out “taming moralities” from the very beginning.

Nietzsche, as said before, mentions many examples of “breeding moralities”, but presents only the Law of Manu as truly paradigmatic. The introductory assertion of A 56, KSA 6, p. 240 – “It [viz., the Law of Manu] possesses *behind* itself, *within* itself, a real philosophy [eine wirkliche Philosophie]”⁷ –, though making the Law look paradoxical in the light of the absence of reality that essentially characterizes all forms of conviction, still leaves no doubt on the brutal effectiveness of its social application: “By means of it, the aristocratic classes, philosophers and warriors, keep masses within their grip” (A 56; KSA 6, p. 240). As said, the means, by which such power is exerted, are described at length in TI, “Improvers of Mankind”, KSA 6, pp. 100–101, while A focuses on what happened *before* the “grip” of “the aristocratic classes” was actually established, by describing the process that led to the sanctification of the Law.

Transfiguring History into Memory: The Sanctification of the Law

Such process consists of two phases. The first, more experimental, is characterized by the dominating role of history, seen as an uninterrupted activity where new value judgements are created and put at test. At this stage, values are maintained fluid, as melted metal in a furnace before it is poured into stamps (indeed Nietzsche in A 57, KSA 6, p. 241, speaks of “the persistence of a fluid

7 On the meaning of this expression, see the section below on ‘Historical Experimentalism’.

state of values”). Just like an alchemical process, this first, fluid stage, or phase of solution (*solve*), is followed by a phase of coagulation, or *coagula*. After creating and testing many possible value judgements, the intellectual elite chooses those deemed to be most useful in order to stabilize society into a given set of rules, crystallizing them into an archetypal general law. Once this code is set, its law “fulfills only, doesn’t create anything” (A 57; KSA 6, p. 241), leaving no room for creation or experimentation, and effectively proclaiming an end to experience and *history* itself – in Nietzsche’s words, to “the persistence of a fluid state of values”, to the activities of “examining, choosing and criticizing values” (A 57; KSA 6, p. 241). The long past of this experimental phase is constrained “by means of a double wall, revelation and tradition” (A 57; KSA 6, p. 241), whose complex work constitutes the structure of the “holy lie”. Revelation essentially functions as a powerful transfiguration tool, by hiding “the usefulness, the foundations, the casuistic” behind the establishment of a moral code. Its “usefulness” consists, of course, in its social application (to “keep masses within the grip” of the ruling classes), while its “foundation” is its *purely historical and human nature*; both are concealed by making the law appear as something “of divine origin [. . .] without history, a gift, a miracle [ohne Geschichte, ein Geschenk, ein Wunder]” (A 57; KSA 6, p. 241). Such process does not erase history, but *transfigures it into memory*, never to be modified, but remembered only. Revelation transfigures the nature of morality thrice: from human into divine, from fluidly experimental into statically archetypal, and from historical to timeless – all three being essential steps in order that the brutal contradiction laying at the very threshold of morality, namely the deeply immoral violence inflicted in order to establish each moral code, may foster widespread, “legitimate” obedience. The experimental phase is indeed terrible: experience is, in Nietzsche’s words, a “*bad* experience [*schlimmen* Erfahrung]” (A 57; KSA 6, p. 241), given that all human acts always come with (and essentially are) mistakes, violence, horror, folly. Since morality is a lie deprived of every actual reality, the pain suffered, as well as the violence inflicted, during the experimental phase are equally pointless: to make them acceptable, and even necessary, the belief that God never acts without a reason proves therefore essential.

If revelation operates by means of transfiguring history into memory, tradition essentially consists of the dislocation of memory in history – namely, the dislocation of the historical (i. e. historically recorded) whereabouts of the beginning of a moral code deep into a sacralized and immemorial past beyond recognition. In earnest, Nietzsche considers such dislocation as a value *in se*, capable of transforming every doubt about the law into an act of abominable “offense against the ancestors” (A 57; KSA 6, p. 242). On the contrary, unquestioned

repetition of the same acts, rituals, formulas through the centuries (even though he does not mention it) is precisely what makes a law of immemorable antiquity actually venerable. Repetition is, again, a combination of *history and memory*, or rather memory carried throughout history. Therefore, in both cases – transfiguration and dislocation – we must resort to the combined action of history and memory, without which no “holy lie” might fully achieve its goal of establishing a moral code – a goal summarized by the formula “God gave the law, the ancestors lived it” (A 57; KSA 6, p. 242). Thanks to this transfiguration-cum-dislocation process, all human acts fall under the sway of the “holy lie”, given that transfiguration shapes their aims, while dislocation determines their consequences: both aims and consequences appear to be displaced in a domain beyond human control, that of theological normativity set up by the Law (see NL 1887–1889, KSA 13, 15[42], pp. 434–435).

The Making of the “Automatism of Instinct”

Nietzsche sees the outcome of the “holy lie” as a form of “superior rationality [höhere Vernunft]” (A 57; KSA 6, p. 242), by which he means the gradually induced oblivion of the processual nature of the construction of the divine origin of moral codes. During such processes, history – meant both as the live process leading to the creation of new codes of values, *and* as the record-keeping activity of all events that occur during such processes – becomes memory; and it is transfigured twice. Firstly, because the flux of experience gives way to the perpetuity of the archetype, whose sole scope is to be remembered; and secondly, because historical awareness becomes a stupefied, ritualized and passive perpetual repetition-cum-remembrance of the established code, indefinitely stretching out into the future with potentially no end in sight. When such repetition is eventually settled, the thorough examination undergone by experience, which in fact was the result of a “demonstration”, becomes “fully automatism of instinct [Instinkts]”, in Nietzsche’s eyes, “the prerequisite [Voraussetzung] of every mastership, every perfection in the art of living” (A 57; KSA 6, p. 242). To this purpose, the text of A looks like a streamlined version of a very interesting remark found in fragment 25[460], dating back to autumn 1884:

All value judgements are the result of determined quantities of might, and of the awareness about this: they are *perspective* laws, corresponding at each occurrence to the essence of a man and a folk – what is close, important, necessary, and so on. All human *instincts* [Triebe], like all animal ones, have been shaped and pushed on the foreground under given circumstances as *conditions of existence*. Instincts are the *posthumous*

consequences of long-nurtured value judgements, which now work as instincts in the form of a *system* of judgements on pleasure and pain. First constraint, then habit, then need, then natural inclination (instinct) [(Trieb)]. (NL 1884–1885, KSA 11, 25[460], p. 135)

The importance given to “natural inclination” in this passage is apparently reinforced by the notorious statement of A 57, KSA 6, p. 242, according to which “the order of castes, the supreme and dominant law, only sanctions a *natural order*, the first-rank position of natural lawfulness, over which no will, no “modern idea” wields power”, since it is “nature, not Manu” that “divides the essentially spiritual from the essentially muscular-and-temperamental [. . .] and from the mediocre”.⁸ While setting aside here the thorny issue of Nietzsche’s supposed brutal naturalism, which has often led to severely criticize this section of A,⁹ I will focus instead on another question, namely to try to determine the meaning of the “real philosophy” that, according to Nietzsche, lays at the foundation of the Law of Manu. I am not convinced it essentially consists of a hierarchical social organization;¹⁰ it seems even less likely to me that it could be just a byword for religion, the “philosophers” behind the Law of Manu being mere “priests”¹¹ in disguise – an interpretation founded on the essential inadequacy for nature shared by priests and philosophers alike, hence the need for both to conjure the whole structure of the “holy lie” up (cf. Sommer 2000, p. 556).

8 Such tripartition reminds the reader of many similar theories, from Plato to Dumézil. For Plato, see NL 1887–1889, KSA 13, 14[175], p. 362; NL 1887–1889, KSA 13, [204], p. 387; NL 1887–1889, KSA 13, [213], p. 390; 15[45], p. 440. In NL 1887–1889, KSA 13, 14[191], p. 378, Nietzsche even imagines a direct influence exerted on Plato by Hindu religion. For Dumézil, see Grottanelli (2003, pp. 125–128).

9 By highlighting the heavily polemic nature of these paragraphs, most scholars end up considering them as deprived of any philosophical relevance. See Sommer (2000, p. 559). As Sommer writes further, “Die Repristination eines hierarchischen Kastendenkens ist ein Schlag ins Gesicht des christlichen und der aufklärerisch-modernen Menschenbildes” (2000, p. 574). Also, Brobjer writes: “This work is a critique of Christianity . . . The rhetoric in such a situation exaggerates the positive sides of the alternatives” (Brobjer 1998, p. 307). Brobjer reiterates the same concept, with a new purpose: “to make the reader realize that even the laws of Manu . . . is higher and more human than Christianity” (Brobjer 1998, p. 312). On similarities with Buddhism, see Sommer (1999, pp. 201–202, and p. 204). As a consequence of this sort of judgements, scholars tend to consider Nietzsche’s possible politically reactionary utopia as devoid of real significance for his philosophy. According to Sommer, for instance, it is “nur eine politische Phantasmagorie” (Sommer 2000, p. 595).

10 According to Sommer: “Ist nicht mehr al sein stark hierarchisiertes System von Weltwahrnehmung und Gesellschaft” (Sommer 2000, p. 596).

11 Sommer writes: “Die sonderbaren “Philosophen” von § 56 sind also, was Nietzsche sehr wohl bewusst war, [. . .] niemand anders als die “Priester”” (Sommer 2000, p. 558).

Historical Experimentalism as the Foundation of “Healthy” Civilizations

A possible and more comprehensive explanation might indeed come from what is arguably the most important and overlooked element in Nietzsche’s complex argument, namely the combined action of history and memory in the transfiguration-cum-dislocation process. Such process discloses the *actual* difference of value existing between lively and decadent societies *and* philosophies, which should be considered less rooted in the “aristocratic/*chandala*” dichotomy than in the “experimental/ossified” one. Indeed, what Nietzsche sees as truly paradigmatic in the Law of Manu is precisely that it perfectly exemplifies a completely ossified society,¹² as made clear by fragment 14[203] from 1888:

Critic of Manu: Reduction of *nature* down to morality: a state of human punishment; there are no natural effects [natürlichen Wirkungen] – the cause is the Brahman. Reduction of *human motivations* [Triebfedern] to *fear of punishment* and *hope of reward*: i. e. to fear of the Law, *which holds both in its grip* . . . There must be an absolute conformity to the Law in order to live: what is rational is done, *because* is commanded; instincts in accordance with nature are satisfied, because so the Law has prescribed. This is a school *that blunts the intellect*: in such a college for future theologians (where also young warriors and peasants must attend a nine-years class in theology, to become “constant” – the nine-years “military service” of the three superior castes), the *chandala* must have been the ones who possessed human intellect, the interesting ones. They were the only ones, who had access to the true source of knowledge [die wahre Quelle des Wissens], i. e. *experience* [Empirie] . . . Add, to all this, *consanguinity of castes* . . . It fails nature, technic, history, art, science – – – (NL 1887–1889, KSA 13, 14[203], pp. 385–386).¹³

The great importance given to *Empirie* in this fragment perfectly mirrors the key role played by experimentalism and experience in the description, provided by A 57, of how the “holy lie” eventually establishes its rule. The combination of history’s transfiguration into memory and memory’s dislocation in history permanently arrests all historical *Empirie*, thus making the ossification of society possible. Nietzsche is against such paradigm, though he appreciates its outcome (the preservation of an aristocratic society as opposed to Judeo-Christian morality, which only desires its destruction). The text of A 58 shows Nietzsche’s real preference about civilization when it speaks of the Roman Empire, but provides only partially, and in a rather convoluted way, the actual reasons behind it.

¹² As a matter of fact, such reading of Hindu caste system as a form of absolute “rigidity and inflexibility” is historically and hermeneutically incorrect (Bonfiglio 2005–06, p. 173).

¹³ Other strong criticisms are found at NL 1887–1889, KSA 13, 15[45], pp. 439–440.

Indeed, it hints at the superiority of a society entirely based on reality over societies resting on lies, but leaves in the background the *main* argument to support this – notably, the importance of letting free rein to historical *Empirie* and experimentalism. As a matter of fact, the text of A limits itself to the description of the *reverse* process, namely how such experimentalism, together with life itself, are actually reined in by the cunningness of priestly logic. Only if we keep in mind that resorting to the “holy lie” is definitely part of the problem, and *not* the solution (something the text convolutedly disguises even under its long rhetorical appraisal of the Law of Manu), it is then possible to devise what the latter may actually consist of.

In conclusion, to state that “a real philosophy” lays at the foundation of the Law of Manu only marks the latter’s difference from Judeo-Christian morality, meaning that the Law is superior because, being more aristocratic, it is more real – such a higher degree of reality, in turn, consisting in free-rein *Empirie*. Indeed, even though the Law ends up embodying *Empirie*’s very denial, thus ending up in social and cultural ossification – which, in Nietzsche’s eyes, is a “wrong” outcome *per se*, precisely because it destroys *Empirie* –, still it is the outcome of a careful selection of actually lived experiences. In order to do that, one must not deny reality, i. e. life, as it occurs and appears in its flux, and must truly possess, at least partially and temporarily, an undeniable affirming attitude toward life. That even the Law rests on “a real philosophy”, then, means that it gushes forth from a *truly* experimental attitude, albeit suicidally finalized to crystallize experimentalism to death. Finally, this also pairs perfectly with Nietzsche’s otherwise surprising appreciation of the *chandala* in fragment 14[203] *precisely because of their intrinsically experimental inclination*, as well as his otherwise scandalous pairing men of science (scientists and – indeed – *philosophers*) again with *chandala*.¹⁴

14 Nietzsche writes, “*Alle Methoden, alle Voraussetzungen unsrer jetzigen Wissenschaftlichkeit haben Jahrtausende lang die tiefste Verachtung gegen sich gehabt, auf sie hin war man aus dem Verkehre mit ‘honnetten’ Menschen ausgeschlossen, – man galt als ‘Feind Gottes’, als Verächter der Wahrheit, als ‘Besessener’.* Als wissenschaftlicher Charakter war man Tschandala . . .” (A 13; KSA 6, p. 179). On the role of the *chandala* figure in Nietzsche see Campioni (1998, pp. 148–150), and also his firm invitation not to see “in Nietzsche (come pure è stato affermato più volte) la valorizzazione assoluta dell’elemento “marginale” ed eccentrico: solo in quella situazione di rigidezza il Ciandala è interessante” (1998, p. 150).

Reality, Philosophy, Aristocracy: The case of the Roman Empire

In A 55, KSA 6, p. 239, Nietzsche explicitly states that “‘the Law’, ‘God’s will’, ‘the holy book’, ‘inspiration’ – are [. . .] concepts [. . .] found at the foundations of all sacerdotal organizations, of all sacerdotal or philosophical-sacerdotal power conglomerates”. This means that a civilization-building process combining history and memory, and leading to a founding “holy lie”, lies behind all moralities, “breeding” and “taming” ones. Yet not all civilizations are built on a “holy lie”. Some indeed are entirely built on *reality*, such as the Roman Empire, appraised at length in A 58. Nietzsche’s relation with Rome is too articulated a subject to be addressed here: I will content myself to prove that the role and meaning of Roman Empire¹⁵ in A 58 is deeply philosophical. Nietzsche evokes Roman Empire neither as a rhetorical pole opposed to Judea (as in GM I 16; KSA 5, p. 286: “Rome versus Judea, Judea versus Rome”), nor as a Manu-style example of ideal of stability for the sake of itself.¹⁶ “Real” is, unlike every “lie”, “something *that* is seen, as it is seen”; it is the essential attribute of aristocrats, namely their existing *per se*, given they owe their existence to themselves only, while the oppressed exist only *per accidens* – i. e. as *opposed to the former*. That Rome was *not* founded on a “holy lie”, then, means it did not *need* one in order to exist: it existed *per se*, by virtue of that perfect ontological self-sufficiency that is the feature of a truly aristocratic condition. Yet in order *to look* at reality as it is, something more is needed – namely, *a real philosophy*. The Law of Manu relied too on “a real philosophy”, but only *as far as* it was the outcome of a true experimentalism (if later crystallized through the transfiguration-cum-dislocation of history and memory), with might as its clearly established only purpose. Epicureanism, said to be the founding philosophy behind the Roman Empire (“Every respectable Roman spirit was an Epicurean”: A 58; KSA 6, p. 246), was not a “holy lie”, but a way of thinking that actively fought all sorts of metaphysical i. e. priestly lies, such as “the corruption of the soul carried on through the idea of

15 There is indeed a considerable difference between Rome, a term that necessarily involves also Christianity, and the Roman Empire: while the latter always appears in a favorable light in Nietzsche’s works, the relation with the former is definitely far more ambivalent (Fontanier 2003, pp. 225–240).

16 As in Brobjer, who, after his reading of fragments NL 1887–1889, KSA 13, 11[138 & 143], pp. 63–65 and 66–67, is convinced the Roman Empire belongs to the second of the “three groups” in which Nietzsche divides “human beings and societies”, namely “those which emphasize stability . . . the conservative, the ‘camel’, stoicism, the laws of Manu and the Roman Empire” (Brobjer 1998, pp. 317–318; also p. 309).

sin, punishment, and immortality” (A 58; KSA 6, p. 246). The absence of meta-physical lies automatically deprives *Empirie* of all the forces naturally seeking to constrain it. This means that Roman Empire aspired to might in a healthy fashion (not in a sick one, as the Law of Manu), i. e. *experimentally* – a condition Nietzsche describes in terms of reaching out for the future, just like the philosophy he enthusiastically professes to have devised. Rome’s great enterprise definitely consisted in building something of exceptional stability and, so to speak, *sub specie aeterni* (A 58; KSA 6, p. 246), but as “a great civilization, with time ahead of itself [*die Zeit hat*]” (A 58; KSA 6, p. 245). Thus, Roman Empire opposes Manu’s numb preservation (actually, a deadly crystallization) of the *status quo* for its own sake: it rather embodies an active *mastership over time*, capable to “breed” a humanity that – to quote A 3, KSA 6, p. 170 – is “more valuable, worthier of life, more certain of the future”.¹⁷ Such mastership, as it happens, *cannot* exclude experimentalism – this would indeed amount to erase time itself, its own object – nor it wants to, since its sovereign, aristocratic essence longs for challenge, danger, and risk.

It would be wrong, then, to minimize the philosophical meaning of Roman Empire in this passage, since it is likely synonymous of a way to understand *philosophy* itself. As a society not founded upon “holy lies”, the Empire probably embodies a pre-condition towards even *higher*¹⁸ degrees of civilization,

17 To counter Brobjer’s remarks (in the previous note), I here limit myself to object that: a) Were he right in identifying the Empire with stability for its own sake, then Romans would sit together with the Law of Manu among the representatives of the “anemic” ideal, where “‘spiritualization’ and lack of sensuality take on the dignity of perfection” (hardly a fitting description for them); this would also amount to equal “holy lie” to reality. b) Even though Italian Renaissance and ancient Greece undoubtedly occupy a higher rank than Roman Empire, still the latter undoubtedly belongs to their same group (the *first* found in NL 1887–1889, KSA 13, 11[138], p. 63), whose lordly ideal makes “the world” be “*seen* as fuller, rounder, *more perfect*”. This is proved beyond any doubt by a passage *in loco*, overseen by Brobjer: this group expresses “*der große Stil*”, which is precisely how Nietzsche describes Roman Empire in A 58, KSA 6, p. 246: “*dies bewunderungswürdigste Kunstwerk des grossen Stils*”. (The meaning of *Kunstwerk* as referred to the State actually originates from Burckhardt’s work on Renaissance, on which, see Gentili 2015 p. 350.) Finally, the superiority of Greece and Renaissance over the Empire is fully compatible with an ideal seeing the latter as precondition for both (see below in my text). c) As for stability, cf. also the passage in D 71, KSA 3, p. 69, where “the deadly awareness that all movements of thought and heart were hopeless” is presented not as a consequence of the stability of Roman rule, but as the result of “centuries-old speechless hatred” nurtured against Rome by its subjects.

18 As a matter of fact, in A 59–60 Romans and Greeks are placed at the same level, as necessary components of a higher unity, “*die antike Cultur*” (A 60; KSA 6, p. 249). Far from being a *hapax*, this is the outcome of a long process begun with D, which first considers “*le rapport de*

whose pure, absolute experimentality will progressively occupy the whole of human existence, while their might is being entirely channeled into the creative forging of ever-new tables of values. The same goes for philosophy, despite its possible ambiguity. It may actively take part in creating “holy lies” (as did Plato, just as the ancient creators of the Law of Manu were also “philosophers”), though Nietzsche seems to suggest that this too happens because of the influence of religion (as it was the case with Kant¹⁹). But it may also be strong enough to look at reality as it is, thus refusing the need of any lie, be it holy or not.²⁰ This sort of philosophy – fully sovereign, fully real, fully aristocratic – effectively overcomes the dimension of need as such: being absolutely free, it attains a fully experimental nature trying to express itself through absolute value-shaping creativity. After all, as BGE suggests, “philosophers of the future” will be “researchers [Versucher]” (BGE 42; KSA 5, p. 59), not “dogmatic” (BGE 43; KSA 5, p. 60), and not subject to any allegiance (BGE 44; KSA 5, pp. 62–63).

By outlining the complex process, by which the “holy lie” eventually crystallizes the fluidity of the real – notably, by means of transfiguring history into memory, and dislocating memory in history – Nietzsche implicitly poses totally unconstrained experimentalism (*Empirie*) as the essential and distinctive element of a “perfect” (i. e. aristocratic) civilization as well as a “real” philosophy, which must both be absolutely free and ontologically *per se*, as it is the case with everything that is truly aristocratic. In this way, history and memory may not just show *via negationis* how to establish “great politics”, but also offer a non-contradictory²¹ answer to the question about the worthiness of philosophy itself.

Rome à la Grèce moins comme une opposition ou une alteration que comme une *translatio*”, and completed with “l’*imperium romanum*, c’est-à-dire la somme des Romains et des Grecs” (Fontanier 2003, respectively p. 234 and p. 235). This may help counter objections such as that expressed by Brobjer (1998, pp. 306–307), when he (correctly) remarks that, to Nietzsche, Greece and the Renaissance undoubtedly remain the peaks of perfection so far attained in human history.

19 See for instance NL 1887–1889, KSA 13, 15[42], pp. 433–434, when Nietzsche states that philosophers, with “Plato on the forefront”, invented their “right to lie” in order to rule mankind according to their “sacerdotal rear-views”.

20 It is also worth noting that such ambiguity embedded in the very essence of philosophy is what allows it to cover the entire spectrum of possibilities of the real: should such characteristic be read in close relation to Nietzsche’s criticism of partisanship in A 55 (see above in the section ‘Breeding Moralities’)?

21 A contradiction instead remains about the role of spirituality, as observed by Sommer (2000, p. 560): “Ist Geistigkeit nun naturgewollt und weltbejahend, oder aber verneint diese

Works Cited

- Berkowitz, Roger (2005–06): “Friedrich Nietzsche, the Code of Manu, and the Art of Legislation”. In: *New Nietzsche Studies* 6–7, pp. 155–169.
- Bonfiglio, Thomas (2005–06): “Toward a Genealogy of Aryan Morality: Nietzsche and Jacolliot”. In: *New Nietzsche Studies* 6–7, pp. 171–184.
- Brobjer, Thomas H. (1998): “The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society”. In: *Nietzsche-Studien* 27, pp. 300–318.
- Brobjer, Thomas H. (2004): “Nietzsche’s Reading about Eastern Philosophy”. In: *Journal of Nietzsche Studies* 28, pp. 3–35.
- Brusotti, Marco (1993): “Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels ‘Über den Ursprung des Brahmanismus’”. In: *Nietzsche-Studien* 22, pp. 222–242.
- Campioni, Giuliano (1998): *Sulla strada di Nietzsche*. Pisa: ETS.
- Etter, Annemarie (1987): “Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu”. In: *Nietzsche-Studien* 16, pp. 340–352.
- Figl, Johann (1989): “Nietzsches frühe Begegnung mit dem Denken Indiens”. In: *Nietzsche-Studien* 18, pp. 455–471.
- Figl, Johann (1991): “Nietzsche’s Early Encounter with Asian Thought”. In: Graham Parkes (Ed.): *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press 1991, pp. 51–63.
- Fontanier, Jean-Michel (2003): “Nietzsche et Rome”. In: *Les études classiques* 71, pp. 225–240.
- Gentili, Carlo (2015): “Nietzsche e Roma: ‘Dove mai sono esistite rovine più belle?’” In: *Dianoia* 21, pp. 341–350.
- Grottanelli, Carlo (2003): “Le funzioni, le caste, e i fuori-casta: Gobineau, Nietzsche, Jacolliot”. In: *Cultura tedesca* 22, pp. 125–159.
- Parkes, Graham (Ed.) (1991): *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rehmann, Jan (2005): “Nietzsche, Paul, and the Subversion of Empire”. In: *Union Seminar Quarterly Review* 59, pp. 147–161.
- Smith, David (2004): “Nietzsche’s Hinduism, Nietzsche’s India: Another Look”. In: *Journal of Nietzsche Studies* 28, pp. 37–56.
- Sommer, Andreas Urs (1999): “Ex oriente lux? Zur vermeintlichen ‘Ostorientierung’ in Nietzsches *Antichrist*”. In: *Nietzsche-Studien* 28, pp. 194–214.
- Sommer, Andreas Urs (2000): *Friedrich Nietzsches “Der Antichrist”. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel: Schwabe.

Geistigkeit [. . .] gerade diese Natürlichkeit, die Welt? Die Antworten des *Antichrist* auf diese Frage lauten kontradiktorisch [. . .]. Den Kopf aus dieser Schlinge ziehen kann nur, wer wohlwollend den skeptischen Metastandpunkt von §54 und damit die *Isosthenie* für das Wesentliche hält. [. . .] Geistigkeit wäre weder prinzipiell lebensbejahend, noch lebensverneinend, weder prinzipiell ‘von Natur’ stark, nicht schwach . . .”

Christian J. Emden

Histories of Violence: Nietzsche on Cruelty and Normative Order

Abstract: One of the central political implications of Nietzsche’s “historical philosophizing” and of his genealogy of morality is a commitment to political realism that takes seriously the central role of power. Taking power seriously, however, also means to link power to the problem of violence. In contrast to interpretations that either foreground a phenomenological difference between violence and power, or exclude violence from consideration, Nietzsche fully recognizes that power, of whatever kind, entails the ever-present possibility of violence. Indeed, for Nietzsche, violence always remains part of the historically dynamic space of possibilities that makes up what we view as the normative order of our social and political world. Seen from this perspective, violence, including acts of extreme cruelty, can regulate and organize social relationships into a historically emerging normative order. At the same time, Nietzsche’s account does not seek to justify the use of violence, but rather he aims to provide a fuller picture of the historical emergence of the normative order that marks our social and political life.

Genealogy and Violence

In *On the Genealogy of Morality* (1887), Friedrich Nietzsche noted that “blood, torments and sacrifices” belong to the central ingredients for the emergence of any social order (GM II 3). Similar remarks can be found throughout his published writings and notebooks during the 1880s, which suggests that they are part of a broader reorientation of his philosophical project. At the center of this reorientation stands the project of a genealogy of values; its upshot, at least from the point of view of political theory, is the commitment to a kind of political realism that takes seriously the central role of power for the organization of the social and political world. At the same time, it is necessary to emphasize that Nietzsche does not detach the question of power from the problem of violence.

At a very basic level, we can think about the function of violence in two different ways, which both highlight the inextricable link between violence and normative order. On the one hand, violence occurs especially when social relationships break down, so that acts of concrete violence appear to be a response

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-013>

to the unraveling of a social order that was held to be normatively binding (Wieviorka 2009, pp. 165–166). On the other hand, violence, including acts of extreme cruelty, regulates and organizes social relationships into a normative order (Fiske and Rai 2015, pp. 17–35 and 287–289). Nietzsche’s account of violence, together with its emphasis on the link between violence and power, I will argue in this chapter, adopts the second perspective. Violence, in this context, refers to actual physical violence as much as to structural forms of violence that are more fluid and not necessarily connected to a specific agent.

In rather sharp distinction from more recent theoretical attempts to outline a kind of phenomenological difference between violence and power, Nietzsche recognizes that power, of whatever kind, entails the ever-present potential for violence, so much so that violence always remains part of the historically dynamic space of possibilities that makes up what we view as the normative order of our social and political world. While Hannah Arendt and, from a rather different perspective, Rainer Forst sought to separate power from violence, and while Étienne Balibar lamented the idea that the question of violence should constitute a theoretical horizon for political thought in general, Nietzsche himself stands in a tradition that reaches from Machiavelli to Max Weber (Arendt 1972, pp. 145–155; Forst 2017, pp. 37–53; Balibar 2015, p. 27). Central to this tradition in the history of political thought is the recognition that behind all politics, and thus also behind the normative order we live in, stands the possibility of violence, even though, again like Weber or Machiavelli, Nietzsche does not fully equate the political and social world we live in with an order of violence (Weber 1994, pp. 310 and 357–364; Machiavelli 1988, pp. 42–43).¹

Nietzsche’s suggestion that violence needs to be taken into account as soon as we speak about the manifestations of power in the social and political world is certainly not simply the result of a historical account of violence, but it is the consequence of a “historical philosophizing” that allows for a critical perspective on the norms and values by which we live. Regardless of whether Nietzsche’s historical examples are, indeed, counterfactual or not, philosophically speaking, genealogy aims at a critical examination of the emergence of our normative order that is more plausible than standard explanations that either ignore the history of our values or refrains from critique (Geuss 1999,

¹ Machiavelli refers here to the necessary link between “good laws” (*buone legge*) in terms of good order and the use of “arms”. Machiavelli’s reference to “laws”, however, refers mainly to “good order” (*buone ordine*), which is often translated into English as “good laws”. See, for instance, Machiavelli 1996, p. 16.

pp. 1–28). It is only on these grounds that Nietzsche is able to think about the philosophical import of genealogy in terms of his much-discussed reevaluation, or better: re-evaluation, of values.² Not surprisingly, perhaps, human cruelty and, thus, the link between violence and power are very much part of such a project of re-evaluation (May 1999, pp. 128–134). The ambiguity of such cruelty – which either can be destructive by going against an existing normative order or creative by producing a normative order – highlights to Nietzsche that it is necessary also to re-evaluate the link between violence and power.

Against this background, Nietzsche's genealogy is perhaps best understood as the final and most fully developed manifestation of what, in the second Untimely Meditation, *On the Uses and Disadvantages of History for Life* (1874), he calls “critical history” and what, indeed, reappears in *Human, All Too Human* (1878–80) in the guise of “*historical philosophizing*” (HH I 2).³ For the critical historian, our past constitutes a series of failures and disasters, of illusions and willful errors that include “human violence and weakness” and that certainly continue to shape what we are today, but which also need to be overcome (HL 3). We cannot simply absolve ourselves from the past that has made us. This insight will continue to shape the general outlook of Nietzsche's later genealogical project as it materializes in *The Gay Science* (1882/87), *Beyond Good and Evil* (1886), and *The Genealogy of Morality*. Even though Nietzsche, in his second Untimely Meditation, speaks of a “tribunal” and later on refers to the famous term of a “world-tribunal [*Weltgericht*]” (HL 8), which is a direct reference both to Hegel's philosophy of history and to Friedrich Schiller's poem *Resignation* (1784), he does not conceive of such a “world-tribunal” in the sense of a secular version of theodicy that ultimately allows for an assessment of our past according to an external normative standard (Schiller 1943, p. 168; Hegel 1969–71, vol. XII, p. 559, and Hegel 1970, p. 277). Rather, the critical historian is fully cognizant of the uncomfortable fact that a critical mode of thinking about history invariably has to turn against itself, examining the very premises on which critique rests. Genealogy, in this respect, does not stand outside history. In this respect, it should also be obvious that humanity will have to account for its violent past, but – in contrast to the late-Enlightenment models of a tribunal – accounting for the past does not lead to any absolution: historical critique

² For two exemplary studies of this project of reevaluation, see Owen 2014, pp. 27–59, and May 1999, pp. 137–197.

³ For a somewhat different account of Nietzsche's development toward genealogy, see Owen 2014, pp. 17–26.

does not unburden humanity's present from being the product of a violent past that, in any event, still continues to shape the present.⁴

As a consequence, Nietzsche, in *Human, All Too Human*, begins to change the overall perspective that the critical historian has to take, shifting the focus of his project from judging and rejecting the past to the more fundamental question of our past as the condition for the possibility of the present. Lamenting the growing gulf between philosophy and history, and explicitly protesting the “lack of historical sense” he witnessed in contemporary philosophy, he thus begins to outline a distinctly “*historical philosophizing*” as a project intent on examining the very “conditions of culture” (HH I 2, HH I 7 and HH I 25), that is, the conditions for the possibility of our present normative order. As I have already indicated, such a historical philosophizing emphasizes the contingency, and thus also the dynamics, of the normative order in which we live. Second, such a historical philosophizing has obviously political consequences, or at least implications, since it allows us to take stock of the political conditions and foundations of European modernity. It is in this respect that Nietzsche's philosophical critique is always already a political enterprise.

Third, it is important to recognize that Nietzsche, already by the late 1870s, links this project of historical philosophizing to the natural sciences, and thus he implies what, in his later writings, was to become a much stronger philosophical naturalism. Nietzsche's philosophical project should not be misunderstood as the hermeneutical form of a critique of historical reason, as can be found in the work of Wilhelm Dilthey. For Dilthey, a critique of historical reason was, above all, “a critique of the capacity of man to know himself and the society and history which he has produced”, but Nietzsche's historical philosophizing and his genealogy wondered whether such self-knowledge did not rest on the illusion of a primacy of the self that itself was the product of a specific and historically contingent normative order (Dilthey 1985–2010, vol. I, p. 165).⁵ Dilthey's critique of historical reason had to be limited to the *Geisteswissenschaften*, strictly speaking, and it took its departure from “the objectivity of the world of human spirit as created in the subject” in order to investigate “the formation of the world of spirit in the subject” (Dilthey 1985–2010, vol. III, p. 137 and p. 213). Nietzsche, however, asked the more basic question of what the conditions for such a formation of *Geist* could possibly be, and these conditions, we can already surmise, were not to be found in *Geist*, intellect or mind. As such, historical philosophizing is an expression

⁴ In contrast, see Marquard 1989, pp. 38–63.

⁵ See, in contrast, Nietzsche's rejection of the (Cartesian) self and his doubts about a clear distinction between the phenomenal and the noumenal worlds, between whatever we might regard as “nature” and whatever we view as “intellect”, in BGE 15–17.

of “the steady and laborious process of science”, which itself cannot be detached from the historical and social world and which “will one day celebrate its greatest triumph in a *history of the emergence of thinking*” (HH I 16).⁶ But this also means that historical philosophizing, and by extension Nietzsche’s genealogical project as a whole, seeks “to *naturalize* humanity”, as he writes in *The Gay Science*, which can only be successful if it results in a conception of the natural world that is “completely de-deified” (GS 109).

Against this background, it seems shortsighted to regard genealogy primarily, or perhaps even exclusively, merely in terms of a meta-ethical project that entails questions of moral psychology, as Brian Leiter suggested (Leiter 2014).⁷ Nietzsche’s reference to “torments and sacrifices”, quoted above, entails a perspective beyond such meta-ethical questions which tend to relegate into the background that historical philosophizing, as much as the genealogical project, is also concerned with the concrete social and political manifestations of the norms and values to which we subscribe. What Nietzsche’s philosophical enterprise is focused on are the conditions under which a normative order of society, and thus of the polity, is able to come about in the first place, and such a normative order necessarily entails an organization of power and regimes of domination. It is precisely in this sense that Nietzsche is a political thinker par excellence, even though he pays little heed to the question of whether any, or which, normative order of domination, of *Herrschaft*, can be legitimate.

Nietzsche’s genealogy, then, certainly gains momentum as a form a historical critique, and the critical dimension of Nietzsche’s thought as a whole is tied up with the latter’s historical perspective. But, as Martin Saar rightly noted, genealogy is more than mere historical critique, since it itself makes normative claims that highlight how the values to which we subscribe are embedded in structural relations of power and domination that, in one way or another, always include the possibility of violence (Saar 2007, pp. 9, 11, and 157). Genealogy shows how the self, or, rather, what we perceive our self to be, is both “an element *and* a product of politics” (Saar 2008, p. 466). At the same time, Saar’s emphasis on subjectivity short-circuits Nietzsche’s recognition of the primacy of power with a conception of the self that appears alien to the philosophical naturalism of Nietzsche’s later writings. Instead, Saar presents the upshot of Nietzsche’s political thought in terms of a radically democratic transformation of the self as the starting point for social transformation along the lines of Frankfurt School critical theory (Saar 2016). While this is

⁶ R. J. Hollingdale renders the German expression *Entstehungsgeschichte des Denkens* as “a history of the genesis of thought”.

⁷ See also the focus on predominantly meta-ethical questions in Janway and Robertson 2012; Gemes and May 2009; Leiter and Sinhababu 2007.

not an impossible conclusion to make, it comes at the expense of recognizing that Nietzsche lays out a conception of power, and therefore also of violence, that together with naturalizing the human also necessarily has to naturalize power and violence (Emden 2016). Seen from this perspective, Saar's foregrounding of self and subjectivity fails to account for the fact that self and subjectivity are the effects of power, and it is precisely in this respect that the self is, as Saar notes, "an element *and* a product of politics", that is, an element and a product of a specific normative order that has emerged over time and that is marked by a specific historical path dependence.

That Nietzsche does not detach violence from power, or power from violence, does not mean, of course, that he wishes to legitimize the use of violence. It also should not be taken to imply that power always, and under all circumstances, equates violence. Rather, violence should be understood as potential, as a possible manifestation of power, politically and otherwise (Gerhardt 1996, pp. 149–150).⁸ While all forms of social and political organization thus imply an organization of power toward a normatively binding order, violence is always a potential ingredient of such organization, which, as Volker Gerhardt was right to point out, situates Nietzsche firmly in a tradition of political thought that goes back to Machiavelli (Gerhardt 1996, p. 68). But where Machiavelli largely assumes the link among normative order, power, and violence as a given, Nietzsche asks about the conditions under which violence is able to organize power into a normatively binding social order.

At this point, I should admit that my use of the term "normative order" to describe such an organization of power might easily lead to some confusion. Rainer Forst, for instance, defines such a "normative order" as a social and political order based on fundamental justifications that "ground claims to power and justify a certain distribution of goods and life chances". A "normative order" is an order of justification, and only that kind of normative order that can be seen as legitimate can reflexively justify "its general binding power for those subjected to it" (Forst 2017, p. 56 and p. 133). It is not difficult to see that behind Forst's conception of a normative order stands a Kantian understanding of the autonomy of practical reason, which is not readily compatible with Nietzsche's position. In what follows, I am going to use a somewhat different conception of normative order. On this account, a normative order is a

8 In his comparison of Nietzsche's conception of power with the natural law tradition of Hobbes and Spinoza, Ottmann 1999, pp. 226–232, tends to underplay the nexus between power and violence. Likewise, while Nietzsche, in *Human, All Too Human* (HH I 452) might reject, for instance, the violence of revolution, this does not imply that he fundamentally detaches violence from power. See, however, Petersen 2015, pp. 153–154.

historically emerged, and thus path-dependent, space of possibilities that constrains our actions but also enables actions that have not been possible in the past under different kinds of normative orders. In contrast to Forst, such an approach does not regard justification, the giving of reasons, as the necessary bottom line of a normative order, even though I would agree with Forst that this would be greatly preferable to any alternative. Nevertheless, any account of normative order would have to ask what makes justification possible in the first place, that is, what gives value to justification. Nietzsche's genealogy shifts our attention from the primacy of practical reason to what we might call the natural conditions under which reason, and thus also the value we attach to giving reasons, become possible in the first place. Reason and justification, in other words, are not separate from what we already are, even though we conventionally tend to forget what we really are, that is, natural beings (Emden 2017).

Nietzsche's talk of a "natural history of morals", as it comes to the fore in *Beyond Good and Evil* (BGE 186–203), not only refers to the values we hold but also to the forces, demands, and pressures exerted on the body in the course of humanity's natural history. It is certainly somewhat of a cliché to note that the history of morality always includes a history of human cruelty – a history of hatred, exclusion, and actual physical violence. But Nietzsche understood that even the least pejorative conception of morality, or even our seemingly most positive moral commitments, rest on a long natural history in which violence has always played its part. In the natural history of reason, and therefore also in the natural history of morality, "torments and sacrifices", that is, the disciplining of the human body, play a crucial role (GM II 3). It is not surprising that, in his notebooks, Nietzsche thus anticipates the general outlook of Michel Foucault's reflections on biopower and biopolitics, recommending a "study of the formations of domination [*Lehre von den Herrschaftsgebilden*]"⁹. Indeed, such an undertaking has to be seen as one of the consequences of genealogy's "naturalization of morality" (NL Herbst 1887, KGW VIII/2, 9[8]). *Herrschaft*, rule and domination, are always linked to manifestations, and to the organization, of violence. Seen from this perspective, Nietzsche's histories of violence, as I will outline some of them in the present chapter, have a number of uncomfortable consequences.

Nietzsche's histories of violence, first of all, highlight that violence should not be misunderstood as an arbitrary phenomenon; rather, violence creates forms of social and political order that are held to be normatively binding even

⁹ On this link between Nietzsche and Foucault, see Lemm 2008. On genealogy's focus on the formation of *Herrschaftsgebilde*, see also Gerhardt 1996, pp. 259–262.

when we give other reasons why a specific social and political order should be held to be normatively binding. This insight initially depends less on philosophical reflection than on taking into account the actual and concrete manifestations of violence. Second, if violence is one, albeit not the exclusive, factor for the normative organization of power within social and political life, we also have to recognize that violence is not an exception from the norm, even though the highly pacified societies of European modernity seem to suggest that violence is a deviation from whatever we regard as normal. Neither of these two consequences of Nietzsche's account, which are quite compatible with more recent interventions in the sociology of violence, should be seen to imply that Nietzsche seeks to justify or legitimize the use of violence – nor should we. What is at stake, rather, is to take the problem of concrete violence seriously as a problem for our philosophical accounts of normative order.¹⁰

In the remainder of this chapter, I shall advance two claims with regard to Nietzsche's histories of violence. The first claim is perhaps uncontroversial: Nietzsche's natural history of morality entails what might be best understood as a historical anthropology of violence. The second claim is more complex and concerns the broader philosophical issue that stands in the background of this account: such a historical anthropology of violence is part of a wider attempt to bridge the gap between the natural and the normative. The long-term historical effects of violence for the formation of normative order can serve as a particularly poignant example for the way in which Nietzsche folds the normative into the factual. Genealogy, after all, demands of us “to *become who we are*”, that is, “human beings [. . .] who give themselves laws, who create themselves”, but the real question of genealogy is what allows us to give ourselves such laws (GS 335).

“Putting Cruelty First”

How, then, does Nietzsche understand the normative import of violence? What are, in other words, Nietzsche's histories of violence? Although his project of a natural history of morality only begins to gain shape in the context of *Human*,

¹⁰ See also Trotha 1997, p. 20; Sofsky 1997, pp. 104–105; Popitz 1992, p. 57. For a critical overview of recent developments in the sociology of violence, see Hartmann 2013; Heitmeyer and Soeffner 2004; Hirsch 1999; and Nedelmann 1997. It is remarkable how little of this debate has been taken up in the English-language sociology of violence, which strongly focuses on either micro-sociological analyses or on the prevention of violence. See, for instance, Walby 2013 and DeKeseredy, Rennison, and Hall-Sanchez 2019, which rarely reflect on what violence really is. See, in contrast, Heitmeyer and Hagan 2002.

All Too Human, his interest in the problem of violence already becomes evident in *The Birth of Tragedy* (1872), for instance, when he attributes the experience of terror to the Dionysian cults and festivals that stood at the ritual origin of Greek tragedy (Nietzsche 1999a, pp 14–21). It is, indeed, in the context of tragedy and religious ritual that, in ancient Greek life, the existing normative social order is put into question and reaffirmed at the very same time, as he also suggested in his Basel lectures *Einleitung in die Tragödie des Sophocles* (1870) and *Geschichte der griechischen Litteratur* (1874/75) (KGW II/3, pp. 7–8 and 12, and KGW II/5, p. 82). A crucial notebook entry from late summer 1875 clearly shows how the representation of violence in this context indirectly reaffirmed the need for mechanisms of institutional self-control: “The pleasure of [. . .] cunningness, of revenge, of envy, of vilification, of obscenity – all that was accepted as human by the Greeks and, thus, integrated into the artifice of society and morals [Sitte]. [. . .] Nature, as it shows itself, is not denied away, but it is merely arranged in order [eingeordnet], limited to specific cults and days” (NL Frühling–Sommer, KGW IV/1, 5[146]). The limitation of the “natural forces” of violence contributed to the stabilization of a normative order that became manifest in the political institutions of ancient Greece: “The whole system of new order, then, is the state”, Nietzsche remarked in his notebooks of the time (NL Frühling–Sommer 1875, KGW IV/1, 5[146]). At this stage, then, he suggested that normative order included the organization of violence – in this case: the organization of violence in ritual and tragedy. As such, it should also come as no surprise that his first sustained reflection on violence already appears in the short essay *The Greek State* (1871/72). In this essay, however, he adopts a romanticizing stance which, at least at first sight, exhibits considerable political naïveté: the work of art and the practice of politics are joined together in the “creation of the military genius”. War, in this respect, appeared as the “only counter-measure” to “the massive spread of liberal optimism” which defined “politics as an instrument of the stock exchange” (Nietzsche 1994b, pp. 183–184).

Although Nietzsche could not have foreseen the horrors of the twentieth century, and thus the industrial organization of mass violence rendered possible by the modern state itself, it seems that he viewed modernity as a civilizing project of illusory pacification that, in line with the Christian underpinnings of the European Enlightenment, had a specific side effect: it denied that violence was part of what it meant to be human. On the other hand, the essay *The Greek State* also began to

shift his understanding of violence toward a conception of violence as a creative force, which often marshals the tropes common to conservative cultural criticism responding to the uneven but inevitable and rapid modernization of European societies in the nineteenth century.¹¹

Nevertheless, it would be wrong to assume that Nietzsche's early reflections on the cultural functions of violence seek to justify and legitimize the use of violence, even though this has been a particularly prominent and persistent misreading of his position, for instance, among the public intellectuals of the so-called "Conservative Revolution", such as Oswald Spengler, Ernst Jünger, and others.¹² Rather, by the time he was writing the short essay on *The Greek State*, Nietzsche had begun to recognize the need for an explanatory model for the potential of violence that would take into account what he saw as the "sudden power of the state [. . .] as the iron clamp producing society by force: whereas without the state, in the natural *bellum omnium contra omnes*, society is completely unable to grow roots in any significant measure" (Nietzsche 1994b, p. 182). Violence remained at the core of the state: "[A]fter states have been founded everywhere, that urge of *bellum omnium contra omnes* is concentrated, from time to time, into dreadful clouds of war between nations and, as it were, discharges itself in less frequent but all the stronger bolts of thunder and flashes of lightning" (Nietzsche, 1994b, p. 182).

Leaving aside Nietzsche's flowery rhetoric and hyperbole, he clearly adopts a vaguely Hobbesian position that binds the social contract to the nexus between power and violence. His reference to Hobbes's description of the state of nature indicates that "fear of death" and the consistent possibility of human cruelty provide the background to the emergence of normative order in terms of Hobbes's "articles of peace" based upon the "Laws of Nature" (Hobbes 1994, p. 76 [XIII. 8] and p. 78 [XIII. 14]; Hobbes 1998, pp. 29–30 [I. 12]). Indeed, it is telling that the reference to Hobbes reappears in the essay *On Truth and Lying in a Non-Moral Sense* (1873), in which language and logic take over the task of pacification through the moral authority of their appeals to truth in order "to

¹¹ At the same time, it would be shortsighted to reduce Nietzsche's essay *The Greek State* to a simple rhetorical gesture of anti-modernism. See, however, Ruehl 2004, pp. 79–97.

¹² For Nietzsche's fateful reception in the context of the "Conservative Revolution", see Kaufmann and Sommer 2018; Woods 1996, pp. 29–57; and Aschheim 1992, pp. 128–162. On the other hand, to view Nietzsche's reflections on violence in *The Greek State* through the lens of the early twentieth century necessarily ignores how the presence of violence in political thought throughout the Weimar Republic was shaped less by philosophical considerations than by the actual social experience of mass violence. See, for instance, Jones 2016 and Schumann 2009.

eliminate at least the crudest forms of the *bellum omnium contra omnes*” (Nietzsche 1999b, p. 143). But while the essay on truth and lying suggests that violence can be overcome through deception and illusion, at least as long as such deception does not lead to the experience of harm or injury, *The Greek State* delivers an account of violence as a kind of anthropological constant.

Nietzsche’s repeated description of the Greek *polis* in terms of a quasi-modern state certainly betrays a somewhat loose conceptual foundation common to many authors in nineteenth-century Germany. But even though the *polis* is not a *Staat* in any modern sense of the term, he concluded that the centrality of violence becomes manifest in inevitable structural hierarchies that permeate all relatively complex political communities and that, in no small part, rest on the exploitation and exclusion of specific social groups: “So let it be said that war is as much a necessity for the state as the slave for society” (Nietzsche 1994b, p. 184). It is this insight into the forms and functions of violence, however, which lays the foundation for his later reflections on violence in the context of genealogy: “cruelty” appears as something that can be discovered “at the heart of every culture [. . .], and in the nature of power in general” (Nietzsche 1994b, p. 179).

The underlying relationship between violence and order that becomes manifest in Nietzsche’s early remarks underwent dramatic changes as soon as he began to investigate from a more sophisticated philosophical perspective the normative conditions of European modernity. His philosophical interest in the emergence of normative order gained its most concrete form, of course, in the *Genealogy of Morality*: the formation of moral communities that is part of the “slaves’ revolt in morality” always entails strategies of violent exclusion – whatever lies beyond moral communities is always seen as a radical evil whose existence needs to be negated (GM I 10). Irrespective of their specific religious or political surface motivations, moral communities can retain their exclusive identity, and thus their stability, in the long run only if they perceive themselves in opposition to what they regard as either threatening or unintelligible. As Nietzsche could learn in particular from the historical examples given in Albert Hermann Post’s *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* (1880–81), creating pacified social spaces required that individuals external to a given community – regardless as to whether the latter was of a tribal nature or exhibited the highly differentiated structures of the modern state – had to be perceived as either “enemies” or “foreigners without rights” (Post 1880–81, vol. II, p. 13).¹³ What generated pacified

¹³ Post’s influence on Nietzsche has been examined in much detail by Stingelin 1991 and Thatcher 1989.

spaces and hierarchies within political communities were external threats, or more often the perception of such threats. The domestication of violence, and the creation of pacified social spaces, paradoxically depended on violence itself.

From Nietzsche's perspective, the logic of cruelty and violent exclusion intrinsic to any moral community has a political upshot: morality cannot seriously be detached from politics, albeit without particularly positive implications for either morality or politics. In contrast, for instance, to Carl Schmitt's later attempt to decouple the question of values from that of the political by rendering the overly dramatic opposition between "friend" and "enemy" as an existential distinction, Nietzsche sought to show that such distinctions are the consequence of absolutist moral claims we derive from any given normative order we regard as legitimate. Explicitly denying the "normative" dimension of the distinction between friend and enemy, Schmitt noted that the "political enemy need not be morally evil" but is simply "the other, the stranger" (Schmitt 1996, p. 27). For Nietzsche, however, political communities, regardless of their internal structure and their size, are, above all, held together by their moral values and commitments, that is, by commitments that define both self and other as specifically moral entities. Political communities are always moral communities, but this implies that political communities *qua* moral communities tend to regard their "other" as a radical evil, and violence against the other is inscribed into the daily life of such moral communities as a guiding principle or at least as a distinct possibility. For Nietzsche, the concept of "the enemy" was more complex than imagined by Schmitt: "imagine 'the enemy' as conceived of by the man of *ressentiment* – and here we have his deed, his creation: he has conceived of the 'evil enemy,' *'the evil one'* as a basic idea to which he now thinks up a copy and counterpart, the 'good one' – himself!" (GM I 10)

It is necessary to emphasize, of course, that Nietzsche did not limit violence and cruelty to the realm of what he polemically called "herd morality". Indeed, he had no interest in denying the cruelty of the "noble man who conceives of the basic idea 'good' by himself, in advance and spontaneously, and only then creates the notion of 'bad'" (GM I 11). There is, however, also a crucial distinction to be made: the noble individual exists in, and thus has to accept, a state of moral ambiguity, while such ambiguity cannot be tolerated in the clear distinction between inside and outside that structures moral communities in the narrow sense of the term. Nietzsche's suggestion that, in the formation of normative order, we cannot escape the logic of violence therefore also entails a critique of the moralization of the political. Such a moralization of the political gains ground in the course of the eighteenth century supported by what Heinz Dieter Kittsteiner described as the emergence of modern moral conscience in

Protestant thought (Kittsteiner 1991). This moralization of the political is not a merely philosophical problem, since it begins to tie notions of the greater common good to the justification of violence: moral communities that consistently perceive themselves as threatened by an external “evil” allow for the violent sacrifice of the individual in the service of what is regarded as a legitimate greater good. Nietzsche described this phenomenon already in the second volume of *Human, All Too Human*:

The origin of custom lies in two ideas: “the community [*Gemeinde*] is worth more than the individual” and “an enduring advantage is to be preferred to a transient one”; from which it follows that the enduring advantage of the community is to take unconditional precedence over the advantage of the individual, especially over his momentary wellbeing, but also over his enduring advantage and even over his survival. Even if the individual suffers from an arrangement which benefits the whole, even if he languishes under it, perishes by it – the custom must be maintained, the sacrifice offered up. (HH II 89)

Behind the greater social good, in other words, lurks the always potentially violent reality of what Max Weber described as an “ethic of ultimate conviction”, but also the paradoxical use of violence for the normatively binding pacification of social communities (Weber 1994, pp. 359–360).¹⁴ The politics of the greater common good is necessarily based on a lopsided relationship of power over others, since the willingness to sacrifice the individual, after all, invariably “*originates* [. . .] only in those who are *not* the sacrifice” (HH II 89).¹⁵ Safeguarding moral communities through coercion becomes particularly philosophically interesting, however, once physical violence is not necessary anymore, that is, once suffering and fear have been inscribed into the human body as a physiological response with an evolutionary past that renders the actual use of violence not necessary anymore, as in the case of the link between moral conscience and law.

The emergence of moral conscience – as the individual experience of the normative order’s unconditional demands – is the product of a negative experience of power. While this is not an unusual understanding of guilt and bad conscience as psychological manifestations of an underlying moral law, it is important to realize that, for Nietzsche, such moral affects were a fairly late cultural development that was historically preceded by the “contractual relationship between *creditor* and *debtor*” (GM II 4), which is a legal relationship, of course, and not a moral one. As some of Nietzsche’s sources, such as Post and Josef Kohler, argued, the slow shift from communal debt – a situation in which an entire

¹⁴ For an interesting, albeit idiosyncratic, account of the relationship between violence and community, see Žižek 2008, pp. 40–73.

¹⁵ Post 1880–81, vol. I, pp. 164–170, discusses a similar logic with regard to *Friedloslegung*, that is, the expulsion of individuals to safeguard the internal peace of a given community.

community was liable for an individual's debt – to the notion of individual debt is at the core of the emergence of a kind of normative order that put the individual increasingly under legal obligations. This shift led from concrete physical violence, such as dismemberment and torture, to a law of obligations and contracts based on the continued possibility and threat of violent punishment (Post 1880–81, vol., II, pp. 213–221, and Kohler 1885, pp. 17–20).

Nietzsche, however, goes one step further than his legal and anthropological sources.¹⁶ While the transformation of economic debt into bad conscience expresses itself in the possible physical punishment of a debtor who is unable to fulfill a particular obligation that is held to be normatively binding, at least by the creditor, the creditor's exercise of power over the debtor gains a dynamic that is increasingly detached from the economic debt itself:

[I]n particular, the creditor could inflict all kinds of dishonour and torture on the body of the debtor, for example, cutting as much flesh off as seemed appropriate for the debt: – from this standpoint there were everywhere, early on, estimates which went into horrifyingly minute and fastidious detail, *legally* drawn up estimates for individual limbs and parts of the body. [. . .] The equivalence is provided by the fact that instead of an advantage directly making up for the wrong (so, instead of compensation in money, land or possessions of any kind), a sort of *pleasure* is given to the creditor as repayment and compensation, – the pleasure of having the right to exercise power over the powerless without a thought [. . .] So, then, compensation is made up of a warrant for and entitlement to cruelty. – (GM II 5)

The body of the debtor stands in for the economic debt, and balance within the body politic of the moral community is reconstituted not by restitution but as soon as the creditor is able to translate cruelty toward the debtor into a feeling of pleasurable domination. Some commentators concluded, against the background of the above passage from the *Genealogy of Morality*, that Nietzsche in fact argues for a necessary equivalence between the harm, or injury, that results from failing to fulfill a legal obligation, on the one hand, and the pain that, in the form of another kind of injury, is exerted on the human body of the debtor, on the other (Petersen 2015, pp. 169–170). Nietzsche's emphasis on the "pleasure" of the "creditor" that is connected to a right, or "entitlement", to "cruelty" does not seem to suggest an equivalent relationship, but it rather points to the fact that violence has a tendency toward the extreme and, thus, to undercut any equity among initial harm and subsequent punishment.¹⁷

¹⁶ For Nietzsche's account of punishment in the context of nineteenth-century German legal thought, see especially Gschwend 2001.

¹⁷ On the tendency of violence toward the extreme, as an "Entgrenzung" of human action, see Popitz 1992, p. 48. For a plethora of examples, see Sofsky 2005. The dynamics of violence

As such, Nietzsche does not advocate a utilitarian theory of punishment that focuses on deterrence, that is, on considerations that are extrinsic to the wrong-doing.¹⁸ Although Post, despite his emphasis on the mixed social functions of punishment, seems to favor deterrence as the central explanatory model for the existence of punishment, such deterrence is inherently limited: beyond a certain threshold, extreme violence might become counterproductive, one of Nietzsche's sources warned, and undermine the pacification of communities (Post 1880–81, vol. I, pp. 176–177 and p. 204; Stricker 1884, pp. 123–124). Impaling, burning, strangling, beheading an offender, pulling the offender's body apart, or publicly cutting it into pieces, might be powerful forms of deterrence, as Post noted, but he also had to admit that, in highly developed state-like communities, a retributivist notion of punishment that limited such cruelty eventually moved into the center (Post 1880–81, vol. I, p. 174 and pp. 199–200).

Nevertheless, Nietzsche also appears skeptical about retributivist accounts of punishment. In his *Critique of Practical Reason* (1788), as well as in the later *Metaphysics of Morals* (1797), Kant argued that punishment can only be justified on the basis of the individual's guilt, while utilitarian considerations would have to treat punishment merely as a means to a different end, thus undercutting the absolute demands of the moral law and the practical autonomy of the individual. Punishment can have the accidental effect of contributing to the happiness of all, “yet it must first be justified in itself as punishment, that is, as mere harm”, and the degree of this harm must be “perfectly suited” to the conduct that triggered the need for punishment in the first place (Kant 1996, p. 170).¹⁹ Punishment is therefore grounded in the “law of retribution”, the *ius talionis*, which migrated from the Babylonian Codex Hammurabi via the Jewish tradition with a detour through Roman law into Christian ethics (Kant 1996, p. 473).²⁰ For Nietzsche, however, the law of retribution could not originally aim at restitution in any real sense. In most cases a return to the *status quo ante*

toward such an “Entgrenzung” should not be reduced to an emotional, or to a psychological, dimension, but it is part of the logic, even rationality, of violence. See, however, Collins 2015 and Giesen 2015. On the link between cruelty and pleasure, see also Wieviorka 2009, pp. 134–135, although the latter does not refer to punishment in this context.

18 For fuller accounts of Nietzsche's theory of punishment in the context of law, see Petersen 2015, pp. 100–125; Bung 2007; and Engelhardt 1985.

19 See also Fleischacker 1992.

20 While Wood 2008, pp. 206–223, attributes to Kant a retributivist notion of punishment, Hill, Jr. 2000, pp. 173–199, shows how Kant's retributivist principles clash with his occasional emphasis on deterrence. See also Merle 2009, p. 83. For examples of the *ius talionis* in the ancient tradition, see *Exodus*, XXI. 22–27, *Deuteronomy* XIX. 17–21, and *Lex duodecim tabularum*, VII. 2–3.

was not possible in the first place. The Codex Hammurabi, to give but one example, generally translates material debt into an exchange of money or, if this is impossible, into physical labor, the enslavement of the debtor's family members, or the debtor's death.²¹ Retribution, then, has a tendency toward unequal retribution. Against the backdrop of such a history of punishment, Nietzsche had to conclude that even the most rationally retributivist conception of punishment cannot but highlight that punishment always entails a violent manifestation of power over others that precedes any rational reflection on the goal of punishing. What Nietzsche, in the passage from the *Genealogy of Morality* quoted above, calls "the pleasure of having the right to exercise power over the powerless" does not repay any actual debt, or any failure to fulfill an obligation. Rather, it indicates that the act of punishing, as much as the experience of being punished, however we wish to rationalize either, is connected to physiological affects through which we, as natural beings, experience power.

Nietzsche's account of punishment certainly differs from the way in which Kant embeds punishment into the framework of the normative autonomy of practical reason. But Nietzsche's account also differs markedly from Cesare Beccaria's reformist and utilitarian argument that punishment needs to be grounded in a social contract. Since the latter is supposed to serve the preservation of life, punishment should not harm life (Beccaria 1995, pp. 12–13, p. 31, and pp. 66–72). From Nietzsche's perspective, neither Kant nor Beccaria realize that punishment necessarily begins with the excess and pleasure of cruelty which only subsequently give rise to the moral law, if at all, and it thus appears that whatever we regard as a normative moral order has to be seen as the accidental outcome of a history of violence, and cruelty, stretching from revenge to the coercive strategies of the modern state.²² The pleasure of doing harm might increasingly be limited by social customs, and by the need for political stability, but even Post accepted that the boundaries between wanton revenge and well-ordered punishment are not always clear in practice (Post 1880–81, vol. I, p. 141 and p. 171). Moreover, the institution of the state might limit the cruelty of punishment, but it does not fundamentally limit the range of offenses that can become subject to punishment: "there is [. . .] no action that, given the right circumstances, could not become punishable" (Post 1880–81, vol. I, p. 223).

Seen against this background, it is not the moral law but concrete forms of violence that become the real "origin of 'bad conscience'" as soon as they

²¹ *The Code of Hammurabi* §§ 6, 8, 111, and 117.

²² Kohler 1885, pp. 22 and 31, views the Judeo-Christian tradition as crucial for this shift from revenge to institutionalized forms of punishment.

are internalized by the individual. The actual cruelty of violent punishment is “not” directed against “the *other* men”, but rather “the material on which the formative and violent nature of the force is let loose is man himself, his whole animal old self” (GM II 16 and GM II 18). The very nature of bad conscience, in terms of a paralyzing moral feeling of guilt, constitutes an internalized form of cruelty (Janaway 2007, pp. 124–133). It is on these grounds that the normative order of moral values, and as such the framework of political life, is able to gain binding force. Commenting on his earlier observations in the *Genealogy of Morality*, Nietzsche remarks in *Ecce Homo* (1888/89): “Cruelty is first brought to light here as one of the oldest and most persistent underpinnings of culture” (EH “Genealogy of Morals”).²³

Indeed, “putting cruelty first”, as Judith Shklar famously demanded against the backdrop of Montaigne’s, albeit not Machiavelli’s, political realism, allows us to reflect on the starting point and need for political theory at the intersection of the public and the private. Shklar, however, understands cruelty primarily as the “willful inflicting of physical pain on a weaker being in order to cause anguish and fear” (Shklar 1982, p. 17).²⁴ While this appears to mirror Nietzsche’s conception of cruelty, the latter also foregrounds more clearly that the long-term function of cruelty for the emergence of normative order in the social and political worlds very much depends on the internalization of cruelty in terms of moral absolutes, which are most successful, or efficient, when they do not require anymore the actual inflicting of pain. Nevertheless – like Shklar, although more aligned with Machiavelli – Nietzsche fully understood that at the beginning of cruelty always stood the reality of concrete violence, in one way or another, and the question of power over others:

We *hurt* those to whom we need to make our power perceptible, for pain is a much more sensitive means to that end than pleasure: pain always asks for the cause, while pleasure is inclined to stop with itself and not look back. [. . .] The state in which we hurt others is certainly seldom as agreeable, in an unadulterated way, as that in which we benefit others; it is a sign that we are still lacking power, or it betrays a frustration in the face of this poverty; it brings new dangers and uncertainties to the power we do possess and clouds our horizon with the prospect of revenge, scorn, punishment, failure. (GS 13)

Injuring others, Nietzsche suggests in this passage from *The Gay Science*, underscores the inherently ambiguous nature of violence and cruelty that is bound to trigger uncertain consequences. This acceptance of the ambiguity of violence differs markedly from the kind of morality he sought to reject, that is,

²³ See also Post 1880–81, vol. I, pp. 140–141 and 175–176.

²⁴ For an excellent assessment of Shklar’s argument in the broader context of her political thought, see Stullerova 2014.

a morality built on ascetic ideals of conviction, selflessness, and altruism that could not help but celebrate the “*condition of punishment*” and “suffering” (GM III 20) for their own sake. Absolutist moralities tend to idealize both the act of violence and the experience of cruelty in their attempts to make suffering meaningful. The difference is not, however, that the Judeo-Christian tradition regards suffering, and by implication cruelty, as negating life, whereas Nietzsche presents suffering and cruelty as life-affirming acts, or vice versa.²⁵ Rather, traditional forms of morality unwittingly endorse the logic of violence and suffering without recognizing that, ultimately, the latter belong to what it means to be human, while Nietzsche’s growing political realism highlights the ambiguity of violence and cruelty that paradoxically both allow for and threaten the normative order of our social and political worlds.

Nietzsche, moreover, does not deny the value of suffering, pointing out that, much like cruelty itself, “[t]he discipline of suffering” has played a crucial role for “every enhancement in humanity so far”. The question is, however, whether such suffering can lead to the kind of *ataraxía*, or *rhathymía*, which enables the sovereign and exemplary individual to both stand the realities of living and create new realities, as Nietzsche suggests in both *The Gay Science* and *Beyond Good and Evil* (GS 338 and BGE 225).²⁶ While absolutist moralities justify the use of violence, while pretending that violence is an exception from the norm, Nietzsche demands of us to accept the realities of violence without justifying the use of violence. That something exists – in this case violence – does not mean that it is justified because it happens to exist.

Nevertheless, Nietzsche clearly came away from reading Post with the distinct impression that any normative order is able to retain its coercive force predominantly through punishments and sacrifices. Post described the latter’s diversity in glaring detail, often drawing on accounts that can be found in Jacob Grimm’s famous collection of German legal sources from 1828: cutting off different parts of the human body, slowly disemboweling the delinquent, publicly crushing the latter’s skull between boulders, to name but a few of such punishments (Post 1880–81, vol. I, pp. 188–215; Grimm 1828, pp. 695–709).²⁷ Dismembering the body, as Post’s account makes obvious, is a central practice in the history of law (Schild 1998). The natural history of morality and law is a history of violence. Moral action, as much as compliance with the law, on this account, do not result from rational insight into the moral law, as the Kantian

²⁵ See, in contrast, Reginster 2006, pp. 228–229.

²⁶ See the discussions in Janaway 2007, pp. 239–244, and Reginster 2006, pp. 229–235.

²⁷ Post’s account of violent forms of punishment also relies heavily on examples derived from Waitz 1859–72; Maciejowski 1835–39; and Thonissen 1869.

tradition has to claim, but its source is the physiological internalization of violence and cruelty, as Nietzsche notes in vivid detail:

When man decided he had to make a memory for himself, it never happened without blood, torments and sacrifices: the most horrifying sacrifices and forfeits (the sacrifice of the first born belongs here), the most disgusting mutilations (for example, castration), the cruellest rituals of all religious cults (and all religions are, at their most fundamental, systems of cruelty) – all this has its origin in that particular instinct which discovered that pain was the most powerful aid to mnemonics. [. . .] [T]hink of old German punishments such as stoning [. . .], breaking on the wheel [. . .], impaling, ripping apart and trampling to death by horses (“quartering”), boiling of the criminal in oil or wine (still in the fourteenth and fifteenth centuries), the popular flaying (“cutting strips”), cutting out flesh from the breast; and, of course, coating the wrong-doer with honey and leaving him to the flies in the scorching sun. With the aid of such images and procedures, man was eventually able to retain five or six “I-don’t-want-to’s” in his memory, in connection with which a *promise* had been made, in order to enjoy the advantages of society – and there you are!

(GM II 3)

Meta-ethical questions of moral psychology are always preceded by concrete forms of violence, Nietzsche obviously suggests, and we will do well to take the realities of violence, together with the latter’s internalization, seriously. The internalization of concrete forms of violence and cruelty, on this account, allows for a growing distance from the realities of violence and cruelty in the sense that internalization, once it is successfully achieved, does not anymore refer to its origin in concrete violence, but it leads us to take our attitudes and affects as the exclusive objects of moral conscience (Beals 2013, p. 435). Internalization, to be sure, allows us to ignore the reality of violence, but Nietzsche understands that it would be disastrous to therefore conclude that the emergence of moral conscience is completely detached from concrete forms of violence.

There is, however, also a wider point to be made, since Nietzsche assumes that the internalization of concrete forms of violence and cruelty are not limited to the emergence of individual moral conscience. Rather, the very same principles are also active with regard to political communities at large, such as the state (GM II 18). This forces us to accept a basic paradox that runs through both morality and law: on the one hand, both morality and law are seen to stand in opposition to violence in the sense that they aim at creating forms of normative order that, at the very least, render violence less likely; on the other hand, both morality and law can only do so by creating a normative order that organizes power and thus entails inevitable relationships of structural violence. To put it more succinctly, morality and law seek to avoid violence by doing violence. As Christoph Menke has persuasively argued, we cannot easily escape this paradox, since we have to recognize and accept the realities of violence. What is necessary, then, to live with this paradox without simply using the latter as a

convenient justification for violence is a self-reflexive awareness for the manifold ways in which any normative order of morality and law entails the potential as much as the reality of violence (Menke 2018).

Toward a Natural History of Violence

Nietzsche's emphasis on the long-term internalization of violence, and thus its long-term historical significance, poses a serious philosophical problem: his account clearly seems to suggest some kind of causal relationship between the individual and social experience of violence, on the one hand, and the evolutionary history of normative order which necessarily includes our existence as natural beings, on the other. Genealogy, and thus also Nietzsche's histories of violence, entail a philosophical naturalism, which holds that whatever we regard as normative is already constitutive of our existence and agency as natural beings with a specific history. The sources of normativity, and therefore the conditions for the possibility of any normative order, cannot be located outside the historically emerged contexts within which we engage with whatever we regard as the world we inhabit, and the latter invariably includes our existence as natural beings.²⁸ As such, Nietzsche has to show how any experience of violence in the past would be able to shape the natural history of the normative commitments we hold in the present or even in the future.

To begin with, the importance he clearly attributes to violence and cruelty as anthropological constants and concrete manifestations of power inevitably renders problematic the assumed primacy of the morally good. This becomes obvious in *The Gay Science*:

The strongest and most evil spirits have so far done the most to advance humanity: time and again they rekindled the dozing passions – every ordered society puts the passions to sleep –, time and again they reawakened the sense of comparison, of contradiction, of delight in what is new, daring, unattempted; they forced men to pit opinion against opinion, ideal model against ideal model. Mostly by force of arms, by toppling boundary stones, by violating pieties – but also by means of new religions and moralities! [. . .] Nowadays there is a thoroughly erroneous moral theory which is celebrated especially in England: it claims that judgements of “good” and “evil” sum up experiences of what is

²⁸ For a more detailed account of such a conception of normativity, see Emden 2014, pp. 60–73 and pp. 184–213.

“expedient” and “inexpedient”; that what is called good preserves the species while what is called evil harms it. In truth, however, the evil drives are just as expedient, species-preserving, and indispensable as the good ones – they just have a different function.

(GS 4)

Now that Nietzsche has dispensed with the primacy of the good, without arguing for the primacy of evil, his talk of drives and functions in this passage clearly suggests an inherently biological dimension of his argument that, as a side effect, also denies any hope for the radical autonomy of our actions. After all, even “the strongest and most evil spirits” are not exempt from the normative constraints of that natural history that make their actions possible in the first place.

What Nietzsche, then, seems to suggest is that the past of what we are as natural beings path-dependently shapes the normative order of the possible in the present. This temporal dimension of his argument undercuts the charge that he engages in a naturalistic fallacy of simply deducing norms from natural facts. Indeed, there is every indication that he would find it simply absurd to map specific moral norms we hold – say, a preference for equality before the law – to natural facts. At the same time, it is not at all absurd to claim that the very possibility of having norms in the first place, and thus the value of having values, depends on what we heuristically regard as natural facts. Since it is difficult to deny that we are natural beings with a specific evolutionary past, it would silly to claim that this evolutionary past did not in any way shape the space in which specific moral norms or values become possible – whatever these might be in any given case.

Given the historical dimension of Nietzsche’s genealogical project, we might now ask whether this does not imply that he exchanges the naturalistic fallacy for a genetic fallacy of accepting something as normatively valid because it has a specific source, or origin? Nietzsche’s genealogy distinguishes, however, between the usefulness, or function, of something, on the one hand, and its history, or development, on the other, arguing that current use does not retrospectively explain, or even justify, why and how something has come about:

No matter how perfectly you have understood the *usefulness* of any physiological organ (or legal institution, social custom, political usage, art form or religious rite) you have not yet thereby grasped how it emerged [. . .] The “development” of a thing, a tradition, an organ is therefore certainly not its *progressus* towards a goal, still less is it a logical *progressus*, taking the shortest route with least expediture of energy and cost, – instead it is a succession of more or less profound, more or less mutually independent processes of subjugation exacted on the same thing, saddled to this the resistances encountered every

time, the attempted transformations for the purpose of defence and reaction, and the results, too, of successful countermeasures. (GM II 12).

In this passage, Nietzsche highlights that a specific moral norm we regard as normatively binding in the present – say, “you ought not to kill” – is not causally determined by an equally specific evolutionary development that has this moral norm as its purposive outcome. But by foregrounding evolutionary development itself, he clearly suggests that the emergence of what makes a specific moral claim normatively binding is in fact conditioned by its past, that is: the internalization of violence that leads from the experience of concrete acts of cruelty and violence via the emergence of moral conscience to, say, the normative legal order of the state does not remove us from our natural history, but it is itself a central part of our natural history.

Against this background, Nietzsche, in *The Gay Science*, underlines an obvious historical difference between modernity’s self-declared focus on the domestication of violence and the overcoming of suffering, on the one hand, and the direct experience of physical violence and fear in the past, on the other:

Perhaps nothing separates human beings or ages from each other more than the different degrees of their knowledge of distress – distress of the soul as well as of the body. Regarding the latter, we moderns may well [. . .] be bunglers and dreamers owing to lack of ample first-hand experience, compared with an age of fear, to longest of all ages, when individuals had to protect themselves against violence and to that end had themselves to become men of violence. (GS 48)

This obvious historical difference, however, he continues in *Beyond Good and Evil*, should not be taken to mean that the past can be brushed aside, since it is precisely our modern attempt to avoid suffering and violence that ultimately emerges as a superficial illusion of the highest order. The latter, though, is an illusion not because suffering cannot be fully overcome, but because it is itself dependent on an evolutionary history that it seeks to camouflage and render irrelevant:

We [i. e. the free spirits] think that harshness, violence, slavery, danger in the streets and in the heart, concealment, Stoicism, the art of experiment, and devilry of every sort; that everything evil, terrible, tyrannical, predatory, and snakelike in humanity serves just as well as its opposite to enhance the species “humanity.” (BGE 44)

That the functional dimension of this history of violence is a “means” through which a normative order has been “bred into the European spirit” (BGE 188) does not causally determine which specific moral norms have to be seen as more legitimate than others, but it merely provides a historically shaped space

of possibilities within which a normative order is able to emerge in the first place.

Indeed, when Nietzsche notes that “the entire development of the intellect is perhaps merely that of the body: it is the tangibly emerging history of the formation of a higher body” (NL Winter 1883–1884, KGW VII/1, 24[16]), then the normative effects of the histories of violence outlined in this chapter can only become successful, and give way to a normative order that we regard as legitimate, precisely because we are natural beings with a specific evolutionary history. Nietzsche, of course, was no sociobiologist, who simply happened to be more sophisticated than his British contemporaries, such as Francis Galton or Herbert Spencer.²⁹ For Nietzsche, the relationship between nature and society was never as direct as it was assumed to be by Galton and Spencer, who did tend to map social life directly onto biological processes and physiological conditions. For Nietzsche, rather, the central problem was how what we see as socially normative forms of life are able to emerge from what we regard as nature, while keeping in mind that the distinction between social life and nature is merely of a heuristic kind with particular metaphysical commitments.

As I have argued above, a specific moral feeling, such as bad conscience, has its origin in the “*internalization*” of our animal instincts and drives, as Nietzsche remarked in the second essay of the *Genealogy of Morality*, outlining human beings as animals that can turn against themselves. The evolutionary process at stake, however, “was not gradual [. . .] and did not represent an organic assimilation into new circumstances”. Rather, it was “a breach, a leap” (GM II 16). It was such a leap, moreover, that led to “the shaping of a population” through violence and, subsequently, through internalized cruelty and institutional forms of domination. Society, in other words, did not begin with the counterfactual “fantasy” of a “contract”, as it appears in much modern political thought from Hobbes to John Rawls, but it began with a leap in natural history that created normative orders as *Herrschafts-Gebilde*: “a structure of domination that lives, in which parts and functions are differentiated and co-related, in which there is absolutely no room for anything which does not first acquire ‘meaning’ with regard to the whole” (GM II 17).³⁰

Individual and collective experiences of violence are conditions that constrain as much as enable what kind of normative order is possible in the future:

Whether I regard human beings with a good or with an evil eye, I always find them engaged in a single task, each and every one of them: to do what benefits the preservation

²⁹ Dennett 1995, p. 361, is simply wrong to make this claim.

³⁰ One of Nietzsche’s sources (Bordier 1887, pp. 312–313) makes a similar claim.

of the human race. Not from a feeling of love for the race, but simply because within them nothing is older, stronger, more inexorable and invincible than this instinct – because this instinct constitutes *the essence* of our species and herd. [. . .] Hatred, delight in the misfortunes of others, the lust to rob and rule, and whatever else is called evil: all belong to the amazing economy of the preservation of the species, an economy which is certainly costly, wasteful, and on the whole most foolish – but still *proven* to have preserved our race so far. (GS 1)

In light of this passage, Nietzsche's genealogy is not concerned with the legitimacy of specific moral claims in the present, or with their possible justification, but he seeks to outline how, and under which conditions, we have come to regard any moral claims as legitimate and as having value. If there is indeed a specific moral stance, or political demand, that can be regarded as the upshot of his reflections on the natural history of morality, then it is the demand for the competence of human beings to withstand ambiguity and ambivalence, cognizant of their existence as natural beings. As such natural beings, then, we should recognize what constitutes "life", not in a merely existential sense, but rather in a natural, even biological sense: "life itself is essentially a process of appropriating, injuring, overpowering the alien and the weaker, oppressing, being harsh, imposing your own form, incorporating, and at least, the very least, exploiting" (BGE 259). What can easily be misunderstood, and what has been misunderstood, as a justificatory claim that legitimizes violence, is, above all, a demand to accept what Nietzsche describes as "the *primal fact* of all history. Let us be honest with ourselves to this extent at least!" (BGE 259) It goes without saying that the way in which Nietzsche embeds his histories of violence in a broader evolutionary framework necessarily stands in sharp opposition to current assertions of an embarrassingly positivist story of human progress that has somehow overcome organized violence in favor of happy altruism (Pinker 2011).³¹ From Nietzsche's perspective, such accounts simply lack in honesty, and he rather seems to agree with Wolfgang Sofsky's conclusion: "Prohibition, morality, and culture – they originate in the experience of collective killing" (Sofsky 2005, p. 210).

31 For the exact opposite argument, see Malešević 2017, pp. 99–141, and Malešević 2013.

Works Cited

- Arendt, Hannah (1972): "On Violence". In: Hannah Arendt: *Crises of the Republic*. San Diego, CA: Harcourt Brace, pp. 103–198.
- Aschheim, Steven E. (1992): *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890–1990*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Balibar, Étienne (2015): *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*, trans. G. M. Goshgarian. New York: Columbia University Press.
- Beals, William M. (2013): "Internalization and Its Consequences". In: *Journal of Nietzsche Studies* 44, pp. 433–445.
- Beccaria, Cesare (1995): *On Crimes and Punishments and Other Writings*, ed. Richard Bellamy, trans. Richard Davies, Virginia Cox, and Richard Bellamy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bordier, Arthur (1887): *La vie des sociétés*. Paris: Reinwald.
- Bung, Jochen (2007): "Nietzsche über Strafe". In: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 119, pp. 120–136.
- The Code of Hammurabi, King of Babylon, about 2250 B. C.*, trans. and ed. Robert Francis Harper, Chicago: University of Chicago Press, 1904.
- Collins, Randall (2015): "Emotional Dynamics of Violent Situations". In: Daniel Zielger, Marco Gerster, and Steffen Krämer (Eds.): *Framing Excessive Violence: Discourse and Dynamics*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 17–36.
- DeKeseredy, Walter S., Rennison, Callie Marie, and Hall-Sanchez, Amanda K. (Eds.) (2019): *The Routledge International Handbook of Violence Studies*. New York: Routledge.
- Dennett, Daniel C. (1995): *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Dilthey, Wilhelm (1985–2010): *Selected Works*, ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Emden, Christian J. (2014): *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emden, Christian J. (2016): "Nietzsche's Will to Power: Biology, Naturalism, and Normativity". In: *Journal of Nietzsche Studies* 47, pp. 30–60.
- Emden, Christian J. (2017): "Normativity Matters: Philosophical Naturalism and Political Theory". In: Sarah Ellen Zweig and John H. Zammito (Eds.), *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*. New York: Routledge, pp. 269–99.
- Engelhardt, Knut (1985): "Die Transformation des Willens zur Macht: Bemerkungen zum Verhältnis von Moral, Strafe und Verbrechen in Nietzsches Philosophie". In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71, pp. 499–523.
- Fiske, Alan Page and Rai, Tage Shakti (2015): *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleischacker, Samuel (1992): "Kant's Theory of Punishment". In: Howard Lloyd Williams (Ed.): *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 191–212.
- Forst, Rainer (2017): *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*, trans. Ciaran Cronin. Oxford: Oxford University Press.
- Gemes, Ken and May, Simon (Eds.) (2009): *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press.

- Gerhardt, Volker (1996): *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin: De Gruyter.
- Geuss, Raymond (1999): "Nietzsche and Genealogy". In: Raymond Geuss: *Morality, Culture and History: Essays on German Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 167–98.
- Giesen, Bernhard (2015): "Violence and Emotion: Perspectives of the Perpetrators". In: Daniel Zielger, Marco Gerster, and Steffen Krämer (Eds.): *Framing Excessive Violence: Discourse and Dynamics*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 80–97.
- Grimm, Jacob (1828): *Deutsche Rechtsalterthümer*. Göttingen: Dieterich.
- Gschwend, Lukas (2001): "Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts". In: Kurt Seelmann (Ed.): *Nietzsche und das Recht*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 127–150 (= *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 77).
- Hartmann, Eddie (2013): "Soziale Ordnung und Gewalt: Anmerkungen zur neueren Literatur in der Gewaltforschung". In: *Berliner Journal für Soziologie* 23. No. 1, pp. 115–131.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969–71): "Heidelberger Enzyklopädie". In: *Werke*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. XII.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Philosophy of Mind: Part Three of the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences" (1830)*, trans. William Wallace and A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.
- Heitmeyer, Wilhelm and Hagan, John (Eds.) (2002): *International Handbook of Violence Research*. Dordrecht: Kluwer.
- Heitmeyer, Wilhelm and Soeffner, Hans-Georg (Eds.) (2004): *Gewalt: Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hill, Jr., Thomas (2000): *Respect, Pluralism and Justice: Kantian Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Hirsch, Alfred (1999): "Inmitten von Gewalt und Barbarei". In: *Philosophische Rundschau* 46, pp. 116–149.
- Hobbes, Thomas (1994): *Leviathan, with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, ed. Edwin Curley. Indianapolis, IN: Hackett.
- Hobbes, Thomas (1998): *On the Citizen*, ed. and trans. Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, Christopher and Robertson, Simon (Eds.) (2012): *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, Mark (2016): *Founding Weimar: Violence and the German Revolution of 1918–1919*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1996): *Practical Philosophy*, ed. and trans. Mary J. Gregor, introd. Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufmann, Sebastian and Sommer, Andreas Urs (Eds.) (2018): *Nietzsche und die Konservative Revolution*. Berlin: De Gruyter.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1991): *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt/M.: Insel-Verlag.
- Kohler, Josef (1885): *Das Recht als Kulturerscheinung: Einleitung in die vergleichende Rechtswissenschaft*. Würzburg: Stahel.
- Leiter, Brian (2014): *Nietzsche on Morality*, 2nd edn. New York: Routledge.

- Leiter, Brian and Sinhababu, Neil (Eds.) (2007): *Nietzsche and Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Lemm, Vanessa (2008): "The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life". In: Herman W. Siemens and Vasti Roodt (Eds.): *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: De Gruyter, pp. 719–739.
- Lex duodecim tabularum*. In: *Fontes Iuris Romani Antejustiani*, ed. S. Riccobono, J. Baviera, C. Ferrini, J. Furlani, and V. Arangio-Ruiz, corr. edn. Florence: Barbèra, 1941–43, vol. I, pp. 21–75.
- Machiavelli, Niccolò (1988): *The Prince*, ed. Quentin Skinner and Russell Price. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, Niccolò (1996): *Discourses on Livy*, trans. Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov. Chicago: University of Chicago Press.
- Malešević, Siniša (2013): "Forms of Brutality: Toward a Historical Sociology of Violence". In: *European Journal of Social Theory* 16, pp. 273–291.
- Malešević, Siniša (2017): *The Rise of Organised Brutality: A Historical Sociology of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marquard, Odo (1989): "Indicted and Unburdened Man in Eighteenth-Century Philosophy". In: Odo Marquard: *Farewell to Matters of Principle: Philosophical Studies*, trans. Robert M. Wallace, Susan Bernstein, and James I. Porter. Oxford: Oxford University Press, pp. 38–63.
- May, Simon (1999): *Nietzsche's Ethics and His War on "Morality"*. Oxford: Oxford University Press.
- Menke, Christoph (2018): "Law and Violence". In: Christoph Menke et al.: *Law and Violence: Christoph Menke in Dialogue*. Manchester: Manchester University Press, pp. 3–75.
- Merle, Jean-Christoph Merle (2009): *German Idealism and the Concept of Punishment*, trans. Joseph J. Kominkiewicz with Jean-Christoph Merle and Frances Brown. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nedelmann, Birgitta (1997): "Gewaltsoziologie am Scheideweg: Die Auseinandersetzungen in der gegenwärtigen und Wege der zukünftigen Gewaltforschung". In: Trutz von Trotha (Ed.): *Soziologie der Gewalt*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 59–85.
- Nietzsche, Friedrich (1994a): *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, ed. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1994b): "The Greek State". In: Friedrich Nietzsche: *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, ed. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 176–186.
- Nietzsche, Friedrich (1996): *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, intro. Richard Schacht. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1997): *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, ed. Daniel Breazeale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1999a): *The Birth of Tragedy*. In: Friedrich Nietzsche: *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–116.
- Nietzsche, Friedrich (1999b): "On Truth and Lying in a Non-Moral Sense". In: Friedrich Nietzsche: *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139–153.

- Nietzsche, Friedrich (2001): *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff, ed. Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman, ed. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ottmann, Henning (1999): *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2nd edn., corr. and enl. Berlin: De Gruyter.
- Owen, David (2014): *Nietzsche's Genealogy of Morality*, 2nd edn. New York: Routledge.
- Petersen, Jens (2015): *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*, 2nd edn. Berlin: De Gruyter.
- Pinker, Steven (2011): *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Penguin.
- Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht*, 2nd edn., enl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Post, Albert Hermann (1880–81): *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend ethnologischer Basis*. Oldenburg: Schulze.
- Reginster, Bernard (2006): *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ruehl, Martin A. (2004): "Politeia 1871: Young Nietzsche and the Greek State". In: Paul Bishop (Ed.): *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, NY: Camden House, pp. 79–97.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Saar, Martin (2008): "Forces and Powers in Nietzsche's Genealogy of Morals". In: Herman W. Siemens and Vasti Roodt (Eds.): *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: De Gruyter, pp. 453–470.
- Saar, Martin (2016): "Jenseits der Revolte: Nietzsche als Denker und Kritik sozialer Transformation". In: Helmut Heit and Sigridur Thorgeirsdottir (Eds.): *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*. Berlin: De Gruyter, pp. 93–111.
- Schild, Wolfgang (1998): "Verstümmelung des menschlichen Körpers: Zur Bedeutung der Glieder und Organe des Menschen". In: Richard van Dülmen (Ed.): *Erfindung des Menschen: Schöpfungsträume und Körperbilder, 1500–2000*. Vienna: Böhlau, pp. 261–281.
- Schiller, Friedrich (1943): "Resignation: Eine Phantasie". In: Friedrich Schiller: *Werke: Nationalausgabe*, vol. I, ed. Julius Petersen and Friedrich Beißner. Weimar: Böhlau, p. 168.
- Schmitt, Carl (1996): *The Concept of the Political*, trans. and introd. George Schwab, forew. Tracy B. Strong, exp. edn. Chicago: University of Chicago Press.
- Schumann, Dirk (2009): *Political Violence in the Weimar Republic, 1918–1933: Fight for the Street and Fear of Civil War*, trans. Thomas Dunlap. New York: Berghahn.
- Shklar, Judith N. (1982): "Putting Cruelty First". In: *Daedalus* 111. No. 3, pp. 17–27.
- Sofsky, Wolfgang (1997): "Gewaltzeit". In: Trutz von Trotha (Ed.): *Soziologie der Gewalt*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1997, pp. 102–121 (= *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 37).
- Sofsky, Wolfgang (2005): *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Stingelin, Martin (1991): "Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis, Oldenburg 1880/81 (2 Bde.), im Nachlaß vom Frühjahr-Sommer und Sommer 1883". In: *Nietzsche-Studien* 20, pp. 400–432.
- Stricker, Salomon (1884): *Physiologie des Rechts*. Vienna: Toeplitz & Deuticke.

- Stullerova, Kamila (2014): "The Knowledge of Suffering: On Judith Shklar's 'Putting Cruelty First'". In: *Contemporary Political Theory* 13, pp. 23–45.
- Thatcher, David S. (1989): "Zur Genealogie der Moral: Some Textual Annotations". In: *Nietzsche-Studien* 18, pp. 587–599.
- Thonissen, Jean-Joseph (1869): *Études sur l'histoire du droit criminel des peuples anciens: Inde brahmanique, Égypte, Judée*. Brussels: Durant.
- Trotha, Trutz von (1997): "Zur Soziologie der Gewalt". In: Trutz von Trotha (Ed.): *Soziologie der Gewalt*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1997, pp. 9–56 (= *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 37).
- Waitz, Theodor (1859–72): *Anthropologie der Naturvölker*. Leipzig: Fleischer.
- Walby, Sylvia (2013): "Violence and Society: Introduction to an Emerging Field of Sociology". In: *Current Sociology* 61, No. 2, pp. 95–111.
- Weber, Max (1994): "The Profession and Vocation of Politics". In: Max Weber: *Political Writings*, ed. Peter Lassman and Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 309–369.
- Wenzel, Alexander Maciejowski (1835–39): *Slavische Rechtsgeschichte*, trans. F. J. Buss and M. Nawrocki. Stuttgart: Rieger.
- Wieviorka, Michel (2009): *Violence: A New Approach*, trans. David Macey. London: Sage.
- Wood, Allen W. (2008): *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woods, Roger (1996): *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. New York: St. Martin's Press.
- Žižek, Slavoj (2008): *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador.

David Simonin

Temporalities of the Feeling of Power

Abstract: The concept of “feeling of power” refers to the affective component of all power relationships. Powers become effective by being felt. In this paper, I argue that the feeling of power is a temporal phenomenon. I investigate its dynamics, its modifications through time, and I pay particular attention to the tension between its permanence and its fluctuations. Hence, it becomes an important criterion to question topics such as becoming, time, history and memory. I first show that the feeling of power consists in a process of intensification through the overcoming of a former feeling of powerlessness, both among the personal development of individuals and through the history of communities. Then I analyze how men try to enjoy it permanently and, by doing so, negate its dynamics of intensification through time. Finally, I show how the new conception of time Nietzsche proposed enables a satisfactory combination of all temporal aspects of the feeling of power and a balanced relationship between dynamic processes and firm states, change and consistency, accumulation and rupture.

With reference to human beings, Nietzsche wrote in *Dawn*: “The feeling of power has become their strongest inclination; the methods they discovered to create this feeling just about constitute the history of culture” (D 23; KSA 3, pp. 34–35; see also D 113; KSA 3, pp. 102–104).¹ He thus asserted the historicity of the feeling of power as well as its drive structure. The feeling of power is an overall persistent drive that can be satisfied by various means throughout its modifications.

But not all means are good, which led Nietzsche to ask: “How can the feeling of power 1) be made increasingly substantial and not illusory? 2) be stripped of its damaging, oppressing, disparaging etc. effects?” (NL 1880, KSA 9, 4[216]) One can notice here the important difference between a substantial and an illusory feeling of power, i. e. between a feeling of power that accompanies a real power and a mere feeling that attests no power. With these two questions Nietzsche drew attention to the task of transforming the feeling of power, that

¹ When available, translations are from *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (Nietzsche 1995–); all other translations are my own.

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-014>

is, again, to its historicity. In other words: inappropriate means of the feeling of power ought to be replaced by new ones. Nietzsche took into consideration several attempts that men have made to stabilize the feeling of power once and for all, forgetting its dynamic structure in order to enjoy it permanently. In the following, I will examine the objections he made to those attempts. The thesis of this paper is that the feeling of power cannot and must not be abstracted from temporality (nor from memory and history), but that it requires a balanced relationship between dynamic processes and firm states, change and consistency, accumulation and rupture.

I will organize this paper into four sections. (1) The first part will describe the intrinsically dynamic temporality of the feeling of power. The following two parts will examine various settings of the feeling of power, each of which tries in different ways to prevent or to circumvent this temporality so as to gain a sound feeling of power: (2) a conservative setting and (3) an extemporaneous (*plötzlich*) setting. (4) From their complementary limits will stem the necessity of strengthening the feeling of power on a new basis thanks to a new understanding of time.

Inner Dynamics and Temporalities of the Feeling of Power

Both concepts *feeling* and *power* suppose a dynamic and differential structure. Already in 1875, Nietzsche wrote with regard to sensation (*Empfindung*), which is linked to the feeling (*Gefühl*) as its sensory extremity: “Only change is significantly sensed (*empfundene*). The tension of the oppositions is necessary for the emergence of any stronger sensation. [. . .] One says here that *habit blunts*” (NL 1875, KSA 8, p. 143; see also NL 1876, KSA 8, 23[143]: “Sensation cannot remain unchanged and at a certain level, it must grow or decrease”). Power is relational as well: as Volker Gerhardt puts it, “what a power is and how it appears always becomes noticeable in relation to *other powers*” (Gerhardt 1996, p. 15, my translation; see also p. 23ff., 36, and 154ff.; see also Himmelmann 2014, pp. 16ff.). One is not powerful alone, but rather more or less powerful than others. Due to the endless modifications of such relationships, power is not so much a possession or a state as a fluctuating and ceaseless process. Nietzsche will later name the differential structure of the will to power the “more in power”, the feeling of which produces pleasure: “Pleasure is only a symptom of the feeling of the attained power, a consciousness of difference” (NL 1888, KSA 13, p. 300, my translation).

He thus stressed the connection between power and time, insofar as the feeling of power relies on fluctuations and comparisons between modified states of power.²

From this point of view, there is an affinity between feeling and power. To feel powerful or powerless primarily means to feel that one's own power grows or diminishes (in comparison to other people, to some external event, to some previous state, etc.). Nietzsche thus talked about a "feeling of an untameable heightening of power [*Gefühl einer unbändiger Machterhöhung*]" or about the "intensification [*Steigerung*]" of the "feeling of power" of somebody (NL 1880, KSA 9, 4[174] and 4 [187]).³ Such differential and dynamic structure of the feeling of power implies the necessary anteriority of the feeling of powerlessness, the overcoming of which constitutes the very intensification: "Crossover from the feeling of powerlessness to the feeling of power very *full of relish*" (NL 1880, KSA 9, 4[177]). Conversely, a feeling of powerlessness may occur from a feeling of power as well, should the latter be impeded or diminish. The memory of former feelings of power or powerlessness makes it possible to feel a difference and a modification. The feeling of power thus goes through various moments: "the feeling of power at first conquering, then dominating (organising)" (NL 1881, KSA 9, 11[284]). It fluctuates, increases or decreases; it is direct or indirect: when we do not have faith any more for instance, it "leads us [. . .] *directly* to action, not indirectly any more" (NL 1880, KSA 9, 4[259]).

This diachronic polymorphism applies, not only to individuals, but also to mankind as a whole throughout history. The feeling of power has therefore become the strongest inclination of men, as already stated, "because the feeling of powerlessness and of fear was so strongly and for such a long time almost continuously stimulated" (D 23; KSA 3, p. 34). The anteriority of the feeling of powerlessness is here emphasized once more and in regards to the entire human

² For more on time and power, see Stambaugh 1959, especially pp. 116ff. More recently, see Richardson 2006, pp. 216ff. and Lupo 2018, pp. 65ff. on the temporal structure of the will to power understood as overcoming of external obstacles or self-overcoming and as a strong will, respectively, without mention of the feeling of power. One could link the feeling of power to the strong will by thinking that it logically ensues from the consistency of volitions and from the ability to patiently elaborate what one aims at. An objection, however, is that it could lead to damaging stubbornness as well and that being able to readjust one's motivations and change one's mind over time is probably another necessary condition to a sound feeling of power.

³ See already AOM 304; KSA 2, p. 503 and again NL 1885, KSA 11, 39[6] and NL 1887, KSA 12, 9 [102], p. 394. Incidentally, note that it is not always clear whether power itself or just the feeling of it is heightened: "*a feeling of multiplied power [ein Gefühl von vermehrter Macht]* or: as if power *had* multiplied" (NL 1884, KSA 11, 25[378]). For more on the variations of the feeling of power, although with little attention to temporality itself, see Wotling 2015, pp. 84, 94, 96 *et passim*.

history. Thus, Nietzsche depicted different means to generate a feeling of power, which he often distinguished with temporal adverbs. Some of them, such as malice, seem to be outdated: “The crux of the matter in regards to *witchcraft* is that an enormous mass of people sensed pleasure at the time, [. . .] by feeling *powerful* in evil and nasty things” (NL 1881, KSA 9, 11[86]); others like Brahmanism remain unassailed: “[. . .] the feeling of power has hitherto reached its highest level among abstinent priests and hermits (e. g. among Brahmins)” (NL 1880, KSA 9, 6[56]); others like money or science appear: “what one formerly did ‘for God’s sake’ we now do for the sake of money, that is to say, for the sake of that which *now* imparts to the highest degree the feeling of power” (D 204; KSA 3, p. 180; for ‘science’, see also NL 1880, KSA 9, 4[198]), etc.

Some feelings of power are recent and new: “the feeling of power, and of *this* power, is too recent and delightful for them [sc. the anarchists] not to suffer everything on its account” (D 184; KSA 3, p. 160, modified translation; see also NL 1880, KSA 9, p. 175: “the new feeling of power”). Others are a glorious reappearance, such as the one of Napoléon, who “belongs to the humanity of Antiquity” (D 245; KSA 3, p. 203, entitled: “*Subtlety of the feeling of power*”), or a suspect atavism: “Let’s not be too quick to assume that we have by now altogether freed ourselves from this sort of logic of feeling!” (D 18; KSA 3, p. 31) In spite of this variability of the feeling of power, men want it to be stable. To be more accurate: this historical variability is precisely the symptom of the fact that they strive by all means for a firm feeling of power, without having found it. Throughout history, the feeling of power has assumed several temporal characteristics – being recent, atavistic, reappearing or lasting until now – and has remained a common aim to all types of human beings.

HereditY and Custom: The Conservative Setting of the Feeling of Power

Nietzsche regarded feelings as the main element of inheritance. Under this aspect, the durability of the feeling of power proves to be primarily an enduring repetition in the organic memory and not the measure of a differentiation, contrary to what has just been said in the previous section. To be sure, feelings are a complex synthesis of judgments and valuations: “feelings are nothing final or original; behind feelings there are judgments and valuations, which we have inherited in the form of feelings (sympathies, antipathies)” (D 35; KSA 3, p. 43). But these ones are only transmitted in the form of feelings, which constitute, so to say, the temple of past experiences: “[. . .] when some distinguishing act or

other becomes an *inherited* habit, the underlying thought is not part of the inheritance (no thoughts are hereditary, only feelings)” (D 30; KSA 3, p. 40, in which the feeling of power is also mentioned; for more on that matter, see Salanskis 2015, pp. 153–155). In this regard, feelings are some sort of residue or sediment that have become instinctive as a result of a long-time repetition among the specie: one does not *think* about it, one does not *judge* any more whether something is valuable or harmful, only the feeling remains. Beyond hereditary transmission, there is also the imitation through education: “It is evident that moral feelings are transmitted through a process whereby children perceive in their parents strong sympathies and antipathies [. . .] and, as born apes, *imitate* these sympathies and antipathies” (D 34; KSA 3, p. 43, modified translation).

In either case, feelings depend on the forebears: “To trust your feeling – that means obeying your grandfather and your grandmother and their grandparents more than the gods in *us*: our reason and our experience” (D 35; KSA 3, p. 44; see also NL 1881, KSA 9, p. 537: “We live in the remnant sensations of our ancestors: so to speak in petrifications of the feeling”). What applies to feelings in general applies to feelings of power in particular too: one therefore feels powerful above all just like the forefathers did and by adopting the same habits.

One notices here a cumulative tendency of the feeling of power: the longer it lasts, the stronger it is. Should one assume another lifestyle, one would initially feel powerless as an individual separated from the community and its traditions. Hence, the habits in childhood lead to immediate inclinations and disinclinations in the adult: “under the weight of this experience”, this one “feels powerless [*sich ohnmächtig fühlt*]” (D 111; KSA 3, pp. 99–100). Memory is the weight of a legacy, without which no feeling of power seems to be possible. The first and primary means for a mankind that had long been powerless was the unification of strengths in the community. Hence, the emergence of the state is presumably the consequence of a threat: “a common *danger* gives perhaps *rise* to the coming together: and the feeling of the new *common power* has something fascinating” (NL 1883, KSA 10, p. 260).⁴ One felt powerful as one formed a unity with fellow human beings.

The Nietzschean investigation into the feeling of power consequently accompanies his project of a critique of and emancipation from the presumptions

⁴ It is worth highlighting how the individual feels here a common rather than personal power. He feels powerful as a member of an external and superior power. See already the “feeling of well-being [*Wohlgefühl*]” in conjunction with the inherited past and with customs, HL 3; KSA 1, p. 266 and HH I 97; KSA 2, p. 94.

of morality. The feeling of power is connected in *Dawn* with the morality of mores, with Christianity and with lots of moral presumptions such as freedom of the will, praise and blame, etc. (see, for examples, D 18, D 60, D 65, D 128, D 140; KSA 3, p. 30ff., 60ff., 118, 132). On several occasions, it is considered in a collective manner: “the feeling of power in a people or a society”, in nationalism, or the feeling of power of the Jewish people (D 140, D 189, and D 205; KSA 3, p. 132, 161–162 and 181, respectively). The feeling of power strengthens thanks to the repetition of practices that have proven successful. The easiest way to feel powerful, whether one actually is or not, is to imitate a hackneyed tradition and do like everybody else: “to act and think like so many others gives a feeling of power” (NL 1880, KSA 9, 10[E89]).

The individual is subjected to the community and the feeling of power of the whole determines his own. It perpetuates itself through homogenization. But such a prevalently enduring repetition conflicts with the differential and dynamic logic of the feeling of power. Should it be actually stabilized, the corresponding feeling of power would progressively recede, blunt, and turn into its opposite – the feeling of powerlessness – due to insufficient possibilities of increase.

The Sudden Setting of the Individual Feeling of Power

Nietzsche also outlined an individual feeling of power that departs from the collective and rigid one in spite of the danger. The natural history of duty and right in *Dawn* 112, for instance, consists in the stabilization of multiple feelings of power: “wherever a right *prevails*, a condition and degree of power are being maintained, a lessening and multiplication being averted”, so that “the rights of others constitute a concession by our feeling of power to the feeling of power of these others”. It is not a matter of collective feeling of power in this political conventionalism; rather, the regulated society arises from the struggle and status quo between individual feelings of power. Yet it is not lasting because of the dynamic logic of the feeling of power and Nietzsche stressed how temporary and precarious this condition is. What is required is

the subtle tact of a balance: in order to weigh the degrees of power and right, which, given the transitory nature of human affairs, will invariably remain suspended in equilibrium only for a short time, but for the most part will sink or rise [. . .].

(D 112; KSA 3, p. 101–102 for all quotes, modified translation)

The definitive determination of the feeling of power simply seems to be impossible.

Nietzsche simultaneously wanted to denounce the subjection of the individual and to promote his emancipation, that is: to convert the ‘herding’ or social feeling of power that had been prevalent so far into an individual feeling of power. Against those “who want to live on in the continued living of their institutions, who project their *feeling of power* into the distant future”, Nietzsche advocated for “the individual *against* the moral of society and *away from it*” (NL 1881, KSA 9, 11[59]). This would be the best way to foster the differential structure of the feeling of power. Conceivably, herd and individual conceptions of the feeling of power could be combined diachronically. Admittedly, “to act and think like so many others gives a feeling of power”, as said before regarding the ‘herding’ conception of the feeling of power. But the posthumous note goes on: “‘like no one’ – is a sign of the feeling of power” (NL 1880, KSA 9, 10[E89]). The feeling of power is *given* in the case of a ‘herding’ or social behavior and it is *attested* by an individual behavior. In the first case, the feeling of power is originally missing; in the second case, it is already present, potentially thanks to the first acceptance. The social feeling of power may therefore benefit the individual one, provided that one does not get bogged down in the first one any more.

But such an individual understanding of the feeling of power that gradually shapes itself out of the social one or even against it, and in which memory is not any more devout and servile, is not Nietzsche’s last word. As he described a “new generation [. . .] that feels itself to be *in opposition* to this past and, in this critique, enjoys the first fruits of the feeling of power”, he called its members “the younger idealists” (D 176; KSA 3, p. 156), an expression with which he distanced himself from that attitude.⁵ That kind of revolutionary feeling of power, by claiming to have completely detached itself from the tradition, denies its dependence on its origins, that is to say its historicity. Thus, the individual does not only open new paths, but he may as well deny the temporality of the feeling of power, or at least try to deny it. The radical rupture with the fellow human beings is also an attempt to break loose from time.

⁵ Nietzsche indeed leveled constant criticism at idealism, whether it be the one of Kant, Hegel, Schopenhauer or Wagner (of whom he may have been thinking here), or its remnants among some of their epigones, such as Friedrich Albert Lange or Eduard von Hartmann. Nietzsche falls here within the anti-romantic and anti-idealist spirit that had turned to positivism, realism, materialism and naturalism as early as the 1830s, see Schmidt and Kaufmann 2015, pp. 255–256.

But the most dangerous temptation is, once again, to want to eternalize this sudden feeling of power: all at once and once for all, so that temporality is missed twice. Dogmatism for instance, especially in philosophy, this “sort of supreme struggle for the tyrannical rulership of the spirit” (D 547; KSA 3, p. 318), is in this light not so much a sign of spiritual power, but rather the symptom of a deficit. A preparatory version of *Dawn* 542 bound the feeling of power of Plato to the fatigue of old age: “Plato became impatient, he wanted to be at the end. And why? His feeling of power wanted to be satisfied” (NL 1880, KSA 9, 4[286], preparatory version of D 542 in the manuscript N-V-3, p. 103; the published paragraph does not mention the feeling of power explicitly). In the manuscript, a preparatory version of *Dawn* 547 follows directly after this note: “one wanted to get to the goal at once, one sought to solve everything at one fell swoop” (preparatory version of D 547 in the manuscript N-V-3, p. 103; quoted from the Stanford Edition translation of *Dawn*, Nietzsche 1995–, vol. 5, p. 353).⁶ Impatience is here what makes the connection between dogmatism and fatigue.

The easier and the more direct the feeling of power is, the more transient it is; intensity and durability are opposed here, as we shall see now. The metaphysical, moral, and religious representations are according to Nietzsche a means to gain an intense, but also a fanciful and illusory feeling of power, which does not get out of the mental sphere. Nietzsche played with the word “spiritual” (*geistig*), in order to compare such a feeling of power based on spiritual and idealistic grounds with drunkenness and its consequences:

I recommend you the associations of temperance, not as if you had a strength that should be tempered, but so that you do not drink too many *spiritual beverages*, which give you the feeling of power for hours and the disgust of yourselves in the long run.

(NL 1880, KSA 9, 4[203])⁷

Similarly, in *Dawn* 52 Nietzsche rejected the “anesthetising, and intoxicating means, the so-called consolations” (D 52; KSA 3, p. 56), with which humans wanted to conceal their imperfections and soften their sufferings. A preparatory

⁶ The expression “at one fell swoop” is again to be read with reference to the apostle Paul’s revelation in D 68; KSA 3, p. 67, of which many preparatory versions in the manuscript N-V-3 contain the concept “feeling of power” as well.

⁷ This note should be read in connection with the preceding one, in which Nietzsche listed examples of such spiritual intoxication: “These wars, these religions, the extreme moralities, these fanatical arts, this partisan hatred – this is the great acting of powerlessness that lies to itself about the feeling of power and wants to mean strength for once – always with the relapse in pessimism and lamentations! You lack *power over yourself!*” (NL 1880, KSA 9, 4[202], manuscript N-V-3; Nietzsche 1995–, vol. 5, p. 75)

version explicitly linked this to the feeling of power: “Intoxication: feeling of power. From this it follows that the main suffering is the feeling of weakness and fear” (manuscript N-V-3; Nietzsche 1995– vol. 5, p. 85). That the connection between intoxication and feeling of power disappeared in the published version should not be overestimated, insofar as it does recur elsewhere. Nietzsche may have changed his mind in that particular case because he wanted to focus on something else, or so as not to be too redundant.⁸ In that version as well, a feeling of power is used, at first and for a short time, as a medication that in the long run adds damages even worse to those it was meant to heal. In each case, Nietzsche warned against the temporary and fluctuating feeling of power, which is more feeling than power and, due to unsuitable means, inevitably reaches the opposite of what it aimed at.

In all cases that have been hitherto taken into consideration, the individual has strived for his feeling of power outside of the temporality of his own development. It should be always already present, last forever and be steadfast, or occur at one fell swoop. It was always timeless. The consequence each time was a suspicious proximity to powerlessness, which was supposed to be overcome with impatient and intoxicating means but constantly threatened to be only provisionally anesthetized and to reappear. Following Müller-Lauter’s analyses on the contradictions of Nietzsche’s discourses on history, which is always torn between excess and lack, between memory and oblivion,⁹ one could consider that the feeling of power gained thanks to excessive durability as well as the one obtained through excessive originality both negate the world of the will to power as a world of becoming. Halfway between inertia and disaggregation, is there a feeling of power that would enable human beings to find their proper place in the world by actually being the protagonist of their own history while being part of the becoming of the whole?

8 Feeling of power, intoxication and wine, epilepsy and insanity, and ecstatic religious states of mind are often associated in published texts and in posthumous notes of that time, which attests a strong conceptual connection: see D 14, 66, 68, 87, 188, 215, 549; KSA 3, p. 26ff., 64ff., 82, 161, 320 and NL 1880, KSA 9, 4[191, 224–226, 232, 236–237, 249, 251, 265, 269 and 274]. Some references on that matter are: Maudsley 1875, p. 275–277; Baumann 1879, p. 127 and Wackernagel 1877, p. 16, 26 et passim, a lecture that was given in 1876 and that Nietzsche read in 1880 thanks to Overbeck. These books belong to Nietzsche’s personal library and are indexed in Campioni 2002. See Brusotti 1993, pp. 227ff. on Wackernagel’s statements about wine and intoxication within Brahmanism: “An inevitable sinking in depression and exhaustion after the momentary lifted state belongs to the phenomenology of the illusory feeling of power” (p. 230, my translation).

9 See Müller-Lauter 1971, chap. 2.

Conclusive Reflections on the Nihilistic Feeling of Powerlessness and the Feeling of Power of the ‘Thought of Thoughts’

In conclusion, one can give some examples to show how the feeling of power can grow both intensively and continually, how it can be individual without being cut from the world history, temporal and yet not oscillating. First of all, one must consider that the (human) feeling of power has long depended on the faith in an almighty and good God that was supposed to be the very source of all power and to guarantee their safety:

The *feeling of power*, when it suddenly and overwhelmingly overruns humans, – and that is the case in all great affects – arouses in him a doubt concerning his person [. . .] and so he sets a *stronger* person, a divinity in this case [. . .].

(NL 1888, KSA 13, p. 306; see also HH I 134; KSA 2, p. 128–129 and NL 1880, KSA 9, 4[207])

God is considered as the fundament of the moral presumptions as well as of individual redemption and allows for the hope for sudden miracles or eschatological expectations. Man finds his anchorage point and the foundation of his own power in god, should he feel powerless and dependent on the omnipotence of god, or should he feel powerful without taking on that power personally. Thanks to his voluntary subjection to a power that is projected onto God and in return for this subjection, he hopes to take part indirectly in that power:

[. . .] by devoting yourselves enthusiastically and sacrificing yourselves, you enjoy that intoxication stemming from the thought that you are now at one with the powerful being, whether god or human, to whom you have consecrated yourself: you feast on the feeling of his power, which has once again just been confirmed by a sacrifice.

(D 215; KSA 9, p. 192)

From this it results that with the death of god the external and timeless fundament for the illusory feelings of power dies as well. All that could provide humans with a feeling of power, whether social or individual, suddenly turns out to be groundless.

At first, this event produces the feeling of lack even more acutely, that is to say an extreme feeling of powerlessness, which accompanies nihilism. The temporal structure of the relationship between feelings of power and of powerlessness is emphasized anew: just like the feeling of power can grow out of the feeling of powerlessness, a relapse in the feeling of powerlessness is conceivable as well, if the feeling of power cannot keep growing. To be sure, the concept “nihilism” is not developed yet in 1881–82, when Nietzsche exposes the

death of God. But one thing can already be understood: the more enthusiastic and seemingly unlimited the enhancement, the more discouraging the return to reality. The “relapse in pessimism and lamentations” has previously been quoted. Already in 1880, Nietzsche talked about “decadence [*Verfall*]” and set a progressive forward movement against ceaseless fluctuations: “Our life ought to be a rise from high plateau to high plateau and not a flying and a fall – but the latter is the ideal of men of imagination: upper instants and times of humiliation” (NL 1880, KSA 9, 4[260]; then Nietzsche distinguished “the classical age”, in which “a pleasant feeling of strength is the norm”, from “the period of decadence [*Verfalls*]” that lacks that norm). The words “ideal” and “men of imagination” are important. Nietzsche depicted the phenomenon of nihilism without calling it by its name, that is to say not only the worthlessness, but especially the *devaluation* from the highest values and ideals so far. Nihilism is also perceptible in the well-known paragraph “The Madman” of *The Gay Science*, in which it is precisely the disappearance of the “most powerful [*Mächtigste*]” that generates the disorientation of mankind. In 1887, nihilism is associated with psychological states: the “overall idea of an utmost form of dominance and maintenance [*Herrschafts- und Verwaltungsform*]” vanishes, which caused men a deep “feeling of relation and dependence [*Zusammenhangs- und Abhängigkeits-Gefühl*]”. It is a “growing awareness [*Bewußtwerden*]” that prompts a “feeling of the worthlessness” (NL 1887, KSA 13, p. 46–48 for all quotations; see also NL 1887, KSA 13, p. 89, in which nihilism is depicted as “the perforating feeling of ‘nothingness’”, my translation).

However, it is also possible to achieve a higher feeling of power out of this situation: once man has fallen to the lowest point, the possibilities of heightening are at the highest. A new conception of time is required to get out of nihilism, a conception that reverses the linear, teleological and eschatological time of Christianity: “He who does not believe in a *cyclic universe* must believe in the *arbitrary* god” (NL 1881, KSA 9, 11[312]). The individual’s ability to bear the thought of the eternal return is therefore linked to the feeling of power. Above all, one thinks about its logic of intensification: “Many thousand years are necessary for the most powerful thought [*den mächtigsten Gedanken*] – it must be small and powerless [*ohnmächtig*] for a *long, long time!*” (NL 1881, KSA 9, 11 [158]) Thus, the feeling of powerlessness that inevitably originated from the social instinct and the loss of God is, in turn, the prerequisite for a multiplication of the feeling of power, insofar as the latter necessitates a transition from a lower to a higher state in order to satisfy its intensifying structure. Just as the death of God may provoke either the cold despair of nonsense and of the loss of the highest values so far, or else free the horizon and enable new inventions (see GS 25; KSA 3, p. 481), so is that alternative to think in terms of feeling of

power or powerlessness. The risk is high that human beings sink in the deepest feeling of powerlessness; but there is also the possibility that they build the most intense feeling of power out of it. Hence, Zarathustra was beforehand affected by a “feeling of weakness [*Schwächegefühl*]”, by the “feeling that the strength was not yet sufficient – an instinct of weakness” (NL 1883, KSA 10, p. 516 and 525, respectively). The progress that is depicted in the third part of *Also sprach Zarathustra* involves the “realisation that the feeling of weakness leads his spirit” (NL 1883, KSA 10, p. 527); that is to say once again a transformation of the sentiment in such a way that the self-overcoming, with which Zarathustra manages to bear the heaviest thought, can be understood by means of the transition from the feeling of powerlessness to the one of power. Somewhat earlier, Nietzsche himself similarly complained about “the feeling of [his] weakness” (letter to Franz Overbeck, 14 August 1883, KGB III/1, Bf. 451) and indicated that “almost behind every word [of Zarathustra]” could be found “a personal experience, a self-overcoming of the first order”. In that regard, he mentioned the quarrel with Paul Rée and Lou von Salomé, who had vented “their little feeling of power [*Machtgefühl*]” on him and provoked a “lowering of [his] own feeling of strength [*Kraftgefühls*]” (letter to Elisabeth Nietzsche, 29 August 1883, KGB III/1, Bf. 459).

In this sense, as Nietzsche put it, the thought of the eternal return is the “highest expression of courage and feeling of power” (NL 1883, KSA 10, p. 602) for those who can bear it. The connection of time and power has often been addressed with Nietzschean philosophemes in terms of the tension, and even the opposition, between the will to power and the eternal return,¹⁰ the first one implying a conception of temporality understood as becoming, change, and ceaseless process of self-overcoming, whereas the second entails a conception of time based on identical recurrences. The apparent opposition falls down if one remembers that the eternal return combines both the disruptive instant of change and the eternal stability of identical recurrences, that is to say the flux and the permanence. In terms of the accompanying feeling of power, one could think of it under various kinds depending on who will talk about it. Some may stress the eternal factor and see either some unbearable redundancy (echoing the Book of Ecclesiastes in its Schopenhauerian and pessimistic tones) or some kind of comfortable immortality in it,¹¹ leading respectively to a feeling of

10 See, for instance, Löwith 1935 and, for attempts to temper that opposition, Müller-Lauter 1971, chap. 7 and especially p. 184, and Stegmaier 1987, part 3 and especially pp. 225ff.

11 Didier Franck interprets the eternal return as an alternative to Christian resurrection, Franck 1998, especially pp. 82–95 and all of part VI.

powerlessness or to a feeling of power. Some others may highlight the transfiguring moment of the thought *qua* thought and its selective function, so that an immediate feeling of power would rely upon that differentiation. Here again, we thus find the two main conceptions of temporality that have been dismissed in the former sections of this paper: the total absence of change and the radical break. However, the circular temporality that the idea of eternal return of the same conveys binds inextricably both options: flux *and* recurrence.

Hence, the feeling of power coming out of it is concurrently instantaneous and lasting, permanent and eternally growing. The eternal return is the thought that unites stability of beings and dynamism of competing forces, as well as the individual and the whole. The past, which meant the powerlessness of the individual (see Z II, “On Redemption”; KSA 4, p. 180: “powerless [*ohnmächtig*] towards what has been done”, my translation), does not evade his will anymore. Memory is not a prison anymore. An otherworldly life at the end of time is not necessary anymore to justify the temporality, perpetually flowing, of this life, but all instants are justified by the highest moment, in such a manner that the individual is brought to the fore without being cut off from the whole.¹² In doing so, all temporal aspects of the feeling of power are fulfilled and its previous transience is overcome.

12 In this sense, the ultimate intensification of the feeling of power *must* go through the consoling but illusory feeling of power under the divine almightiness and the nihilistic and disillusioning feeling of powerlessness that accompanies his death, so as to reach its highest point with the eternal return. These last remarks echo Didier Franck’s analysis in this volume and in particular what one might call the epochal character of all the former configurations of the feeling of power, as well as the historicity of its modifications. From this point of view, the feeling of power may be regarded as the sign of the intrinsic and lived temporality of human existence.

Works Cited

- Baumann, Johann Julius (1879): *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*. Leipzig: S. Hirzel.
- Brusotti, Marco (1993): "Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels 'Über den Ursprung des Brahmanismus'". In: *Nietzsche-Studien* 22, pp. 222–242.
- Campioni, Giuliano et al. (2002): *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Franck, Didier (1998): *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gerhardt, Volker (1996): *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin: De Gruyter.
- Himmelman, Beatrix (2014): "Nietzsches Philosophie der Macht als Philosophie der Endlichkeit". In: Steffen Dietzsch and Claudia Terme (Eds.): *Denken und Dichten in der Moderne*. Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 15–30.
- Lupo, Luca (2018): *Forme ed etica del tempo in Nietzsche*. Milan/Udine: Mimesis edizioni.
- Löwith, Karl (1935): *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*. Berlin: Die Runde.
- Maudsley, Henry (1875): *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1995–): *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press.
- Richardson, John (2006): "Nietzsche on Time and Becoming". In: Keith Ansell-Pearson (Ed.): *A Companion to Nietzsche*. Malden/Oxford: Blackwell, pp. 208–229.
- Salanskis, Emmanuel (2015): "Nietzsche et 'la grande préhistoire de l'humanité': l'anthropologie d'Aurore comme renversement de perspective". In: Céline Denat and Patrick Wotling (Eds.): *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche?*. Reims: ÉPURE, pp. 135–161.
- Schmidt, Jochen and Kaufmann, Sebastian (2015): *Kommentar zu Nietzsches "Morgenröthe"; "Idyllen aus Messina"*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stambaugh, Joan (1959): *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Stegmaier, Werner (1987): "Zeit der Vorstellung: Nietzsches Vorstellung der Zeit". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41. No. 2, pp. 202–228.
- Wackernagel, Jacob (1877): *Ueber den Ursprung des Brahmanismus*. Basel: Schweigerhauserische Verlagsbuchhandlung.
- Wotling, Patrick (2015): "Peur et cruauté. La logique du sentiment de puissance et sa découverte dans Aurore". In: Céline Denat and Patrick Wotling (Eds.): *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche?* Reims: ÉPURE, pp. 65–98.

Kota Taniyama

„Versprechen können“ oder „versprechen dürfen“?: Anmerkungen über die ersten drei Abschnitte in der zweiten Abhandlung von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*

Abstract: Talking about an animal that can make promises, i. e. the Sovereign Individual, presents one of the greatest interpretive challenges of the second essay of GM. This contribution aims to explore in more detail the meaning of “being allowed to promise” and to combine this topic with the self-overcoming of morality. It is for this reason important to differentiate between “being allowed to promise” and “being able to promise”. The latter represents the moral level of humanity. Only by overcoming this level, one can become a Sovereign Individual. Therefore, the process of raising the animal that is allowed to make promises coincides with the process of the self-overcoming of morality.

Einleitung

Im 6. Abschnitt der Vorrede zur *Genealogie der Moral* beschreibt Nietzsche sein kritisches Projekt wie folgt: „wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen.“ Was bedeutet es, „den Wert der moralischen Werte in Frage zu stellen?“ (GM Vorrede 6; KSA 5, S. 253)¹ In der ersten Abhandlung scheint es, als ob Nietzsches Absicht darin bestünde, für das Wiederaufleben des „Starken“ den Wert des „Schwachen“ vollkommen zu leugnen. In den zur Zeit der *Genealogie* geschriebenen Texten aus dem Nachlass gibt es aber zahlreiche Aufzeichnungen, in denen Nietzsche den Wert des „Schwachen“ positiv bewertet.² Die stereotype Interpreta-

¹ Zu Nietzsches Kritik des Wertes der Moral in *Morgenröthe* siehe Taniyama 2017.

² Vgl. KSA 11, 35[9]; KSA 13, 9[44]; KSA 13, 9[153]; KSA 13, 10[17]; KSA 13, 10[175]. Siehe dazu auch Suto 1992. In Nietzsches Schriften findet man aber auch die extreme Behauptung: „Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehn.“ (AC 2; KSA 6, S. 170) Obwohl die Frage, wie man solche Aussagen interpretieren soll, ein großes Problem ist, möchte ich dies hier nicht vertiefen.

Notes: Dieser Text beruht auf meinem japanischen Aufsatz: Taniyama 2019.

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-015>

tion, die nur dem „Starken“ etwas Positives abgewinnen kann und das „Schwache“ gering schätzt, steht dazu im Widerspruch.

Es wäre also herauszufinden, was Nietzsche von den drei reaktiven Kräften, denen jeweils eine Abhandlung der *Genealogie* entspricht, bejaht oder leugnet. Besonders bemerkenswert ist die zweite Abhandlung, die sich mit dem „schlechten Gewissen“ befasst: „Es ist eine Krankheit, das schlechte Gewissen, das unterliegt keinem Zweifel, aber eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist.“ (GM II 19; KSA 5, S. 327) Nietzsches Haltung zum schlechten Gewissen ist ausdrücklich ambivalent. Das schlechte Gewissen ist „eine Krankheit“, aber es hat das Potenzial, etwas Neues zu schaffen.

Vor dem Hintergrund dieser Bedenken versucht dieser Aufsatz die zweite Abhandlung zu interpretieren. Dabei werde ich mich jedoch nur auf die ersten drei Abschnitten beschränken, in denen „das souveraine Individuum“ besprochen wird. Die Rede über das souveräne Individuum – das auch als „ein Thier [. . .], das versprechen darf“ (GM II 1; KSA 5, S. 291) bezeichnet wird – ist eine der größten interpretatorischen Herausforderungen der zweiten Abhandlung.³ Denn auch abgesehen von der Merkwürdigkeit des Ausdrucks „versprechen dürfen“, ist unklar, wie diese Thematik eigentlich mit der Grunddiskussion der *Genealogie* zusammenhängt. In der Tat taucht der Begriff später nicht mehr auf, obwohl Nietzsche sich in den Abschnitten intensiv mit ihm auseinandersetzt. Deshalb zielt dieser Aufsatz darauf ab, die Bedeutung vom „versprechen dürfen“ näher zu erkunden und diese Thematik mit der Selbstüberwindung der Moral zu verbinden, die die größte Problematik in der ganzen *Genealogie* darstellt.⁴

Vergesslichkeit und Gedächtnis

Die zweite Abhandlung beginnt mit der folgenden 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?“ (GM II 1; KSA 5, S. 291) Die Merkwürdigkeit des Ausdrucks „versprechen dürfen“ kann durch die folgenden drei Fragen ersetzt werden. Wenn es „versprechen können“ wäre, könnte man es vielleicht leichter verstehen, aber was bedeutet „versprechen dürfen“? Wer erlaubt einem eigentlich, etwas zu versprechen? Braucht es überhaupt irgendeine Erlaubnis, um etwas zu versprechen?

³ Eine andere Herausforderung betrifft die Vieldeutigkeit der Hauptbegriffe vom schlechten Gewissen und der Schuld. Siehe dazu: Brusotti 1992, S. 81–134; Risse 2001, pp. 55–81.

⁴ „Dieser Text beruht auf meinem japanischen Aufsatz: siehe Taniyama 2019.“

Um diese Fragen zu beantworten, ist zuerst die Bedeutung von „versprechen“ zu klären. Es kann zweifach interpretiert werden. Erstens heißt es: man verspricht etwas, aber wird es nicht halten. Zweitens: man verspricht etwas, und wird es auch halten. Unter „versprechen“ versteht Nietzsche ausdrücklich die zweite Bedeutung, weil er die „Vergesslichkeit“ für „die [dem Versprechen] entgegen wirkende Kraft“ (GM II 1; KSA 5, S. 291) hält. Das heißt: um etwas versprechen und es auch halten zu können, muss man es sich im Gedächtnis einprägen können.

Vergesslichkeit ist „keine bloße vis inertiae“, sondern „ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen“ (GM II 1; KSA 5, S. 291). „Der Mensch, in dem dieser Hemmungsapparat beschädigt wird und aussetzt, ist einem Dyspeptiker zu vergleichen [. . .] er wird mit Nichts ‚fertig‘ . . .“ (GM II 1; KSA 5, S. 292) Wie ein „Dyspeptiker“ keine neue Nahrungen einnehmen kann, kann der Mensch, wenn seine Vergesslichkeit beschädigt wird, keine neue Ereignisse aufnehmen. Ohne Vergesslichkeit könnte es „kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, *keine Gegenwart*“ (GM II 1; KSA 5, S. 292) geben. Daher ist die Vergesslichkeit die Fähigkeit, sich daran zu hindern, in der Vergangenheit verhaftet zu bleiben, die Fähigkeit, sich einer Gegenwart zu versichern. Sie ist auch eine Bedingung für die Gesundheit (vgl. GM II 1).

Ohne Vergesslichkeit gibt es keine Gegenwart, aber mit bloßer Vergesslichkeit gibt es nur Gegenwart. Der Mensch, der noch kein Gedächtnis hat, ist ein „notwendig vergessliches Thier“ (GM II 1; KSA 5, S. 292), und er ist auch der „Augenblicks-Sklave[n] des Affekts und der Begierde“ (GM II 3; KSA 5, S. 296). Obwohl die Vergesslichkeit „eine Form der starken Gesundheit“ (GM II 1; KSA 5, S. 292) ist, ist sie daher nur ein Zeichen der bloßen Tierheit. Dagegen wird man erst dann zum „Menschen“ im eigentlichen Sinne, wenn man das Gedächtnis gewinnt.

Nun ist es klar, warum die Heranzüchtung des Tiers, das versprechen darf, eine „paradoxe Aufgabe“ ist. Sie ist nichts anderes als die Aufgabe, „dem Menschen-Thiere“ als der „leibhaften Vergesslichkeit“ ein Gedächtnis einzupflanzen (GM II 3; KSA 5, S. 295). Nietzsche sagt, „dass dies Problem bis zu einem hohen Grad gelöst ist“ (GM II 1; KSA 5, S. 291). Aber wie war das möglich? Die Antwort ist: Der Schmerz ist „das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik“ (GM II 3; KSA 5, S. 295). Dies erklärt sich aus dem persönlichen Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner. „Hier gerade wird versprochen; hier gerade handelt es sich darum, Dem, der verspricht, ein Gedächtnis zu machen.“ (GM II 5; KSA 5, S. 298) Wenn der Schuldner seine Schulden nicht bezahlt hat, d. h., wenn er sein Versprechen gebrochen hat, darf der Gläubiger ihm einen Schmerz zufügen. Durch eine solche

schmerzliche Erfahrung konnte der Mensch im Gedächtnis behalten, was er versprochen hat. Er ist also ein Tier geworden, das versprechen *kann*.

Versprechen können

Nietzsches eigentliches Interesse sollte sich jedoch auf ein Tier richten, das versprechen *darf*. Zwischen dem Tier, das versprechen darf, und dem, das versprechen kann, gibt es einen maßgeblichen Unterschied. Um die Bedeutung vom Versprechen-Dürfen zu klären, müssen wir weiter über das Versprechen-Können nachdenken.

Wie im letzten Abschnitt gezeigt wurde, muss man, um etwas versprechen und es auch halten zu können, sich zuerst daran erinnern, was man versprochen hat. Natürlich garantiert das Gedächtnis nicht dafür, dass man wirklich sein Versprechen halten kann. Ob es einem schließlich gelingt oder nicht, hängt von den externen Faktoren sowie von seinen eignen anderen Kräften ab. Daher bedeutet „versprechen können“ nicht immer „wirklich ein Versprechen halten, oder mit anderen Worten: Nietzsches Betonung liegt nicht auf der Verwirklichung des Versprechens, sondern auf den Bedingungen, die es ermöglichen.⁵ Es ist wichtig, dass die „lange Kette des Willens“ von dem, der versprechen kann, selbst für die ungünstigen Umstände nicht „springt“ (GM II 1; KSA 5, S. 292), „weil er sich stark genug weiss, es [sein Wort] selbst gegen Unfälle, selbst ‚gegen das Schicksal‘ aufrecht zu halten“ (GM II 2; KSA 5, S. 294). Was gefragt wird, ist deshalb nicht, ob man wirklich ein Versprechen halten kann, sondern, ob man es überhaupt wollen kann. Es ist schon allein eine große Sache, weil es dem bloßen Tier unmöglich ist.

Eine der Bedingungen dafür war das Gedächtnis, aber Nietzsche gibt noch eine andere, und zwar die „Berechenbarkeit“ des Menschen. Die Menschen, die noch keines Gedächtnis haben, sind die „Augenblicks-Sklaven des Affekts und der Begierde“, und es ist deswegen nicht leicht vorherzusagen, was sie im nächsten Moment tun. Um sie „berechenbar“ zu machen, bedarf es der „Sittlichkeit der Sitte“, d. h. „die eigentliche Arbeit des Menschen an sich selber in der längsten Zeitdauer des Menschengeschlechts“ (GM II 2; KSA 5, S. 293). Sie ist eine Sittlichkeit, die die uralte Gemeinschaft beherrscht hat. Die Menschen waren damals gezwungen, die „Sitten“, die eigentlich nur in einer bestimmten

⁵ Vgl. Ridley 2009, pp. 181–195. Ridley entwickelt eine sehr interessante Diskussion über die Beziehung zwischen dem Erfolg oder Misserfolg des Versprechens und dem, der versprechen darf.

Gemeinschaft gelten, als das universelle moralische Gesetz zu beobachten. Damit die Gemeinschaft überhaupt überleben konnte, galt es die Willkürlichkeit der Mitglieder zu verhindern, d. h. ihr eine Regelhaftigkeit gegenüberzustellen.⁶ „[D]er Einzelne soll sich opfern, – so heischt es die Sittlichkeit der Sitte.“ (M 9; KSA 3, S. 23) Und „der Mensch wurde mit Hilfe der Sittlichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke wirklich berechenbar gemacht“ (GM II 2; KSA 5, S. 293). Infolgedessen wurde es den Menschen möglich, ihre tierische Willkürlichkeit zu überwinden. Berechenbar zu werden bedeutet daher, „Selbstüberwindung“ oder „Autonomie“ zu erwerben.

Die Berechenbarkeit ist die zweite Bedingung für „versprechen können“. Um ein Versprechen halten zu wollen, ist es notwendig, sich nicht nur daran zu erinnern, sondern auch sich selbst zu beherrschen, so dass man das Versprechen irgendwann in der Zukunft halten kann. „Versprechen können“ bedeutet daher „für sich als Zukunft gut sagen zu können“ (GM II 1; KSA 5, S. 292).

Daraus kann man gleichzeitig auch erkennen, um was es Nietzsche überhaupt geht. Die Hintergrundthematik der zweiten Abhandlung ist, wie immer wieder betont wird, die Sozialisierung der Menschen.⁷ Tatsächlich erweitert Nietzsche das vorhergehende Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner um das zwischen der Gesellschaft und ihren Mitgliedern (vgl. GM II 3, GM II 9). Die Mitglieder haben eine bestimmte Verpflichtung gegenüber ihrer Gesellschaft. Wenn die Mitglieder solche Verpflichtung brechen, bestraft sie die Gesellschaft. „Mit Hilfe solcher Bilder und Vorgänge behält man endlich fünf, sechs ‚ich will nicht‘ im Gedächtnisse, in Bezug auf welche man sein Versprechen gegeben hat, um unter den Vortheilen der Societät zu leben“ (GM II 3; KSA 5, 296–297). „Versprechen können“ heißt also: das Mensch-Tier wird zum eigentlichen „Menschen“ als einem sozialen Wesen. Und wenn jemand versprechen darf, ist er mehr als ein Wesen, das nur versprechen kann. Er muss in irgend einem Sinne auch die bisherige Menschheit überwinden. Unter der Heranzüchtung des Tiers, das versprechen darf, versteht Nietzsche also einen Prozess der „Selbst-Überwindung des Menschen“ (JGB 257; KSA 5, S. 205).

Versprechen dürfen

Nachdem ich versucht habe, die Bedeutung vom Versprechen-Können zu klären, möchte ich nun zu einer Interpretation des Versprechen-Dürfens übergehen.

⁶ Vgl. Taniyama 2016, S. 78–89.

⁷ Vgl. Takeuchi 2007, S. 239–258.

Denken wir zuerst über die zweite der am Anfang dieses Aufsatzes aufgeworfenen Fragen nach: Wer erlaubt einem eigentlich, etwas zu versprechen? Folgende Aussage Nietzsches gibt uns einen Hinweis:

Stellen wir uns dagegen an's Ende des ungeheuren Prozesses, dorthin, wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt, wo die Societät und ihre Sittlichkeit der Sitte endlich zu Tage bringt, wozu sie nur das Mittel war: so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das souveraine Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn „autonom“ und „sittlich“ schliesst sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der versprechen darf –
(GM II 2; KSA 5, S. 293)

Weil das souveräne Individuum, das versprechen darf, als „reifste Frucht“ der Sittlichkeit der Sitte bezeichnet wird, ist nicht einzuwenden, dass es auch versprechen kann. Es soll aber beachtet werden, dass es gleichzeitig auch „das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum“ sei. Ausdrücklich meint Nietzsche damit eine Kritik an Kants praktischer Philosophie. Wie allgemein bekannt ist, identifiziert Kant die unbedingte Beobachtung des universellen moralischen Gesetzes mit „Autonomie“, und macht sie zur Grundlage für die „Sittlichkeit“.⁸ Dagegen lässt Nietzsche die Autonomie in diesem Sinne nicht als eine wahre gelten. Solange „autonom“ mit „sittlich“ gleichgesetzt ist, ist Kant noch in der Sittlichkeit der Sitte gefangen (vgl. M Vorrede 3, JGB 186). Natürlich bedeutet dies nicht, dass Kants philosophische Grundlegung der Aufklärung noch von irgend einer Sitte mit einem spezifischen Gehalt abhängt.⁹ Vielmehr liegt das Problem in seiner formalen Bestimmung in Bezug auf die Sittlichkeit. Denn die Formel des kategorischen Imperativ, die die unbedingte Unterwerfung unter einer Pflicht befiehlt, stellt genau den Kern der Sittlichkeit der Sitte dar.¹⁰ Mit anderen Worten: Die Meinung selbst, dass die Sittlichkeit unbedingte und universell sein muss, ist schon eine bestimmte Sitte. Die Autonomie im kantischen Sinne bedeutet von Nietzsches Standpunkt aus, dass man wider seinen tierischen Instinkt (Vergesslichkeit und Willkürlichkeit) eine Sitte beobachten kann, d. h. man versprechen kann. Der „Sittliche“ ist von der Autorität der Sitte abhängig, und ist deshalb noch „heteronom“. Um die eigentliche „Autonomie“ zu erreichen, muss man daher auch die „Sittlichkeit“ überwinden.

Wichtig ist, dass die Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte allein die totale Aufrechterhaltung der Gemeinschaft forciert. Denn sie erfordert, wie oben erwähnt,

⁸ Vgl. Kant 1911, S. 445.

⁹ Vgl. Kant 1912, S. 35.

¹⁰ Cf. Clark und Leiter 1997. Danach stammt die Idee von der Sittlichkeit der Sitte überhaupt aus der „Naturalisierung“ von Kants kategorischem Imperativ.

das unbedingte Opfer des Einzelnen für die Gemeinschaft. Dies kann nicht nur für den Einzelnen negativ sein, sondern auch für die Gemeinschaft. Das ist gerade das, worum Nietzsche sich sorgt. Wenn alle Mitglieder der Gemeinschaft gleichförmig der Sitte gehorchen würden, gäbe es für die Gemeinschaft keine progressiven Entwicklungsmöglichkeiten mehr. Sie würde aussterben. Obwohl Nietzsche den Wert der Sittlichkeit der Sitte zur Erhaltung der Gemeinschaft nicht unterschätzt, ist es jedoch seine seit der *Morgenröthe* unverändert gebliebene Grundeinsicht, dass es immer der Einzelne war, der mit der Autorität der Sitte gekämpft und sie gebrochen hat, um die Weltgeschichte dynamisch in Bewegung zu halten (vgl. M 14, M 18). Deshalb betont Nietzsche die Wichtigkeit seines Autonomiebegriffs.

Nun wird deutlich, wer einem eigentlich erlaubt, etwas zu versprechen. Wer nur versprechen kann, hängt von der Autorität der Sitte ab, wenn er entscheidet, was er versprechen soll. Sie erlaubt ihm, etwas zu versprechen. Es ist ihm nicht erlaubt, zu versprechen, was der Sitte widerspricht. Wer versprechen darf, hängt dagegen nicht mehr von der Autorität der Sitte ab. Es liegt bei ihm, was er verspricht. Er ist „souverän“, weil er die „Macht“ hat, die die Autorität der Sitte übersteigt (vgl. GM II 2). Im 6. Abschnitt der neuen Vorrede von *Menschliches, Allzumenschliches*, wird es so ausgedrückt:

Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du solltest Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke. (MA Vorrede 6; KSA 2, S. 20)

Wer versprechen darf, ist weder immer „antisittlich“, d. h., er verspricht nicht immer, was der Sitte widerspricht, noch ist er „unsittlich“, wie das Tier, das noch nicht der Sitte folgen kann. Vielmehr ist er „übersittlich“. Seinem „höheren Zweck“ entsprechend kann er auch die Sitten (die „Tugenden“) frei behandeln. Nur aufgrund seiner eigenen Autorität entscheidet er, was er verspricht. Kurz gesagt: Wer versprechen darf, erlaubt sich selbst, etwas zu versprechen.

Gleichzeitig wird jetzt auch klar, warum es überhaupt eine Erlaubnis braucht, um etwas zu versprechen. Wer nur versprechen kann, dem ist es nicht erlaubt, frei zu entscheiden, etwas zu versprechen, weil er von der Autorität der Sitte abhängt. Es ist ihm jedoch dadurch nicht sofort möglich, sich aus der Autorität der Sitte zu entlassen. Sofern er noch keine Souveränität gefunden hat, muss er sich noch an irgendeine anderen Autorität klammern, die ihm die Richtlinien des Versprechens gibt. Um etwas zu versprechen, braucht er die Erlaubnis der anderen. Wer versprechen darf, braucht dagegen keine solche Erlaubnis. Dafür muss er aber zuerst die eigene Souveränität etablieren. Um etwas unabhängig von der Autorität der Sitte zu versprechen, muss

man sich selbst das Recht dazu geben. Natürlich muss dann gefragt werden, wie eine solche Souveränität erworben werden kann. Nietzsche scheint leider keine eindeutige Antwort auf diese Frage zu geben. Daraus, dass das souveräne Individuum als „reichste Frucht“ der Sittlichkeit der Sitte bezeichnet wurde, kann aber vermutet werden, obwohl es paradox ist, dass man erst dadurch die Autorität der Sitte überwindet, indem man sie verinnerlicht.

Aus der ganzen obigen Überlegung kann die folgende Schlussfolgerung über die Bedeutung von „versprechen dürfen“ gezogen werden. Wer versprechen darf, verharrt weder in der Vergangenheit wie diejenigen, bei denen die Vergesslichkeit beschädigt ist, noch lebt er nur in der Gegenwart wie die bloßen Tiere, die ganz von der Vergesslichkeit beherrscht sind. Vielmehr erinnert er sich daran, was er versprochen hat und garantiert dafür, dass er es in der Zukunft verwirklicht. Im Gegensatz zu denjenigen, die nur versprechen können, hängt er jedoch nicht mehr von der Autorität der Sitte ab. Er entscheidet nur aufgrund seiner eigenen Autorität darüber, was er verspricht. Im diesem Sinne heißt Versprechen-Dürfen, über seine Zukunft entscheiden und sich selbst das Recht dazu zu geben. Um es mit Nietzsches Worten auszudrücken: „[f]ür sich gut sagen dürfen und mit Stolz, also auch zu sich Ja sagen dürfen“ (GM II 3; KSA 5, S. 294–295).

Schluss

Sehen wir uns zum Schluss die Stellung an, die diese Thematik in der ganzen *Genealogie* einnimmt. Die Heranzüchtung des Tiers, das versprechen darf, wurde als der Prozess „der Selbst-Überwindung des Menschen“ interpretiert, in dem die Menschheit ihre eigenen Vorstufen überwindet. In diesem Prozess hatte die Überwindung der sittlichen Stufe eine besondere Wichtigkeit. Daraus kann man schließen, dass Nietzsche schon am Anfang der zweiten Abhandlung das Grundproblem der Selbstüberwindung der Moral andeutend ankündigt. Die Selbstüberwindung der Moral heißt, dass das intellektuelle Gewissen, das das Christentum hervorgebracht hat, die Autorität des christlichen Gottes und sogar die Autorität der Wahrheit überwindet. Nach den Überlegungen dieses Aufsatzes ist das souveräne Individuum die Figur des Menschen, der für die Erfüllung der Selbstüberwindung der Moral steht.

Um die Moral überwinden zu können, muss man jedoch zuerst der Autorität der Moral unterliegen. Daraus wird auch die Absicht von Nietzsches Moralkritik sichtbar. Die Moral wird nicht als ein Makel der Geschichte gelehnet. Vielmehr versucht Nietzsche, den Wert der Moral für die mögliche Entwicklung der Menschheit zu bestimmen. Obwohl sein endgültiges Ziel ihre Überwindung ist, wird der

Ausblick darauf erst dadurch geöffnet, dass man einmal durch eine gründliche Moralisierung gegangen ist.¹¹

Literatur

- Brusotti, Marco (1992): „Die ‚Selbstverkleinerung des Menschen‘ in der Moderne: Studie zu Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral‘“. In: *Nietzsche-Studien* 21, S. 81–134.
- Clark, Maudemarie und Leiter, Brian (1997): „Introduction“. In: Friedrich Nietzsche: *Daybreak*, hrsg. von M. Clark und B. Leiter. Cambridge: Cambridge University Press, pp. vii–xxxiv.
- Kant, Immanuel (1911): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung, Bd. 4. Berlin: Reimer, S. 385–463.
- Kant, Immanuel (1912): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung, Bd. 8. Berlin: Reimer, S. 33–42.
- Ridley, Aaron (2009): „Nietzsche's Intentions: What the Sovereign Individual Promises?“ In: K. Gemes and S. May (Hrsg.): *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 181–195.
- Risse, Mathias (2001): „The Second Treatise in *On the Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience“. In: *European Journal of Philosophy* 9. No. 1, pp. 55–81.
- Sutō, Norihide (1992): „Nîche no Datsu-yûtopia: Shizen to Kagaku (Nietzsches Ent-Utopia: Natur und Wissenschaft)“. In: *JUSTITIA* 3. S. 86–107.
- Takeuchi, Tsunafumi (2007): „Nîche, Aidenthithi, Minimarisumu: ‚Taiwa‘ no Purakuthisu ni mukete (Nietzsche, Identität, Minimalismus: Zur Praxis des ‚Dialogs‘)“. In: *Diarogосу (Dialogos)*. Kyoto: Kôyôshobô, S. 239–258.
- Taniyama Kota (2017): „Nîche „Shokô“ ni okeru ‚Shûzoku no Rinri‘ no Mondai (Das Problem der ‚Sittlichkeit der Sitte‘ in Nietzsches *Morgenröthe*)“. In: *ARCHÉ* 24. S. 78–89.
- Taniyama, Kota (2017): „Dôtoku no ‚Kachi‘ wo Mondai ni suru toiu koto (Den ‚Wert‘ der Moral in Frage zu stellen: Die Kritik der Moral in Nietzsches *Morgenröthe*)“. In: *Annals of Ethical Studies* 47. S. 135–146.
- Taniyama, Kota (2019): „‚Yakusoku suru koto ga yurusareru‘ toiu koto: Nîche ‚Dôtoku no Keifu‘ Daini-ronbun ni okeru ‚Shukenteki-kojin‘ ni tsuite no Kôsatsu (Versprechen dürfen: Eine Betrachtung über ‚das souveraine Individuum‘ in der zweiten Abhandlung von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*)“. In: *Annals of Ethics* 68. S. 127–140.

¹¹ Typisch für „den Tod des Gottes“ ist Nietzsches Kritik am Christentum allgemein bekannt. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass er immer wieder betont, dass ein solcher kritischer Geist selbst durch die Tradition des Christentums kultiviert wurde (vgl. FW 377).

Section IV: Context and Reception

Simona Apollonio

Die Literaturgeschichte als „künstlerische Produktion“. Der Schopenhauersche Begriff der Geschichte und die nachgelassenen Fragmente Nietzsches aus der Zeit 1867/1868

Abstract: In 1865, Nietzsche's encounter with Schopenhauer's thought contributed considerably to the development of his philosophy and also influenced significantly his philological education. In the fragments of 1867–1868, where Nietzsche wonders about the consequences of the specialism that characterize the academic philology, we can find many unspoken references to Schopenhauer, namely his theses about history. In this contribution, I aim to highlight these hidden allusions to Schopenhauer. In this way, it will be possible to show that Nietzsche's early reception of Schopenhauer remarkably influences his thought even in his later years, and in particular in *On the Uses and Disadvantage of History for Life* (1874).

Nietzsches Begegnung mit dem Denken Schopenhauers hat im Jahre 1865 nicht nur zur Entwicklung seiner philosophischen Persönlichkeit, sondern auch zu seiner philologischen Ausbildung beigetragen. In den Fragmenten aus den Jahren 1867–1868, welche die schädlichen Folgen des übertriebenen Spezialistentums in der akademischen Philologie (auch in Bezug auf ihren Erziehungs- und Bildungsaspekt) betreffen, sind viele unausgesprochenen Verweise auf Schopenhauer – und zwar auf dessen Thesen über die Geschichte und die unfruchtbare Gelehrtheit – auffindbar, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

In einem vom Februar 1868 datierten Brief an Erwin Rohde verrät Nietzsche seine „erstaunliche Lust“, in dem Aufsatz über Demokrits Schriftstellerei „den Philologen eine Anzahl bitterer Wahrheiten zu sagen“. Für denselben hat der junge Nietzsche „die schönste Hoffnung“, denn der Aufsatz habe „einen philosophischen Hintergrund“ bekommen. Außerdem erkennt Nietzsche in allen seinen Arbeiten „eine ganz bestimmte Richtung“, welche zu einem nun endlich sichtbar gewordenen Ziel führt: „Es ist dies eine Geschichte der litterarischen Studien im Altherthum und in der Neuzeit [. . .]; jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an, wie das Bedürfniß einer literarhistorischen Forschung sich bildet und wie es unter den formenden Händen der Philosophen Gestalt bekommt“. Nietzsche ist fest davon überzeugt, dass „alle aufklärenden Gedanken in der Literaturgeschichte“

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-016>

aus „wenigen großen Genien“ kamen, und dass „alle guten und fördernden Leistungen“ in jener „nichts als praktische Anwendungen jener typischen Ideen waren“. Anders gesagt stamme „das Schöpferische in der literarischen Forschung von solchen [. . .], die selbst derartige Studien [*scil.*: die Philologie] nicht oder wenig trieben“, während „die gerühmten Werke des Gebietes“ eher „von solchen verfasst wurden, die des schöpferischen Funkens bar waren“. Zum Schluss schreibt er: „Diese stark pessimistischen Anschauungen, in sich einen neuen Kultus des Genius bergend, beschäftigen mich anhaltend und machen mich geneigt, einmal die Geschichte darauf hin zu prüfen. An mir selbst stimmt die Probe; denn mir ist es so, als ob Du bei den niedergeschriebenen Zeilen den Duft von Schopenhauerscher Küche riechen müßtest“ (Bf. an Erwin Rohde, 1–3.02.1868, KGB I/2, Bf. 559). Fast gleichzeitig erläutert Nietzsche in einem anderen Brief an Carl von Gersdorff seinen Plan, „eine Darstellung der litterarischen Studien der Alten“ zu schreiben, die „von einem Schopenhauerschen Dufte umschwommen sein wird“, „wobei sich die Entwicklung dessen, was man jetzt Literaturgeschichte nennt, ergeben wird“ (Bf. an Carl von Gersdorff, 16.02.1868, KGB I/2, Bf. 562).

Durch die Analyse der Fragmente aus den Jahren 1867–1868 kann ganz schlagend bewiesen werden, dass die Schopenhauersche Philosophie Nietzsches philologische Projekte wesentlich beeinflusst. Im Fragment 52[30] – in welchem einige „Notizen zum Demokritaufsatz“ gesammelt sind – behauptet Nietzsche, die persönlichen intellektuellen Neigungen zunächst subjektive Bedürfnisse widerspiegeln, die nur durch das Studium einer bestimmten Wissenschaft befriedigt werden können.

Es ist nicht in erster Linie Pflicht, der Wissenschaft zu nützen, in zweiter sich selbst, sondern völlig umgekehrt. [. . .] Hat jemand einen Überschuß von geistiger Kraft, so wird er nachdem seine subjektiven Bedürfnisse befriedigt sind, sich nach den Bedürfnissen der Menschheit umsehen. Das Umgekehrte ist eine Grausamkeit und Barbarei.

(KGW I/4, 52[30], S. 222)

Nietzsches implizite Voraussetzung ist hier die These Schopenhauers, der zufolge nur da, wo der Intellekt ausnahmsweise den Dienst des Willens verläßt, das Erkennen Selbstzweck wird.¹ Nach Schopenhauer:

[. . .] sind die allein beglückt, denen irgend ein Ueberschuß des Intellekts, über das zum Dienst ihres Willens erforderte Maaß, zu Theil geworden. Denn damit führen sie, neben

¹ Vgl. PP II, Kap. 3, S. 72: „Nur wo der Intellekt schon das nothwendige Maaß überschreitet, wird das Erkennen, mehr oder weniger, Selbstzweck. Demnach ist es eine ganz abnorme Begebenheit, wann, in irgend einem Menschen, der Intellekt seine natürliche Bestimmung, also den Dienst des Willens [. . .] verläßt, [. . .]. Aber eben dies ist der Ursprung der Kunst, der Poesie und der Philosophie [. . .].“

ihrem wirklichen, noch ein intellektuelles Leben [. . .]. Bloße Muße [. . .] reicht dazu nicht aus; sondern ein wirklicher Ueberschuß der Kraft ist erfordert.

(PP I, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, S. 360)

Aufgrund des instrumentellen Wertes einer bestimmten Wissenschaft in Bezug auf subjektive intellektuelle Bedürfnisse hebt Nietzsche im Fragment 53[30] die Folgen des übertriebenen Spezialistentums in der akademischen Philologie hervor.

Die meisten Philologen sind Fabrikarbeiter im Dienste der Wissenschaft. Die Neigung er stirbt, irgendein größeres Ganze zu umfassen oder weitere Gesichtspunkte in die Welt zu setzen. Dagegen arbeiten die Meisten mit emsiger Beharrlichkeit an einer kleineren Schraube. Es ist ihnen genug, in diesem engsten Bereich Meister zu sein, während in den übrigen Fragen selbst ihrer Wissenschaft, vollends aber der Philosophie sie dem *vulgus* angehören.

(KGW I/4, 52[30], S. 222)

Nietzsche zitiert hier eine Stelle aus dem Kapitel *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte in Parerga und Paralipomena*, wo die Folgen des Spezialistentums in der Wissenschaft scharf kritisiert werden:² Die Wissenschaften haben „eine solche Breite der Ausdehnung erlangt, daß wer etwas darin leisten will nur ein ganz specielles Fach betreiben darf. [. . .] Alsdann wird er zwar in seinem Fache über dem *Vulgus* stehn, in allem Uebrigen jedoch zu demselben gehören“. Die Vernachlässigung der alten Sprachen und die Interesselosigkeit an der allgemeinen Humanitätsbildung verursachen, dass man mehr und mehr Gelehrte sehen wird, „die außerhalb ihres speciellen Faches wahre Ochsen sind“:

Ueberhaupt ist so ein exklusiver Fachgelehrter dem Fabrikarbeiter analog, der, sein Leben lang, nichts Anderes macht, als eine bestimmte Schraube, oder Haken, oder Handhabe, zu einem bestimmten Werkzeuge, oder Maschine, worin er dann freilich eine unglaubliche Virtuosität erlangt. Wahre Bildung zur Humanität hingegen erfordert durchaus Vielseitigkeit und Ueberblick, also, für einen Gelehrten im höhern Sinne, allerdings etwas Polyhistoria. Wer aber vollends ein Philosoph seyn will, muß in seinem Kopfe die entferntesten Enden des menschlichen Wissens zusammenbringen [. . .]. Geister ersten Ranges nun gar werden niemals Fachgelehrte seyn. (PP II, Kap. 21, S. 516)

Das ist nun nach Nietzsche eine sehr treffende Beschreibung der Verfahrensweise der akademischen Philologen, welche meistens „von sehr utilitaristischen Interessen“ bewegt werden (KGW I/4, 51[1], S. 155–156).

In dem Maße, in dem die Philologie den Überblick über ihren Gegenstand verliert, erweist sie sich so als sinnlos und unfruchtbar. Im Fragment 57[30] steht:

Es wird allmählich Zeit nicht mehr über den Buchstaben zu hocken. Das Bestreben der nächsten Philologengeneration muß endlich sein abzuschließen und das große Vermächtniß der

² Vgl. dazu Campioni 2001, S. 627.

Vergangenheit anzutreten. [. . .] Man nähere die Wissenschaft dem Streben der gegenwärtigen Menschen, man ziehe, was in der Rumpelkammer steht, nicht wieder hervor. Das Wiederkäuen muß aufhören.³ Vor allem aber bringe man das zügellos umschweifende Geschichtsunwesen in seine Grenze. Die Menschheit hat mehr zu thun als Geschichte zu treiben. Wenn er es aber thut, so suche er die bildenden Punkte [. . .]. Die Geschichte [. . .] ist ein Wissen von vielen Dingen und darunter einer Menge von zufälligen d. h. Durch zwecklose Verkettung entstandenen. (KGW I/4, 57[30], S. 397–398)

Nietzsche teilt hier implizit Schopenhauers Kritik der Geschichtsphilosophie Hegels und des aufgekommenen Bestrebens, „die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder [. . .] ‚sie organisch zu konstruieren‘“ (WWV II, Kap. 38, S. 505). Analog zu Schopenhauer glaubt er, dass „die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun hat, welches, seiner Natur nach, unerschöpflich ist; so weiß sie Alles nur unvollkommen und halb“ (WWV II, Kap. 38, S. 502). Im Fragment 57[30] erkennt er jedoch, dass in der Philologie der Mangel an den Überblick das Fehlen von „großen Gedanken und [. . .] [von] hinreichendem Schwung“ verursacht. Aus diesem Grund sei es an der Zeit, „die rechten Werthgrade für die Schriften des Alterthums zu finden und den unnützen Ballast herauszuwerfen“. Die Philologen „sollen lernen mehr im Großen zu urtheilen um das Feilschen um einzelne Stellen mit den großen Erwägungen der Philosophie zu vertauschen [. . .]“ (KGW I/4, 57[30], S. 398).

In diesem Zusammenhang scheint sich Nietzsche aber in einem Dilemma zu befinden: Wenn die Geschichte nur eine Menge von zufälligen und zwecklosen Dingen ist, so kann das Gewinnen der Übersicht in der Philologie offensichtlich doch nicht darin bestehen, was normalerweise unter Literaturgeschichte verstanden wird. In Anknüpfung an seine Deutung der Thesen Schopenhauers hält Nietzsche in Fragment 58[12] die Überwindung des akademischen Spezialistentums und der Folgen des „zügellos umschweifende[n] Geschichtsunwesen[s]“ nur unter der Bedingung für möglich, dass das Studium der Antike in einer sozusagen *philosophischen Haltung* geführt wird:

Sich zu verwundern über das Dasein ist das φιλόσοφον πάθος. [. . .] Auch in den histor. Wissenschaften ist das Aufwerfen von großen weitreichenden Fragen das Werk der eminenten Köpfe. Und zwar ist das Allbekannte, Alltägliche nur für diese wundersam. (KGW I/4, 58[12], S. 458)

³ Vgl. PP II, Kap. 21, S. 515: „Im Ganzen genommen, ist die Stallfütterung der Professuren am geeignetsten für die Wiederkäufer“.

Im Kapitel *Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen* in *Die Welt als Wille und Vorstellung* behauptet Schopenhauer, „die eigentliche philosophische Anlage“ bestehe darin, „daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen“; die Wissenschaftler berücksichtigen dagegen nur „ausgesuchte Erscheinungen“, „und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen“ (WWV II, Kap. 17, S. 176). Nach Nietzsche fehlt in der Philologie gerade das philosophische πάθος, durch welches allein es möglich wird, „mehr im Großen zu urtheilen“: Da die Philologen nicht in der Lage sind, „großen weitreichenden Fragen“ aufzuwerfen, soll man sie einfach als „Fabrikarbeiter für irgend einen großen philosophischen Halb-gott“ betrachten.⁴

Im Fragment 56[1] – das nicht zufällig den Titel *Literatur ohne Geschichte derselben* trägt – schreibt Nietzsche, die „Literatur [müße] unter andern Standpunkten“ betrachtet werden, „z. B. aus dem moralischen“, umso mehr als „jedes wahre Kunstwerk [. . .] ohne historische Voraussetzung genießen sein [muß]“.

Dagegen giebt es Schriften, deren ganzer Werth in ihrer historischen Stellung liegt. Die Literaturgeschichte betrachtet sowohl die Kunstwerke als die Machwerke, sofern sie die Zeit repräsentieren. [. . .] Die aesthet. Würdigung verlängert nur wenigen Schriften das Leben, die litterarhistorische alle. (KGW I/4, 56[1], S. 361)

Auch diese Thesen Nietzsches enthalten höchstwahrscheinlich einige implizite Anspielungen auf Schopenhauer. Diesem zufolge stellt der Dichter immer nur „bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen“, und dadurch „das Wesen der Menschheit, außer aller Relation, außer aller Zeit“, dar. Hingegen wählt der Historiker die Begebenheiten und die Personen grundsätzlich „nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutsamkeit“ aus: Denn er „muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja besonders auf sein eigenes Zeitalter betrachten“ (WWV I, § 51, S. 288–289). In dem Maße, in welchem die Geschichte nur „das Einzelne, die individuelle Thatsache, zum Gegenstande hat und dieses als das ausschließlich Reale ansieht“, ist sie

⁴ Vgl. Bf. an Paul Deussen, 09.1868, KGB I/2, 588, S. 316: „Glaube mir nur, daß die Fähigkeiten, die dazu gehören, um mit Ehren philologisch zu produzieren, unglaublich gering sind, und daß ein Jeder, an den richtigen Platz gestellt, seine Schraube machen lernt. [. . .] Es giebt eben Arbeitsgeber und Fabrikarbeiter [. . .]. Denn auch unsre größten philolog. Talente sind nur relativ Arbeitsgeber: stellt man sich noch höher [. . .], so sieht man, daß auch diese Ingenieure schließlich nur Fabrikarbeiter sind, nämlich für irgend einen großen philosophischen Halb-gott (deren größter in dem ganzen letzten Jahrtausend Schopenhauer ist)“.

das gerade Gegenheil und Widerspiel der Philosophie, als welche die Dinge vom allgemeinsten Gesichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenstande hat, welches in allem Einzelnen identisch bleibt. [. . .] Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz das Selbe war, ist und seyn wird.

(WWV II, Kap. 38, S. 504)

Diesen Gedanken Schopenhauers entsprechend kritisiert Nietzsche in Fragment 56[5] den methodologischen Ansatz des Historikers Eduard Zeller, der nach der hegelianischen Perspektive vermeinte, eine „Nothwendigkeitskette“ und Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herauszufinden,⁵ also „eine naturwissenschaftliche Methode“ anzuwenden. Aber so eine Gesetzmäßigkeit kann „sich bei Betrachtung des einzelnen Dinges“ nach Nietzsche gar „nicht ergeben“, „ebenso wie wir zur Einsicht der Gesetze unsres Handelns d. h. des Charakters durch Kombination vieler einzelner Thatsachen kommen“ (KGW I/4, 56[5], S. 366). In den *Ergänzungen* zum dritten Buch seines Hauptwerks erklärte Schopenhauer, dass es „kein System der Geschichte“ gibt: Ihr fehlt nämlich „der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Koordination desselben aufzuweisen hat“ (WWV II, Kap. 38, S. 502).

Nietzsche betrachtet ferner die Ansicht des Historikers Christian Ferdinand Baur: Diesem zufolge gilt nämlich auch in der Geschichte die Unterscheidung „zwischen den Dingen wie sie an sich sind und wie sie uns erscheinen“, also der Satz der „Kritik des Erkennens“, daß wir zu Letzteren „nur durch das Medium unsres Bewußteins [. . .] gelangen können“. Diese „kritische Betrachtungsweise“ soll nach Baur überhaupt nicht darauf bringen, „an die Stelle des Objektiven das Subjektive zu setzen“, sondern eigentlich darauf, daß „nichts[,] was nur subjektiver Natur ist, für die reine Objektivität der Sache selbst“ gehalten sei: „Sie will nur mit geschärftem Auge der Sache auf den Grund ihres Wesens sehn“. In Übereinstimmung mit Schopenhauers Philosophie, wendet Nietzsche ein, dass „die Dinge an sich etwas ganz unerreichbares“ sind, und dass das Medium, durch das der Historiker sieht, „seine eignen Vorstellungen (auch die seiner Zeit) und die seiner Quellen“ sind. Baur sei nämlich überzeugt, „daß der Prozeß, der sich hinter der Geschichte entwickle, sich anschauen lasse“, und so will er „nicht nur die zwei Häute der Zeit: und Quellenvorstellungen zerreißen sondern auch die dicke und undurchdringbare Haut, mit der die Dinge an sich umhüllt sind“. Aber wir können

5 Vgl. KGW I/4, 56[5], S. 366: „Die Ereignisse, weder die des Einzelnen noch die der Geschichte haben einen nothwendigen Gang d. h. den Gang einer vernünftigen Nothwendigkeit. Es versteht sich, daß alles was ist aus Gründen ist und daß diese Kette nicht abbricht. Diese Nothwendigkeit ist nichts Erhabenes, nichts Schönes, nichts Vernünftiges [. . .]. Den besagten natürlichen Gang der Nothwendigkeit zu zeigen kann kein Historiker [. . .].“

„die ‚Subjektivität‘ unsrer Erscheinung und der der Quellen“ nicht abstreifen: „Die ‚Objektivität‘ die wir erstreben können, ist weit entfernt es zu sein. Es ist nichts als ‚Subjektivität‘ auf einer weiteren Stufe“ (KGW I/4, 56[6], S. 367–368).

Angesichts dieser Prämissen, wird es nun klar, was Nietzsche im Fragment 52[30] unter „Geschichte der literarischen Studien“ eigentlich versteht:

eine deutliche Darlegung der fruchtbar gewordenen Gesichtspunkte, von denen aus man das Alterthum betrachtet. [. . .] Dazu ist nöthig eine Erkenntniß über die Kette von Theoremen die man über Geschichte aufgestellt hat. [. . .] Zu aller Zeit hat man den Dichtern und Schriftstellern der Vergangenheit denselben Rang und dieselbe Bedeutung beigemessen als den zeitgenössischen. Die Literargeschichtliche Forschung spiegelt die Bilder der gegenwärtigen Dichter wieder. (KGW I/4, 52[30], S. 223)

Da die Forschung der Literaturgeschichte immer durch den Zeitgeist bedingt ist, muss man die historischen Gesichtspunkte erkennen, unter denen sie geführt wurde, um in ihr das zu unterscheiden, was an sich keinen *künstlerischen* Wert hat, sondern eben nur als Ausgeburt eines bestimmten Zeitgeistes aufgenommen wurde. Nietzsche hält es für notwendig, von Fall zu Fall nachzuweisen, „wie alle große literarische Einsicht wieder auf die großen verwandten Ingenien zurückgeht“, denn „die Erbärmlichkeit des gemeinen Intellekts“ kann keine großen Werke schaffen oder herauserkennen: „der Kanon der Klassiker ist allmählich von den Klassikern gebildet“. Die „Durchschnittsköpfe“ können die edlen Ingenien gar nicht erkennen: „vielmehr neigen sie zur ‚historischen‘ Erkenntniß [,] d. h. sie reihen die großen Köpfe in eine lange Reihe ein, die von Köpfen ihres Schlags gebildet ist“ (KGW I/4, 52[30], S. 224). In ähnlicher Weise hatte Schopenhauer konstatiert, dass jedes Zeitalter nur nach den herrschenden Begriffen seiner Zeit ein Kunstwerk zu schätzen vermag. Stattdessen „gehören [die *ächt*en Kunstwerke] keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an“; da sie ihrem eigenen Zeitalter sich anzuschmiegen verschmähen, so werden sie „spät und ungerne anerkannt“. Die wahren Kunstwerke sind hingegen gekrönt „durch den Beifall der wenigen urtheilsfähigen Köpfe, die einzeln und sparsam in den Jahrhunderten erscheinen und ihre Stimmen ablegen, deren langsam wachsende Summe die Autorität begründet“ (WWV I, § 49, S. 278–279).

Das Fragment 58[32] stellt in einem gewissen Sinne den Ankunftspunkt dieser Überlegungen Nietzsches dar:

Wo steckt die Fruchtbarkeit der Philologie, daß wir uns einigermäßen mit ihr Versöhnen und zugeben, aus all dem unendlichen Bemühen seien doch auch Keime gesprosst? Überall, wo ihre Studien ein *Allgemein Menschliches* berühren [. . .].⁶ (KGW I/4, 58[52], S. 495)

6 Vgl. dazu Gerratana 1994 und Santini 2014.

Trotz ganz andersgearteter Zielsetzungen bezieht sich Nietzsche hier noch einmal auf die Thesen Schopenhauers. Im Gegensatz zu der hegelianischen Perspektive hatte Schopenhauer behauptet, die wahre Philosophie der Geschichte bestehe darin, „daß man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwar, doch stets nur das selbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat [. . .]: sie soll also das Identische in allen Vorgängen [. . .] erkennen, und [. . .] überall die selbe Menschheit erblicken“ (WWV II, Kap. 38, S. 508). Von diesem Standpunkt aus sind die alten Historiker besonders zu schätzen, weil sie „das Einzelne doch so darstellen, daß die sich darin aussprechende Seite der Idee der Menschheit hervortritt: die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meistens“ – mit den Worten Goethes – „nur ‚ein Kehrtrichter und eine Rumpelkammer und höchstens eine Haupt- und Staatsaktion‘“ (WWV II, § 51, S. 290).⁷ Denn, „so oft das Wesen der Menschheit selbst ist, das in der Geschichte, [. . .] sich uns aufschließt: so haben wir diese, der jene schon mit künstlerischen Augen, schon poetisch, d. h. der Idee, nicht, dem innern Wesen, nicht den Relationen nach aufgefaßt“ (WWV I, § 51, S. 288).

Während Schopenhauer sich auf das Wert der Philosophie der Geschichte fokussiert, betrachtet der junge Nietzsche ein weiteres Problemfeld. Die literarischen Studien können eine philosophische Bedeutung erlangen, insofern sie – im Gegensatz zum akademischen Spezialistentum – ans Licht bringen, wie die Werke der großen und unsterblichen Dichter, trotz aller Verschiedenheit der speziellen Umstände, immer die selbe Idee der Menschheit darstellen. In dem Maße, in welchem die fruchtbaren literarischen Studien das „Allgemein Menschliches“ berühren, so

⁷ Vgl. J. W. Goethe, *Faust*, I, V. 582–583: „Was ihr den Geist den Zeiten heisst, / Das ist im Grund der Herren eigner Geist, / in dem die Zeiten sich bespiegeln. [. . .] / Ein Kehrtrichter und eine Rumpelkammer / Und höchstens eine Haupt- und Staatsaktion / Mit trefflichen pragmatischen Maximen, / Wie sie den Puppen wohl im Munde ziemen!“ Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Nietzsche in Fragment 57[30] („[. . .] man ziehe, was in der Rumpelkammer steht, nicht wieder hervor“) auf die von Schopenhauer zitierten Verse des *Faust* anspielen wollte. Das würde vielleicht erklären, warum der junge Nietzsche sogar vom *Faust* nützliche Denkanstöße über die akademische Philologie bekommt. Vgl. Bf. an Paul Deussen, 09.1868, KGB I/2, 588: „Übrigens habe ich auch den wahren Heiligen der Philologie entdeckt, einen echten und wirklichen Philologen, schließlich Märtyrer [. . .]. Weißt Du, wie er heißt? *Wagner, Wagner, Wagner!* Ach, ist das ein gefährliches Buch, der *Göthische Faust!*“; KGW I/4, 58[41], S. 476–477: „Wenn sich solche Naturen einmal zur Philologie herablassen, so sind wir in unserm Rechte [. . .] aufmerksam den seltsamen Arbeitern auf die Fingern zu sehn. Wie sie es nämlich in philologischen Dingen zu machen pflegen das hat im Spiegel seines *Faust* uns Goethe gesagt. Wir erinnern uns das haa <r> sträubenden Methode, mit der *Faust* den Anfang des Jo <h> anesprologes behandelt und gestehn die wagnerswürdige Empfindung ein, daß uns zum Philologen wenigstens *Faust* volkomm <en> verdoeben ist: was auch schon seine auffallende Geringschätzung des ‚Pergamens‘ verräth“.

ist nach Nietzsche der „Zweck der Literaturgeschichte“ selbst eine „künstlerische Produktion“ (KGW I/4, 61[2], S. 533), eben weil sie jeden „unnützen Ballast“ beseitigen und diejenige Werke betrachten soll, die einen unsterblichen Wert besitzen, indem sie das Wesen der Menschheit offenbaren. Im Fragment 57[27] steht:

das Beste, was man thun kann, ist eine bewußte poetische Neuschöpfung von Geistern, Ereignissen, Charakteren usw. Ob dies Bild mit der vergangenen Wirklichkeit zusammenstimmt, ist fraglich, aber möglich. Ein einzelnes historisches Ereigniß bedarf solcher sorgfältigen Forschungen nicht, wenn es nicht weitere Fragen anregt. Oder: man rüge den schlechten Geschmack, der sich auf Untersuchung losgerissener Einzelheiten einläßt. Meine Methode ist, für eine einzelne Thatsache zu erkalten, sobald der weitere Horizont sich zeigt usw. So ist unser Streben eine Wanderung ins Unbekannte mit der unstillen Hoffnung, einmal ein Ziel zu finden, wo man ausruhen kann. Solche Ziele sind aber nur Einsichten voll wesentlichem Einfluß auf uns selbst. (KGW I/4, 57[27], S. 395)

Wie im Folgenden gezeigt werden soll, setzt Nietzsche hier einige Grundthesen der *Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange voraus, die er im Jahre 1866 gründlich gelesen hatte.⁸ Lange interpretiert die kantische Lehre im Sinne eines radikalen Phänomenalismus, dem zufolge nicht nur „das Ganze unserer Erscheinungswelt“, sondern auch der Begriff „Ding an sich“ nichts als ein „Produkt unsrer Organisation“ (d. h. der Formen a priori der Sinnlichkeit und des Verstandes) ist; selbst die Entgegensetzung zwischen Erscheinung und Ding an sich sei „eine notwendige Folge unseres Verstandesgebrauchs“. Wegen des subjektiven Charakters jedes Begriffsbauens kann man die Natur des Verhältnisses zwischen dem wahren Wesen der Dinge und der Erscheinungswelt nur vermuten, d. h.: Jede unsere Vorstellung davon ist einfach nur als möglich zu betrachten. Infolgedessen bestimmt Lange die Metaphysik als *Begriffsdichtung*, der „das volle weite Feld ihrer welthistorischen Tummelplatzes“, d. h. die Sphäre der moralischen Bedürfnisse, „wieder freigegeben [ist]“ (Lange 1866, S. 268).

In den Jahren 1865–1868 scheint Nietzsche, die Metaphysik Schopenhauers eben als eine *Begriffsdichtung* zu deuten, die nur in Hinsicht auf das moralische Bedürfnis des Menschen einen Wert hat. Die Wahl zwischen verschiedenen Weltanschauungen folge daher aus den *individuellen ethischen Bedürfnissen* ab, *abgesehen* von den eventuellen Widersprüchen, die man in ihr auch finden

⁸ Vgl. Bf. an Carl von Gersdorff, 08.1866, KGB I/2, Bf. 517: „Schließlich soll auch Schopenhauer noch erwähnt werden, an dem ich noch mit vollster Sympathie hänge. Was wir an ihm haben, hat mir kürzlich erst eine andere Schrift recht deutlich gemacht, die in ihrer Art vortrefflich und sehr belehrend ist: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart* von Fr. A. Lange. 1866“.

kann.⁹ Allein dadurch wird die Kritik verständlich, die Nietzsche in dem berühmten Fragment aus dem Jahre 1868, *Zu Schopenhauer*, äußert.¹⁰

Ich versuche nun den komplexen und brachylogischen Gedankengang Nietzsches zu erläutern und explizit zu machen. In Anknüpfung an jene Thesen von Lange scheint Nietzsche ferner die Möglichkeit rechtfertigen zu wollen, „die Literatur ohne Geschichte derselben“, also nach der Schopenhauerschen Perspektive und von einem moralischen Standpunkt aus, zu betrachten. Wenn die Literaturgeschichte eine „poetische Neuschöpfung“, eine „künstlerische Produktion“ über echte – d. h. das *Allgemein Menschliches* berührende – Kunstwerke sein soll, so ist jedes Bild der Vergangenheit, die sie aufstellt, selbst eine *Begriffsdichtung*, deren Übereinstimmung „mit der vergangenen Wirklichkeit“ immer nur „fraglich“, also „möglich“, ist. Ihr Wert bestehe eigentlicher in ihrer (eventuell) entscheidenden Einwirkung in Bezug auf unsere moralischen Bedürfnisse.

Diese Überlegungen werden als bloßes unbearbeitetes Material bleiben. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* – die bekanntlich aus Schopenhauers Abwertung der Geschichte stark beeinflusst ist – den unterbrochenen Faden seiner Reflexionen in einen breiteren Kontext wieder aufzunehmen versucht. Nachfolgend können hier nur einige ausgewählte Beispiele betrachtet werden.

9 Vgl. Bf. an Paul Deussen, 10–11.1867, KGB I/2, Bf. 551: „Wer mir Schopenhauer durch Gründe widerlegen will, dem raune ich ins Ohr: ‚Aber, lieber Mann, Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen, noch vernichtet [. . .]‘“. Bf. an Paul Deussen, 04–05.1868, KGB I/2, Bf. 568, S. 269: „Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der „absoluten“ Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens – wie z. B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemüthsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung; anderseits ist sie Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung; festzuhalten aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten ‚An sich Wahren oder Seienden‘ zu thun hat“. Ich erlaube mir, darauf hinzuweisen in Apollonio 2016. Zu der Auseinandersetzung des jungen Nietzsche mit Lange vgl. Salaquarda 1978, 1979; Figl 1884b, S. 114–120; Stack 1983; Böning 1988, S. 1–12; Fazio 1991, S. 75–103; Broese 2004; Giordanetti 2011, S. 153–159; Silva Neto 2015; Brusotti und Siemens 2017, S. 1–26; Apollonio 2017.

10 Vgl. Bf. an Carl von Gersdorff, 08.1866, KGB I/2, Bf. 517: „Folglich, meint Lange, lasse man die Philosophen frei, vorausgesetzt, daß sie uns hinfüro erbauen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. [. . .] Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird uns fast noch mehr. Wenn die Philosophie Kunst ist, dann mag auch Haym sich vor Schopenhauer verkriechen; wenn die Philosophie erbauen soll, dann kenne ich wenigstens keinen Philosophen, der mehr erbaut als unser Schopenhauer“. Vgl. dazu Barbera 1995.

In dem siebten Kapitel bestimmt Nietzsche das „überschwemmendes, be-
täubendes und gewaltsames Historisiren“ seiner Zeit als „im höchsten Grade
gefährlich“ für die Jugend, ins besondere für den historischen Studenten:

[. . .] wenn die Menschen in der wissenschaftlichen Fabrik arbeiten und nutzbar werden
sollen, bevor sie reif sind, so ist in Kurzem die Wissenschaft ebenso ruiniert, wie die allzu-
zeitig in dieser Fabrik verwendeten Sklaven. Ich bedaure, dass man schon nöthig hat,
sich des sprachlichen Jargons der Sklavenhalter und Arbeitgeber zur Bezeichnung solcher
Verhältnisse zu bedienen, die an sich frei von Utilitäten, enthoben der Lebensnoth ge-
dacht werden sollten: aber unwillkürlich drängen sich die Worte „Fabrik, Arbeitsmarkt,
Angebot, Nutzbarmachung“ [. . .] auf die Lippen, wenn man die jüngste Generation der
Gelehrten schildern will. (UB II 7; KGW III/1, S. 296–297)

Nietzsche beruft sich hier offensichtlich wieder auf die Thesen Schopenhauers
über die Folgen des Spezialistentums in der Wissenschaft, die er in den Notizen
zum Demokritaufsatz in Bezug auf die akademischen Philologen geteilt hatte.
Um so bedeutsamer ist es, dass die den Wert des Allgemein Menschlichen betref-
fenden Aufzeichnungen aus den Jahren 1867–1868 vermutlich eine Vorausset-
zung für den Begriff des „Überhistorischen“ in der zweiten Unzeitgemässen
Betrachtung darstellen. Im ersten Kapitel spricht Nietzsche nämlich von dem
„*überhistorischen* Menschen“, welcher „das Vergangene und das Gegenwärtige“
als „Eines und dasselbe“ betrachtet und in der Mannigfaltigkeit der Geschichte
die „Allgegenwart unvergänglicher Typen [. . .] [und] ein stillstehendes Gebilde
von unverändertem Werthe und ewig gleicher Bedeutung“ erblickt (UB II 1, KGW
III/1, S. 252). Im zehnten Kapitel schreibt er noch:

[. . .] die Gegenmittel gegen das Historische heissen – das *Unhistorische* und das *Ueber-
historische* [. . .]. Mit dem Worte „das Unhistorische“ bezeichne ich die Kunst und
Kraft *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschliessen; „*über-
historisch*“ nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem,
was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu Kunst und Re-
ligion. (UB II 10; KGW III/1, S. 326)

Es ist sehr interessant, dass der Ausdruck „Allgemein Menschliches“ in den
nachgelassenen Fragmenten aus Sommer/Herbst 1873 – die zu einer Gesta-
tionsphase des Werks gehören, in der Nietzsche den Begriff „Überhistorisch“
noch nicht erarbeitet hatte – auf die monumentale Betrachtung der Geschichte be-
zogen war. In Fragment 28[38], betitelt *Die historische Krankheit*, steht: „Das Klassi-
sche und Monumentale, der ‚Effect an sich‘ idealisirende Entstellung und
Verallgemeinerung, das ‚Allgemein-Menschliche‘ als Wahn. Der Wahn des Monu-
mentalens befördert die Fortzeugung des Grossen“ (KGW III/4, 28[38], S. 248–249).
In *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, und zwar im zweiten Kapi-
tel, in welchem diese Themen diskutiert werden, vermeidet Nietzsche jedoch den

Ausdruck „Allgemein-Menschliches“. Auch die Kritik der vermeintlichen Objektivität der Geschichtsforschung macht ein gewichtiges Kontinuitätselement mit den Leipziger Jahren aus: Da es „ein Aberglaube“ ist, „dass das Bild, welches die Dinge [. . .] zeigen, das empirische Wesen der Dinge wiedergebe“, sei das Resultat „wohl ein *künstlerisch* wahres, nicht ein historisch wahres Gemälde“ (UB II 2; KGW III/1, S. 286). Wie Nietzsche in Leipzig geschrieben hatte, die Philologen sollen lernen, „mehr im Großen zu urtheilen, um das Feilschen um einzelne Stellen mit den großen Erwägungen der Philosophie zu vertauschen“ (KGW I/4, 57[30], S. 398), so behauptet er jetzt, die historische Forschung solle auf „eine grosse künstlerische Potenz“ und wahre *pathos philosophicum* beruhen: „nur wenn die Historie es erträgt, zum *Kunstwerk* umgebildet, also reines *Kunstgebilde* zu werden, kann sie vielleicht Instincte erhalten oder sogar wecken“ (UB II 2, KGW III/1, S. 292).

In den darauffolgenden Jahren wird nun Nietzsche seine Perspektive radikal verändern: Nach der antimetaphysischen Wende und der radikalen Abkehr von Schopenhauer in den Jahren 1876–1878 wird er doch nicht mehr für möglich halten, von einem *überhistorischen* Standpunkt aus das *Allgemein Menschliches* zu betrachten; vielmehr wird er versuchen, ein „historische[s] Philosophiren“ (MA I 2; KGW IV/2, S. 21) zu propagieren, um das *Menschliche*, *Allzumenschliche* zu ergründen.

Literatur

- Apollonio, Simona (2016): *La ricezione della filosofia di Schopenhauer nel giovane Nietzsche: 1865–1869*, Lecce/Mainz: Johannes Gutenberg Universität, Mainz 2017, Id: 100001338, URN (urn: nbn:de:hebis:77-diss-1000013387).
- Apollonio Simona (2017): „Nietzsche e il criticismo kantiano attraverso Schopenhauer e Lange“. In: Simona Apollonio, Francesco Giordano und Mario Carparelli (Hrsg.): *Per mari inesplorati. Studi in onore di D. M. Fazio*. Lecce: Pensa MultiMedia, S. 271–292.
- Barbera, Sandro (1995): „Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz *Arthur Schopenhauer*“. In: *Nietzsche-Studien* 24, S. 124–136.
- Benne, Christian (2014): *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Böning, Thomas (1988): *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Broese, Konstantin (2004): „Nietzsche und die antike Aufklärung: Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Demokrit in seiner Leipziger Studienzeit vor dem Hintergrund seiner Lange-Rezeption“. In: *Nietzscheforschung* 11, S. 231–240.
- Brusotti, Marco und Siemens, Herman (2017): „Introduction“. In: Marco Brusotti und Herman Siemens (Hrsg.): *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics* (Nietzsche’s

- Engagements with Kant and the Kantian Legacy, Bd. 1). London: Bloomsbury Academic, S. 1–26.
- Campioni, Giuliano (2001): „Note agli scritti giovanili 1865–1869“. In: Friedrich Nietzsche: *Scritti giovanili 1865–1869*, hrsg. von Giuliano Campioni und Mario Carpitella. Mailand: Adelphi, S. 588–712.
- Carrión Arias, Raffael (2016): „Los estudios *Democritea* de 1867–1868: Nietzsche descubriendo el nuevo método filológico“. In: Céline Denat und Patrick Wotling (Hrsg.): *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*. Reims: Épure, S. 79–135.
- Fazio, Domenico (1991): *Nietzsche e il criticismo. Elementi kantiani e neokantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione filosofica del giovane Nietzsche*. Urbino: QuattroVenti.
- Figl, Johann (1984a): „Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik. Zur wissenschafts-philosophischen Grundproblematik im Denken des jungen Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien* 13, S. 111–128.
- Figl, Johann (1984b): *Dialektik der Gewalt*. Düsseldorf: Patmos.
- Figl, Johann (1992): „Der junge Nietzsche: Deutung und Bedeutung von Biographie und Werk“. In: *Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche* 2, S. 7–16.
- Gerratana, Federico (1994): „Jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an: ein Streifzug durch Nietzsches Aufzeichnungen zu einer *Geschichte der literarischen Studien*“. In: Tilman Borsche, Federico Gerratana und Aldo Venturelli (Hrsg.): *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 326–350.
- Giametta, Sossio, (2009): „Introduzione a *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*“. In: Sossio Giametta: *Introduzione a Nietzsche: opera per opera*. Mailand: Rizzoli, S. 159–195.
- Giordanetti, Piero (2011): *L'avventura della ragione, Kant e il giovane Nietzsche*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms.
- Lange, Friedrich Albert (1866): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlhon: Baedeker.
- Latacz, Joachim (2014): „On Nietzsche's Philological Beginnings“. In: Anthony K. Jensen und Helmut Heit (Hrsg.): *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. London: Bloomsbury Academic, S. 3–26.
- Salaquarda, Jörg (1978): „Nietzsche und Lange“. In: *Nietzsche-Studien* 7, S. 236–253.
- Salaquarda, Jörg (1979): „Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche“. In *Studi tedeschi* 1, S. 133–160.
- Salaquarda, Jörg (1989): „Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer“. In: Günter Abel und Jörg Salaquarda (Hrsg.): *Krisis der Metaphysik*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 258–282.
- Santini, Carlotta (2014): „The History of Literature as an Issue: Nietzsche's Attempt to Represent Antiquity“. In: Anthony K. Jensen und Helmut Heit (Hrsg.): *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. London: Bloomsbury Academic, S. 159–179.
- Schopenhauer, Arthur (1947): *Sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hubscher, 7. Bände. Wiesbaden: Brockhaus.
- Silva Neto, João Pereira (2015): „Entre Schopenhauer e Lange: Nietzsche e sua interpretação prematura da filosofia kantiana“. In: *Estudos Nietzsche* 6. No. 2, S. 243–258.

Stack, George J. (1983): *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: De Gruyter.

Schwinge, Ernst Richard (2011): „Zwischen Philologie und Philosophie: zu Nietzsches Frühzeit“. In: Ernst Richard Schwinge: *Uralte Gegenwart: Studien zur Antikerezeption in Deutschland*. Freiburg: Rombach, S. 241–290.

Swift, Paul (2005): *Becoming Nietzsche: Early Reflections on Democritus, Schopenhauer and Kant*. Lanham/Boulder/New York/Oxford: Lexington.

Carlotta Santini

Zwischen Geschichte und Gedächtnis: Aby Warburg, Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche

Abstract: There is no denying Warburg's enthusiasm for Nietzsche. But how crucial is the figure of Nietzsche to his intellectual horizon? To determine this, I follow E. H. Gombrich's example. An essential part of Gombrich's work on the intellectual biography of the founder of the *Library for Cultural Science* (Gombrich 1970) was to immerse himself in Warburg's "external memory": in his so-called 'slip box' or 'card index' [Zettelkasten]. If one looks into the many sections and individual cards of this card box – which opens up a true labyrinth of bibliographical references, scattered notes and excerpts that should serve as a tool for orientation in the encyclopedic knowledge of his time and are the systematic basis for his famous library – only one name from the philosophical tradition really comes to the fore out of the tangle of references: the name Friedrich Nietzsche.

Einleitung

Bei der Gestaltung des Programms der 2018er Jahrestagung der Nietzsche-Gesellschaft, die dem Thema „Geschichte und Gedächtnis“ gewidmet war, durfte der Name Aby Warburg, einer der exemplarischen Persönlichkeiten der Gedächtnisdebatte des 20. Jahrhunderts, nicht fehlen. Daraus entsprang die Idee, ein im Jahr davor (2017) im Archiv des Warburg-Instituts in London begonnenes Projekt wiederaufzunehmen und zu entwickeln. Der Hamburger Kunsthistoriker gehört in der Tat zu den letzten Intellektuellen, die den humanistischen Anspruch eines zugleich wissenschaftlichen und enzyklopädischen Zugangs zur Kultur verfolgten. Der der Kulturwissenschaft gewidmete Tempel, die kulturwissenschaftliche Bibliothek (heute in London), wurde nach einer bibliothekarischen Ordnung eingerichtet, in der sich der Geist des Humanisten Warburg unmittelbar widerspiegelt. Auf dem Architrav der Eingangstür steht die Schutzgottheit dieses Tempels: Mnemosyne, die Mutter der Musen, die Inspirationsquelle der Dichter, die Göttin der Erinnerung. ‚Mnemosyne‘ ist auch der Name von Warburgs letztem Großprojekt, einem unvollendet gebliebenen Bildatlas, Ergebnis der wissenschaftlichen Studien der Bibliothek, in welchem die Prozesse der Bildung und Entwicklung des kulturellen Gedächtnisses der Menschheit

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-017>

visualisiert und seine Transformationen und kühnen Assoziationen veranschaulicht werden sollten.

In diesem Beitrag werde ich Aby Warburgs Beziehung zu zwei Autoren nachzeichnen, die in seinem intellektuellen Lebenslauf unzweifelhaft einen symbolischen Wert hatten: zu dem Philosophen Friedrich Nietzsche und zu dem Historiker Jacob Burckhardt.

Nietzsche und Warburg: Argumente für einen Vergleich¹

Warburg war ein gieriger und frühreifer Leser Nietzsches. An der *Geburt der Tragödie* bewunderte er die Klarheit, mit der Nietzsche die beiden Seelen der antiken Welt, die dämonisch-dionysische und die olympisch-apollinische Linie, identifiziert hatte. Mit dem Autor der *Fröhlichen Wissenschaft* teilte er die Sehnsucht nach dem Süden, die Bewunderung für die authentische französische Renaissancekultur, für die provenzalische Kultur der Liebe- und Minnehöfe und für die Kunst der Troubadours, deren Entdeckung sowohl Warburg als auch Nietzsche wohl der gemeinsamen Leidenschaft für Stendhal (Stendhal 1822) verdankten. Schließlich verstand Warburg den *Zarathustra* auf durchaus ähnliche Weise wie die Freskenzyklen des Palazzo Schifanoja in Ferrara (Warburg 2010 [1922]). Der *Zarathustra* stellt für ihn ein reich bevölkertes Rätsel dar, ein Netz von Hieroglyphen, deren Symbole – ganz besonders dasjenige der Schlange (Warburg 2011) – eine starke emotionale Aufladung vermitteln und nur im Verlauf einer hermeneutischen Praxis aufgelöst werden können, die sich gleichzeitig als humanistischer, historischer, philosophischer und kultureller Weg ausdrückt.

Aby Warburg war auch an Nietzsches Biographie zutiefst interessiert, insbesondere, da Warburg ihren tragischen Epilog beinahe als Parallele zu seinem eigenen Schicksal empfand. Bekanntlich verschlechterte sich der psychische Zustand Warburgs mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs allmählich und zwang ihn, sich 1918 in die Klinik Bellevue in Kreuzlingen, Schweiz, zu begeben, wo er bis 1924 blieb. In dieser Klinik, seit Generationen der Sitz der berühmten Psychiaterfamilie Binswanger, wurde Warburg von Ludwig Binswanger (1881–1966) behandelt, der wiederum in Jena unter der Ägide seines Onkels Otto Binswanger (1852–1929)

¹ Die Namen Nietzsche und Warburg (und Burckhardt als Vermittler) zu verbinden, ist keine völlig neue Praxis. Siehe Gombrich 1970, Didi-Huberman 2000, aber auch die interessante Monographie von Yoshihiko Maikuma (Maikuma 1985).

ausgebildet wurde – desselben Otto Binswanger, der Friedrich Nietzsche bei seiner Rückkehr nach Deutschland nach dem psychischen Zusammenbruch von Turin behandelte.

Warburgs Begeisterung für Nietzsche ist nicht zu bestreiten. Aber wie entscheidend ist die Figur Nietzsches in seinem intellektuellen Horizont? Um dies festzustellen, folge ich dem Beispiel von Gombrich. Ein wesentlicher Bestandteil von Gombrichs Arbeit über die intellektuelle Biographie des Gründers der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek (Gombrich 1970) bestand darin, in Warburgs „externes Gedächtnis“ einzutauchen: in seinem Zettelkasten. Schaut man in die vielen Abteilungen und einzelnen Karten dieses Zettelkastens, der ein wahres Labyrinth aus bibliographischen Referenzen, verstreuten Notizen und Exzerpturen eröffnet, die als Instrument zur Orientierung im enzyklopädischen Wissen seiner Zeit dienen sollten und die Grundlage des Systems seiner berühmten Bibliothek sind, so tritt nur ein einziger Name aus der philosophischen Tradition aus dem Gewirr der Verweise wirklich in den Vordergrund: der Name Friedrich Nietzsche.

Es gibt in Warburgs Zettelkasten mehrere Kataloge, die sich ausschließlich auf Nietzsche beziehen. Im ZK.51 „Philosophie – Psychologie“ sind ihm vier Kartenserien gewidmet (WIA III.2.1.ZK.51.14–17).² In den Dossiers, die Warburg auswählte, um sie auf seine Reise nach Rom (1928–1929) mitzunehmen, finden wir eine Nietzsche betreffende Serie (WIA III.2.1.ZK[13].54), die dem ZK[13] „Weltanschauung“ angehört. Neben diesen Sektionen *ad personam* gibt es zahlreiche Unterkategorien in anderen Zettelkästen, die explizit nietzscheanische Themen aus den Bereichen der Ästhetik und der Kulturgeschichte aufnehmen: die Abschnitte 20. „Drama Leidende Heidengott“, 21. „Orgiasmus“ und 26. „Romantischer Orgiasmus – Nietzsche“ des ZK.4, dessen Thema eine „Historische Synthese“ ist; Abschnitt 39. „Die Tragödie des Gottes“ des ZK.19 „Religion und Kult“; und schließlich finden wir im ZK.43 „Antike – Kunstwerke“ einen neuen, noch leeren Abschnitt 7. „Die Tragödie des Gottes“ sowie einen Abschnitt 9. mit der Überschrift „Tod des Gottes“.

Unter den verschiedenen bibliographischen Angaben der Zettelkästen gibt es viele Hinweise auf Autoren und wissenschaftliche Literatur, die ein Fresko der allerersten Nietzsche-Rezeption in Deutschland skizzieren. Diese Hinweise belegen das besondere Interesse Warburgs für den Einfluss Nietzsches auf die nachfolgende Literatur (Landsberg 1902), für die editorischen Schicksale von Nietzsches Schriften, für die mit dem Nietzsche-Archiv verbundenen Ereignisse (Horneffer 1907, siehe auch Klein 1997), für seine Biographie (Riehl 1901), und

² Da es sich bei vielen der Referenzen um unveröffentlichte Warburg-Nachlässe handelt, werde ich oft das Warburg-Archivkatalog-Referenzsystem verwenden (WIA).

zwar seine klinische Biographie (Moebius 1902), und nicht zuletzt für seine Arbeit als Philologe in Basel.³ Hierbei ist das Werk, das Warburg sicherlich am intensivsten gelesen und ausführlich exzerpiert hat, die zweibändige Arbeit von Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft* (Bernoulli 1908). Bekanntlich stand dieses Werk, eine echte intellektuelle Radiographie des *fin de siècle* und nicht nur eine intellektuelle Biographie des Philosophen Nietzsche, im Mittelpunkt des sogenannten „Kampfes um Nietzsche“ (ZK.51.16). Bernoullis feindselige Haltung gegen Nietzsches Mutter und Schwester sowie gegen das Redaktionsunternehmen des Nietzsche-Archivs und Peter Gast (Heinrich Köselitz) führte zu seiner Niederlage in einem Prozess, den Gast angestrengt hatte, und zur anschließenden Zensur zahlreicher inkriminierter Passagen seines Werks.

Eine erste Überraschung bei der Erkundung der Zettelkästen war für mich die Entdeckung, dass sich Warburgs Auszüge aus Bernoullis Buch nicht nur in den Nietzsche-Abteilungen befinden, sondern dass auch fast alle Referenzen in den dem Kunsthistoriker Jacob Burckhardt gewidmeten Sektionen der Zettelkästen auf Bernoulli verweisen. Dies sollte im Prinzip keine Überraschung sein. Zu den Vorwürfen Peter Gasts gegen Bernoulli im ‚Kampf um Nietzsche‘ gehörte in der Tat, Bernoulli habe falsche Aussagen über die Beziehung zwischen Burckhardt und Nietzsche gemacht, um Letzteren in ein schlechtes Licht zu rücken. Wie einige Forscher gezeigt haben,⁴ waren die Beschwerden von Gast zumindest in diesem speziellen Fall gerechtfertigt. Bernoullis biographische Rekonstruktion sollte in der Tat dem hagiographischen Vorhaben des Nietzsche-Archivs entgegenwirken – einem Vorhaben, für das die außergewöhnliche Anerkennung Nietzsches durch diesen großen Vertreter der Basler Kultur eine wichtige Stütze war.

Die Dioskuren Nietzsche und Burckhardt

Obwohl Warburg die Umstände der Gast-Bernoulli-Kontroverse gut kannte, entspricht seine Verwendung von Auszügen aus Bernoullis Darstellung keineswegs dessen eigenen Absichten. Warburg sammelte mit Hilfe von Bernoulli do-

³ In WIA III.2.1 ZK. 051.028621–27 finden wir zahlreiche Hinweise auf kritische Werke über den Philologen Nietzsche sowie in 051.028637–38 einen kleinen Artikel von Karl Fries, der die Veröffentlichung des dritten Bandes der *Philologica (Der Gottesdienst der Griechen)* von Wilhelm Nestle und Otto Crusius (Nietzsche 1915) ankündigt.

⁴ Zur Dynamik dieser Kontroverse zwischen Bernoulli und Gast und insbesondere zu den Zukunftsvisionen der Wechselbeziehungen Nietzsche/Burckhardt und Burckhardt/Overbeck siehe unter anderem: Posani Loewenstein 2016; Krummel 1997, Bd. 2, S. 440; Sommer 1997.

kumentarisches Material (insbesondere Briefe), das das tatsächliche Verhältnis der beiden Basler Professoren und das Verständnis, das sie füreinander hatten, bezeugt.⁵ Kurz gesagt, liest Warburg Bernoulli gegen Bernoulli. Nachdem die hagiographischen Absichten des Nietzsche-Archivs aufgegeben worden waren, blieb die Gegenüberstellung Nietzsches und Burckhardts sowohl in persönlicher als auch in intellektueller Hinsicht für Warburg eine Priorität. Betrachten wir noch einmal die Struktur des Zettelkastens, so entspricht Nietzsches Prominenz nur derjenigen zweier anderer, nicht zur ausschließlich philosophischen Tradition gehörender Autoren, mit denen Nietzsche in der Reihenfolge der Katalogisierung explizit verbunden ist. In ZK.51 erscheint Nietzsche unmittelbar nach den vier Goethe-Abschnitten (6.–9.), und in dem bereits erwähnten ZK[13] der Zusammenstellung für den Aufenthalt in Rom erscheint Nietzsche nach den Abschnitten zu Goethe und Burckhardt. Die ideale Konstellation ist daher diejenige von Goethe, Burckhardt und Nietzsche, die den Letzteren aus der spezifisch philosophischen Umlaufbahn herausnimmt und ihn als Pfeiler der Geschichte der deutschen humanistischen Kultur erkennt.

Die Verbindung von Burckhardt und Nietzsche überrascht den zeitgenössischen Leser, der den Vergleich zwischen diesen beiden großen Persönlichkeiten der Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts gewohnt ist, keineswegs. Maurizio Ghelardi argumentierte mit einer bewusst provokanten Radikalität, dass der Ruhm des Basler Historikers auch heute noch gerade auf seine frühe Annäherung an den Philosophen von Röcken zurückzuführen ist (Ghelardi 2002, „Introduzione“). Die Burckhardt-Rezeption habe sich im Gefolge der Nietzsche-Rezeption entwickelt und daher einen Anteil von Nietzsches Lorbeeren abbekommen. Dies erkläre das Ansehen, das Burckhardt auch heute noch auf dem Gebiet der Kulturgeschichte genießt, während die wissenschaftlichen Disziplinen der Geschichte und Kunstgeschichte ihn längst zu den Akten gelegt hätten, und das nicht immer auf ehrenvolle Weise.

Ohne Burckhardt Abbruch zu tun, dessen Wert und Ausnahmestellung durch diese besonderen Gegebenheiten der Rezeptionsgeschichte nicht beeinträchtigt werden können, legt Ghelardi mit seiner Provokation den Finger auf eine echte Dynamik der deutschen Kultur zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der wir uns bewusst werden müssen. Selbst für jemanden wie Warburg, einen Historiker der Renaissance-Kunst, für den der Autor der *Kultur der Renaissance in Italien* eine Pflichtreferenz und eine Hauptquelle seiner Disziplin war, ist die Figur des Jacob Burckhardt nicht von derjenigen von Friedrich Nietzsche zu trennen. Es gibt viele Gründe, die diese beiden Figuren zu einem unauflöselichen Paar in

5 Siehe WIA III 2.1 ZK 043764; 043223; 043222; 045868; 045843; 045881.

Warburgs Werk machen. Dieses asymmetrische Paar unwahrscheinlicher Dioskuren ist für ihn durch eine starke polare Symbolik gekennzeichnet. ‚Polarität‘ wird hier als Fachbegriff⁶ der warburgischen Theorie, aber auch der deutschen Kultur seit Goethe verstanden. Sie bezeichnet die Vorstellung von zwei Bedeutungsextremen, die entgegengesetzte Energien, deren beständige Spannung und die Gefahr einer wechselseitigen Umkehr der Pole, zum Ausdruck bringen. Zugleich ist Polarität ein Beispiel für perfekte Komplementarität. Der Symbolwert des Paares Nietzsche/Burckhardt drückt sich sowohl auf ästhetischer und historisch-kultureller als auch auf existentieller Ebene aus.

Für den Wissenschaftler Warburg, der in der Antike nach Elementen der Kontinuität zur modernen Kunsttradition suchte und sich über die Gründe für die Notwendigkeit des Bildes und seine Beständigkeit in der kollektiven Vorstellungskraft wunderte, war Friedrich Nietzsche der einzige wahre Vorläufer auf seinem Gebiet. Die Entdeckung des dämonischen und dionysischen Charakters der griechischen Antike als Gegenstück und Ergänzung zur ruhigen und seraphischen Größe des göttlichen Lächelns der Olympier schätzt Warburg als herausragendes Moment der Kulturgeschichte ein – als ein Moment, das im Übrigen nicht nur die griechische Antike betrifft. In Apollo und Dionysos habe Nietzsche nach Warburg zwei ewige Existenzformen, zwei notwendige Wege der Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt, zwei Wege des Menschseins auf Erden erkannt, die zu jeder Zeit und an jedem Ort Gültigkeit beanspruchen können.

Von dem Moment an, in dem Nietzsche die Spannung zwischen diesen beiden gegensätzlichen und komplementären Existenzkräften und zwischen den ihnen entsprechenden psychologischen Modellen (Apollo und Dionysos) mit all ihrer tragischen Klarheit offenbar wurde, wird auch die Vergangenheit für diejenigen, die sie erforschen – ebenso wie die Gegenwart für diejenigen, die sie durchleben, und die Zukunft für diejenigen, die sie fürchten – entweder zu einem Schlachtfeld für die Seele des Menschen, auf dem sie erliegen kann, oder zu einem Reich, das sie sich erobert. Burckhardt und Nietzsche zeigen für Warburg in diesem neu erschlossenen kulturgeschichtlichen Horizont die einzigen beiden wahrhaft legitimen Wege auf, sich der Antike zu nähern.

6 Die Polarität ist ein neoplatonisches Konzept (die Spannung und der kontinuierliche Austausch zwischen den beiden entgegengesetzten Polen von Mensch und Gott), das im achtzehnten Jahrhundert von Goethe aufgegriffen und durch die zweite Romantik (Friedrich Creuzer, Friedrich Schelling) wiederentdeckt wurde.

Mnemosyne und Einbildungskraft als epistemologische Paradigmen

In dem berühmten Fragment *Schlussitzung der Burckhardt Übung* (WIA, III.113.2.2, siehe Warburg 2010 [1927]) vom Juli 1927, Überrest eines Seminars an der Universität Hamburg, stellt Warburg Burckhardt und Nietzsche als zwei sehr empfindliche Seismographen dar, als Instrumente, die die Gedächtniswellen der Vergangenheit erfassen. Versuchen wir, diese hermetische Darstellung so weit wie möglich aufzuklären. Der Seismograph ist ein ganz besonderes wissenschaftliches Instrument, genial rudimentär, das das mechanische Phänomen, das zur Aufzeichnung aufgerufen wird (ein Erdbeben, die Schwingung einer Struktur, usw.), in sich aufnimmt und mit ihm im Einklang schwingt. Auf diese Weise liefert der Seismograph die Aufzeichnung des betreffenden Phänomens nicht in Form von mathematischen Daten, sondern sofort in einer Grafik auf Papier. Es ist also ein Instrument, das, wenn ich einen literarischen Begriff verwenden darf, synästhetisch arbeitet: aus einer Erfahrung, die aus dem sensorischen Bereich der Berührung (Vibration) stammt, erhalten wir eine Visualisierung, die bereits eine intellektuelle Synthese und eine Interpretation der auf der taktilen Ebene erfassten Daten ist. Der Seismograph reproduziert somit einen bestimmten kognitiven Moment, den der Synthese wahrnehmbarer Daten, wenn die aus der Erfahrung abgeleiteten Elemente kombiniert werden, um ein zusammenhängendes sensorisches Bild zu rekonstruieren und ein Abbild zu produzieren, das bereits eine Form des Verständnisses des Phänomens ist.

Die Wellen, die – um Warburgs Metapher weiter zu verwenden – unsere Seismographen in Fleisch und Blut (Nietzsche und Burckhardt) aufnehmen, indem sie als hochentwickelte, zur intellektuellen Synthese fähige Rezeptoren von Sinnlichem fungieren, sind jedoch von besonderer Natur. Es sind weder mechanische Wellen (wie bei einem Erdbeben) noch elektromagnetische Wellen, obwohl sie, wie wir sehen werden, dem Phänomen der Polarisierung unterworfen sind. Über reine psychische Energie zu sprechen, die sich durch die Jahrhunderte und Jahrtausende als Strahlung im Raum ausbreitet, mag wie ein Angriff auf die modernen Gesetze der Physik erscheinen. Und tatsächlich: wenn Warburg dank seiner rigorosen historisch-kritischen Methode den Vorwurf des kulturellen „Schamanismus“ abwehren konnte, so haben andere Wissenschaftler, die ähnliche Thesen vorlegten – darunter Leo Frobenius und seine Theorie des Paideuma als überhistorische Kulturkraft – nicht so viel Glück gehabt und wurden im Laufe einer Generation an den Rand der Wissenschaft zurückgedrängt. Um ein zu einfaches Urteil von Unwissenschaftlichkeit zu vermeiden, ist es notwendig, den kulturellen Kontext, in dem eine solche

Theorie geboren wurde, und die epistemologischen Annahmen, die sie stützen, zusammenzufassen.

Warburgs historisch-kritische Methode lehnt zwar ausdrücklich die Bezeichnungen „formalistisch“ (wie die Methode eines Heinrich Wölfflin oder eines Gottfried Semper) und noch mehr ‚morphologisch‘ (wie die Methode eines Frobenius) ab. Dennoch kann sie mit Recht zu den Strömungen gezählt werden, die die Erforschung des Bildes und seiner Transformationsgesetze zu einem wissenschaftlichen Instrument für die verschiedenen Bereiche der Kulturgeschichte entwickelt haben: für die Kunstgeschichte und Architektur (Wölfflin, Alois Riegl, Semper und Erwin Panofsky), für die Geistesgeschichte (Andre Jolles, Ernst Cassirer), für die Anthropologie (Frobenius). Wenn es legitim ist, wie es Fritz Saxl und Ernst Gombrich versucht haben, von Warburg und seinem riesigen Nachlass als Quellen auszugehen und dabei von den Theorien über die Pathosformel oder den Studien über die figurativen Traditionen der Renaissance bis hin zu den großen Projekten der Bibliothek und des Bildatlas (die beide den Namen ‚Mnemosyne‘ tragen) einen kohärenten Grundgedanken herauszuarbeiten, dann kann das Projekt Warburgs posthum sicherlich auf eine Weise als System verstanden werden, die für das zeitgenössische Denken nützlich ist.

Warburg strebte die Etablierung einer humanistischen Wissenschaft an, eines anthropologischen Wissens, das in der Lage sein sollte, die Transformationen und Entwicklungen des menschlichen Geistes in der Geschichte durch die Analyse seines künstlerischen Erbes aufzuzeigen und zu verstehen. Laut Warburg (der in diesem Punkt mit G. Semper übereinstimmt) ist das menschliche Erbe an Formen zwar höchst umfangreich, aber dennoch begrenzt, da auch die – zugestandermaßen erhebliche – Aufnahme- und Reaktionsfähigkeit des Menschen begrenzt ist. Warburg hatte das Überleben bestimmter ikonographischer Zyklen untersucht, die in verschiedenen Epochen und Traditionen in Form von buchstäblichen Zitaten oder auch in gleichermaßen seltsamen formalen und inhaltlichen Verzerrungen wiederauftauchten. Insbesondere die berühmten Pathosformeln, d. h. die stilisierten Darstellungen von Ausdrucksbewegungen, die mit bestimmten Emotionen verbunden sind, zeigen sich von der Antike bis in die Gegenwart praktisch unverändert – von einer bemerkenswerten Variation abgesehen: Die gleiche Pathosformel kann „polarisiert“ werden, das heißt, sie kann im Laufe der Jahrhunderte eine Emotion *und* ihr Gegenteil (die größte Freude, den größten Schmerz, die größte Überraschung und Angst, Hass und Liebe) darstellen.

Im Gegensatz zu den formalistischen Theorien von Semper, Riegl und Wölfflin erkennt Warburgs Hermeneutik des Bildes verschiedene Ebenen der Bildanalyse an: das Bild, seine emotionale Ladung, seinen Inhalt sowie seine Bedeutung. Von diesen Ebenen ist die letzte im Wesentlichen die irrelevanteste.

Die Bedeutung kann sich in der Tat von einem Bild entfremden, während das Bild selbst in verschiedenen Kontexten überlebt und ständig neu interpretiert und übersetzt wird. Unverändert bleibt die emotionale Ladung, die emotionale Intensität, die mit einem Bild verbunden ist. Es ist also nicht die Emotion selbst (Freude, Schmerz, Überraschung), die den Inhalt des Bildes bildet, sondern die Intensität der Emotion, die sich an ein Bild bindet, im Laufe der Jahrhunderte mit der gleichen Dringlichkeit und Unmittelbarkeit wiederauftaucht und dieses Bild in die Lage versetzt, das gesamte Ausmaß der Intensität der Emotion bis hin zu ihren polaren Gegensätzen zu vermitteln.

Diese Interpretation des Intensitätsgrades der emotionalen Ladung als Ausgangspunkt unserer mentalen Gestaltbildungen, die es uns erlaubt, die Spannung zwischen den beiden Polen einer einzigen Emotion als Ausdruck gegensätzlicher Emotionen zu repräsentieren, ist in der Tat eine alte Theorie. In ihr ist die Struktur der Leidenschaften der Seele erkennbar, die Aristoteles in der *Rhetorik* und der *Nikomachischen Ethik* dargestellt hat. Für Aristoteles (*Rhetorik*, II, 2) sind Tollkühnheit und Feigheit zwei Formen derselben Leidenschaft, zwei nur dem Grad nach (nach oben oder nach unten abweichend) verschiedene Arten der Reaktion auf die Grundemotion der Angst; in gleicher Weise sind Unmäßigkeit und Zurückhaltung nur zwei Seiten derselben emotionalen Medaille: des Verlangens. Aber der aristotelische Bezug ist nicht darauf beschränkt. Trotz des Anscheins von Unwissenschaftlichkeit hat das warburgische Projekt starke epistemologische Grundlagen und Bestrebungen, die auf mindestens zweien der klassischen Modelle der Seele beruhen: dem Modell des Aristoteles und demjenigen des Augustinus.

Die Geburt eines emotionalen Bildes, insbesondere einer Pathosformel, oder einer universellen psychologischen Figur (wie Apollo oder Dionysos bei Nietzsche), wird einem bestimmten Moment der kognitiven Vergangenheit der Menschheit zugeordnet. Für Frobenius handelt es sich dabei um einen präzisen Moment in der Vorgeschichte, in dem sich die ersten emotionalen Reaktionen auf die Welterfahrung zu Grundformen kristallisiert haben, die bereits in den ersten Formen der Wandkunst in den Höllen zu finden sind. Für Warburg (nach Saxl 1970) ist dieser Prozess länger und komplexer und im Wesentlichen ein künstlicher und künstlerischer, dabei im Grunde kognitiver Prozess, der mit dem Verständnis der Welt und dessen Umsetzung in intellektuelle Bilder verbunden ist. Dieser Prozess stabilisierte sich über die Jahrhunderte, könne jedoch immer wieder neue Anstöße aufnehmen. Seine Grundlage bildet die menschliche Einbildungskraft. Sie ist nicht nur zur intellektuellen Synthese des Wahrgenommenen fähig, sondern wirkt auch in der künstlerischen Ausarbeitung des so Aufgenommenen und Vorgestellten. Erst nach einem langen Prozess der Verfeinerung und Annäherung gelingt es dieser imaginativen Fähigkeit jedoch,

bedeutungsvolle Bilder und dauerhafte Kulturprodukte hervorzubringen und ihr produktives Vermögen zu festigen.

Das Übergewicht der Einbildungskraft in Warburgs Projekt findet eine wichtige historische Entsprechung in der gewichtigen, aber mehrdeutigen Rolle, die dieses Vermögen in der Struktur der aristotelischen Seele spielt. Als Vermögen, das Bilder hervorbringt, wird die Einbildungskraft (*phantasia*) in Aristoteles' *De Anima* zunächst als eine der Modalitäten der Sinneswahrnehmung erwähnt. Gleichzeitig hat sie jedoch insofern Vorrang gegenüber Letzterer, da sie eine Voraussetzung für deren Möglichkeit ist. Ohne Einbildungskraft ist die Wahrnehmung blind, taub und stumm. Darüber hinaus ermöglicht ihre synthetische und synästhetische Kapazität (die also über das sinnlich Wahrgenommene hinausgeht, es vervollständigt und ein neues Wissen produziert, das nicht direkt von den Sinnen herrührt), die Einbildungskraft bereits als einen höherstufigen intellektuellen Prozess zu erkennen. Aus einer einfachen Funktion der Seele wird die aristotelische *phantasia* somit zu einem Modell, das alle Funktionen der Seele selbst umfasst. Dies führt bis zu ihrer umstrittenen Identifikation mit dem Denken überhaupt – eine Identifikation, gegen die sich zahlreiche philosophische Einwände voraussehen lassen, von denen sich jemand wie Nietzsche jedoch mutmaßlich nicht hätte beirren lassen: „Wenn der Gedanke jedoch eine Art Einbildung (*phantasia*) ist oder nicht ohne Einbildung funktioniert, kann er auch nicht vom Körper unabhängig sein“ (*De Anima*, I, 1).

Eben diese allumfassende Rolle der aristotelischen Phantasie, deren Kompetenz und Geltungsbereich sich von einer Funktion der Seele dahingehend erweitert, dass sie geradezu zu einem anderen Namen für die Seele selbst wird, übernimmt in der augustinischen Theorie des Wissens das Gedächtnis. Augustinus' *Confessiones* sind bekanntlich ein eminent erkenntnistheoretisches Werk, in dem die Modalitäten des menschlichen Wissens diskutiert werden, insbesondere im Hinblick darauf, wie der Mensch durch seine Vermögen zur Erkenntnis Gottes gelangt. Die Funktion des Gedächtnisses, wie sie in Buch X der *Confessiones* dargestellt ist, folgt auf die Analyse der Wahrnehmung und der auf den Sinnen beruhenden Wissens der Imagination, vereint aber beide unter ihrer Ägide. Wenn Augustinus argumentiert, dass das Gedächtnis nicht nur die Bilder und Vorstellungen enthält, sondern auch die Verfahren und Gedanken, durch die wir diese Bilder und diese Vorstellungen geformt haben, und sogar die Art und Weise, wie wir sie in Erinnerung behalten, scheint sich der Bereich des Gedächtnisses zu erweitern und dem des gesamten Bewusstseins gleichzukommen. Als ein Vermögen, das die Gesamtheit der vergangenen und gegenwärtigen Erfahrung durch die Produktion und Kombination von mentalen Bildern verwaltet, bis hin zur Vorahnung, die nichts anderes ist als die Projektion der Einbildungskraft in die Zukunft, ist das Gedächtnis für Augustinus das Gleiche wie die Seele selbst (und

in einem noch radikaleren Sinne, wenn man die neoplatonische Tradition wörtlich nimmt, ist es eins mit Gott).

Warburgs Theorie ist, auf verschiedene Hinsichten, eine Synthese der aristotelischen und augustinischen Positionen. Für Warburg überschneiden sich Einbildungskraft und Erinnerung als Tätigkeit der Bildproduktion. Wie Aristoteles erkennt Warburg in dem Vermögen, in dem er die Begriffe des Gedächtnisses und der Einbildungskraft zusammenfasst, das privilegierte Organ des Zugangs zur Welt. Es ist ein hybrides, Geistiges und Materielles verbindendes Vermögen, das jeden Kontakt zwischen Mensch und Außenwelt leitet. Es ist aber auch eine produktive Fähigkeit, die sich nicht darauf beschränkt, das zu reproduzieren, was die Sinne ihr vermitteln, sondern wiederum Bedeutungsbilder erzeugt und selbst zu einer Quelle der Erfahrung für den Menschen wird. Die für einen bestimmten Formalismus typische Berufung auf die unbewussten Prozesse der mentalen Bilderzeugung wird von Warburg in Bezug auf ein weiteres Kriterium korrigiert: die *Adequatio*, das *Aptum* und das *Prepon* der rhetorischen Kunst, die Angemessenheit der Repräsentation zu der sie hervorrufenden Emotion.

Die Suche nach Angemessenheit ruft einen eminent künstlerischen Prozess hervor, der sich von Generation zu Generation fortsetzt und sich durch einzelne Figuren (brillante Künstler) oder Traditionen, durch bewusste Nachahmung (*Maniera*) oder das Erproben neuer Stile ausdrückt. Aus diesem Grund ist Warburgs Studium der Form kein rein formaler Ansatz, noch hat seine Erkenntnistheorie einen rein phänomenologischen Wert. Seine Forschung ist und bleibt eine historische, und zwar antiquarische Forschung. Er interessiert sich für die Produktion von Bildern und deren Funktion, und zwar nicht nur zum Zeitpunkt ihres ersten Auftretens, sondern auch und vor allem hinsichtlich ihrer historischen Wirksamkeit. Und es ist innerhalb eines solchen Ideengeschichtlichen Horizontes, dass Warburg die berühmte Göttliche Paar der *Geburt der Tragödie* interpretiert: Es waren sicherlich die Griechen, die in jahrhundertelangen Versuchen mit den Bildern von Apollo und Dionysos das hervorragendste Symbol für den Dualismus der Existenz schufen. Aber ein noch erhabenerer Künstler war Nietzsche, so Warburg, der die in der Zwischenzeit verblassten Umrisse dieser Bilder aufs Neue sichtbar machte, ihre antike Bedeutung ins Bewusstsein zurückbrachte und sie mit einem neuen und eindringlichen Sinn an die Moderne weitergab.

Warburgs letztes wissenschaftliches Großprojekt, der *Mnemosyne-Atlas* der Bilder, sollte das Erbe der menschlichen bildnerischen Erfahrung rekonstruieren, die bedeutungshaften Bilder, die die schöpferische Phantasie im Laufe der Jahrhunderte produziert hatte, katalogisieren und ihrer Auswirkung im Ganzen der Kultur nachforschen. Die Tafeln des Atlas, die im ovalen Saal der Bibliothek in Hamburg und im Lesesaal der *Biblioteca Hertziana* in Rom ausgestellt wur-

den und auf denen Warburg Bilder aus verschiedenen geographischen Kontexten, Medien und Epochen gegenüberstellte, sollten die tiefe Verbundenheit der gezeigten Bilder und damit ihren gemeinsamen Ursprung aufweisen; zugleich sollte diese Verbundenheit die Alchemie präsentieren und womöglich reproduzieren, die der Entstehung dieser Bilder vorangegangen war und die ihr Überleben sowie den Fortbestand und den Wandel ihrer Bedeutungen im Laufe der Geschichte ermöglicht hatte. Der *Mnemosyne-Atlas* geht von der Überzeugung aus, dass die gleichen Kräfte, die in der Vergangenheit gewirkt und zur Produktion von Bildern angeregt hatten, in denen die Menschheit ihrem Denken und ihrer Weltanschauung eine sichtbare Form gab, auch heute noch aktiv und potentiell produktiv sind. Diese Kräfte hätten sich sogar verstärkt: Obwohl die Reinheit und Unmittelbarkeit der ersten Reaktion des Menschen auf das Unbekannte verlorengegangen sein mögen, hätten sich ihre emotionalen Ladungen gesammelt und an Kraft gewonnen, während sich zugleich ihr gestalterisches Vermögen verfeinert und geschärft hätte. Der Mensch, der die Bilder, die ihm seine Vergangenheit gegeben hat, aufs Neue ansieht, sieht sie nicht nur, sondern erkennt sie, weil sie ihn an die Erfahrung der ganzen Menschheit erinnern.

Nietzsche und Burckhardt: Synästhetische Modelle für die Kulturgeschichte

Sehen wir nun, wie Burckhardt und Nietzsche für Warburg zwei verschiedene Wege darstellen, zwei Möglichkeiten des Zugangs zur Antike (des Zugangs zur Vergangenheit). Für Warburg ist die Differenz zwischen Nietzsche und Burckhardt eine Frage des Blicks. Für den Warburg der Einführung in den *Atlas Mnemosyne* (1929) ist der grundlegende Akt der menschlichen Zivilisation ein visueller Akt, der zur Produktion eines Bildes führt. Der Bezug zum Sehen und zum Bild kann zwar durchaus in einem weiten Sinne verstanden werden: Das Sehen steht für sinnliche Wahrnehmung im Allgemeinen, so wie der Bildbegriff ebenso ein konkretes Bild oder ein mentales Bild, ein Konzept, eine Idee, ein emotionaler Ausdruck unter sich befassen kann. Im Falle Warburgs hat die Betonung des Sehens jedoch spezifischere Gründe. Der visuelle Akt ermöglicht die Schaffung einer Distanz zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten, zwischen dem Selbst und der Außenwelt. Diese theoretische Annahme, die sich bei den englischen Empiristen gut nachvollziehen lässt und die Leo Frobenius später als ‚Trennungsformel‘ bezeichnete, ist auch die Grundlage der ästhetischen

Theorie von Heinrich Wölfflin, einem Schüler von Burckhardt, der großen Einfluss auf Aby Warburg hatte.

Die eigentliche Frage in der Kunstgeschichte lautet nach Wölfflin: Was sehen wir? Und vor allem: Wie sehen wir? Der Blickwinkel, die Perspektive, die Entfernung des Betrachters – all dies trägt dazu bei, dem Sehen Form zu geben. Was wir sehen, ist nichts anderes als das Ergebnis des Kräftespiels zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten, zwischen Auge und Welt. Im Gefolge von Wölfflin identifiziert Warburg im Spannungsraum zwischen dem Selbst und der Welt, zwischen dem Subjekt und dem Objekt, der im ursprünglichen Akt des Sehens erzeugt wird, eine doppelte, polarisierte Bewegung: auf der einen Seite die Bewegung der Entfremdung, die in der maximalen Entfernung, in der Trennung zwischen dem Selbst und der Welt besteht; auf der anderen Seite die Identifikation, die Unterdrückung der Distanz, die anthropophage Assimilation der Welt an das Selbst. Der Raum, der zwischen diesen beiden Polen, dem der Entfremdung und dem der dämonischen Verkörperung, geschaffen wird, ist der Raum der Kultur, in dem sich der Künstler und der Historiker (den ich durchaus gern als Philosophen bezeichnen würde), der Mann der Aktion und der Mann der Kontemplation in unterschiedlichen Richtungen bewegen.

Der Raum der Kultur ist der perspektivische Raum, der entsteht, wenn die Distanz zwischen Subjekt und Objekt die Durchführung der kreativen Handlung ermöglicht. Jeder kulturelle Akt ist für Warburg kreativ: nicht nur der Akt, der ein Kunstwerk hervorbringt, sondern auch derjenige, kraft dessen unsere Erfahrung bewusste Gestalt annimmt. In dieser Hinsicht sind Nietzsche und Burckhardt zwei wesentliche Arten, Mensch auf der Welt zu sein, während beide vom gleichen Wissensdurst geleitet werden: Sie vertreten den Künstler und den Betrachter, den Menschentypus, der die Distanz zwischen dem Selbst und der Welt gefährlich verkürzt, um ihre Geheimnisse zu enthüllen, und denjenigen, der im Gegenteil die Distanz vergrößert, um eine breitere Sicht und ein sichereres Verständnis zu erlangen.

Im bereits erwähnten Fragment *Schlussatzung der Burckhardt Übung* gibt es eine weitere Überlegung, die in Burckhardt und Nietzsche zwei verschiedene Arten von Sehern erkennt (erneut treffen wir auf die Metapher des Auges, die in diesem Fragment so wichtig ist). In Burckhardts Fall wird der Begriff Seher in einem starken Sinne verstanden: Er ist ein Mann des Auges, der schaut, der durch das Auge lebt und erkennt. Der Visionär Burckhardt erweckt wie ein Nekromant die dämonischen Kräfte der Vergangenheit wieder zum Leben und beherrscht ihre zerstörerische Macht durch sein bildendes Wissen. Wenn der Vergleich mit den Dioskuren, den ich zuvor gewagt habe, der Nietzsche-Forschung vertrauter ist, so wählt Warburg stattdessen den Vergleich mit ihren weniger berühmten Gegnern, den Aphariden Idas und Lynkeus, Helden der Messenier.

Burckhardt ist wie der scharfäugige Lynkeus in der Lage, in die Ferne zu schauen, er hat den Blick des Historikers. Nur aus einer gewissen Entfernung, so Burckhardt, ist es möglich, die Geschichte zu verstehen. Burckhardt war bekannt dafür, dass er zeitgeschichtliche Kurse nur unwillig abhielt und sie als methodisch inkonsistent ansah. Nach Warburgs Meinung entzog Burckhardt sich damit der ‚körperlichen‘ Auseinandersetzung mit seiner eigenen Gegenwart. Warburg hingegen lag diese Auseinandersetzung nicht fern. Ursprünglich betraf die Hälfte seiner Zettelkästen, der heute verlorene Teil, die Ereignisse, die zum Ersten Weltkrieg führten. Aber auch als Altertumswissenschaftler – denn die Antike ist keineswegs weniger dämonisch als die Gegenwart – meidet Burckhardt den Nahkampf des tragischen Bewusstseins und wählt die Kontemplation, die den für die Entwicklung wahrer Weisheit notwendigen Abstand garantiert.

Die Grundlage der von Wölfflin formulierten Trennungsformel ist die in der Philologie von August Boeckh und Friedrich Schleiermacher ausgedrückte hermeneutische Grundannahme, dass in jedem kognitiven Prozess nur das schon Erkannte wirklich erkannt wird. Dies ist in diesem Fall das Subjekt des Wissens selbst, das sich im Objekt des Wissens widerspiegelt und das nur im Rahmen dessen erkennt, was selbst auf Erkenntnis zurückgeht. Diese hermeneutische Annahme wiederholt Wölfflin in Form des berühmten Sprichwortes, das bereits Thucydides und Platon zugeschrieben wird: ‚Die Schönheit liegt im Auge des Betrachters‘. Für Warburg ist Burckhardt das souveräne und reine Auge: so wie die Schönheit im Auge des Betrachters liegt, so liegen die Formen im Burckhardts Auge, und sein Sehen, seine Kontemplation ist ein echter kreativer Akt, eine Gestaltung, die Form gibt. So notiert Warburg in der *Schlussatzung der Burckhardt Übung*: „Er hatte die Welt der Augen, die ihm die geprägte Form vorführte und zugleich die Maßstäbe gab“ (Warburg 2010 [1927], S. 698). Diese Maßnahme, die Burckhardt auf die Welt, die er betrachtete, anzuwenden verstand, ist eine Maßnahme im geradezu architektonischen Sinne, verstanden als Form, die die Welt strukturiert und erbaut.

Dieses Bild von Burckhardts visionärem Auge, das die Formen enthält, findet seine Entsprechung in Nietzsches Werk, nämlich in einer berühmten Passage aus der *Geburt der Tragödie*, die Warburg nicht unbekannt sein konnte:

Apollo, als der Gott aller bildnerischen Kräfte, ist zugleich der wahrsagende Gott. Er, der seiner Wurzel nach der „Scheinende“, die Lichtgottheit ist, beherrscht auch den schönen Schein der inneren Phantasie-Welt. Die höhere Wahrheit, die Vollkommenheit dieser Zustände im Gegensatz zu der lückenhaft verständlichen Tageswirklichkeit, sodann das tiefe Bewusstsein von der in Schlaf und Traum heilenden und helfenden Natur ist zugleich das symbolische Analogon der wahrsagenden Fähigkeit und überhaupt der Künste (. . .). Aber auch jene zarte Linie, die das Traumbild nicht überschreiten darf (. . .) – darf nicht im Bilde des Apollo fehlen: jene maßvolle Begrenzung, jene Freiheit von den wilde-

ren Regungen, jene weisheitsvolle Ruhe des Bildnergottes. Sein Auge muss „sonnenhaft“, gemäß seinem Ursprunge, sein; auch wenn es zürnt und unmutig blickt, liegt die Weihe des schönen Scheines auf ihm. (. . .) Und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des *principii individuationis* bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des „Scheines“, sammt seiner Schönheit, zu uns spräche.

(GT 1; KSA 1, S. 28)

Burckhardts Auge, das Formen schafft, ist das des apollinischen Künstlers: ein Auge, das sehen kann, weil es von der gleichen Natur wie das Licht ist. Dies ist ein Prinzip der Optik Goethes, das Schopenhauer, der in diesem Abschnitt implizit erwähnt wird, vertraut war, da er schließlich mit Goethe im Bereich der Farbenlehre zusammengearbeitet hatte (Goethe 1810, Schopenhauer 1854, siehe auch Segala 2005). Das apollinische Auge sieht, was es sehen kann und will: Es sieht durch das Licht, aus dem es selbst besteht, und gibt dem Gegenstand seiner Betrachtung eine Form, die es vorher schon besessen hat. Aber der Blick des apollinischen Künstlers kann kein naiver und ruhiger Blick sein (und gerade aus diesem Grund!). Vielmehr ähnelt er dem schrecklichen Blick der versteinernen Gorgo (wie Nietzsche in einem Fragment von 1867–68 sagen würde), sofern er ein Blick ist, der die Formen aus der ewigen Beweglichkeit des Werdens heraus fixiert. Das gewaltige Auge der Gorgo ist von gleicher Natur wie das aorgische Wesen der Existenz, und gerade deshalb ist es das einzige, das den Anblick des Letzteren erträgt (NL 1867–68, KGW I/4, 57[74]).

Auch Nietzsches Auge ist, so Warburg, ein klares und visionäres Auge. Ihm sind die verdünnte Luft der Gipfel, die reine Klarheit der Turiner Winter gemäß. Aber anstatt durch den klaren Äther der stellaren Entfernungen zu *schauen, lebt* Nietzsche in diesen Höhen atmet eine Luft, die eigentlich den Göttern angemessen ist. Nehmen wir wieder den Vergleich mit den Aphariden: wenn Burckhardt wie Lynkeus ist, vertritt Nietzsche den starken Idas. Idas war ein unbesiegter Faustkämpfer, der nicht zögerte, mit Apollo selbst zu kämpfen, und sich ihm, obwohl er den Kampf nicht gewinnen konnte, bis zum Ende widersetzte. Nietzsche ist für Warburg ein Wagemutiger, der sich selbst nicht verschont, sich in den Kampf stürzt und mit dem eigenen Leib die Herausforderung durch die Welt austrägt.

Nietzsche ist, so wie Burckhardt, auch ein Seher. Aber zu welcher Art von Seher gehört Nietzsche? Für Warburg ist er der Typ der Nabi, ein jüdischer und dann islamischer Prophet, der auf die Straße geht und die Massen aufhetzt. Das Modell der Prophetie, das Warburg meint (Warburg 2010 [1919]), ist das jüdische, dasjenige der biblischen Propheten, der *Vox clamantis in deserto* von Johannes dem Täufer. Aber wie sollte man hier nicht auch an Zarathustra denken, an seinen Rückzug ins Gebirge, seine Rückkehr unter die Menschen, auf den Marktplatz, an seine wirkungslose Predigt, an seine ungehörte Stimme? Dieser Seher ist nach Warburg jedoch zugleich ein Verrückter wie die Pythia, die unter

der Wirkung der unterirdischen Dämpfe unverständliche Worte artikuliert, oder die Prophetin Cassandra, die sich die Haare ausrauft und die Kleider zerreißt, umringt vom allgemeinen verndnislosen Erstaunen. Wie weit sind Burckhardt und Nietzsche voneinander entfernt, obwohl sie so vieles gemeinsam haben! Vor Nietzsche, so Warburg, sei Burckhardt geflohen wie jemand, der einen Derwisch in Jerusalem laufen sah, oder wie die germanische Seherin Velleda angesichts eines Mannes, der vom Amok,⁷ der gewalttätigen und heiligen Wut, getroffen worden war.

Wenn Burckhardt den Gesichtssinn in höchstem Maße entwickelt hat und wie Argo Panoptes ‚ganz Auge‘ geworden ist, drückt sich Nietzsches divinatorische Kunst hingegen in der Berührung, in der aufgebrachten Mimik, im Tanz aus. Nehmen wir Warburgs Vergleich wieder auf, nach dem Nietzsche und Burckhardt zwei Seismographen sind, die die Gedchtniswellen der Vergangenheit erfassen. Burckhardt ist eher eine Stimmgabel, die unabhängig von der Intensität der empfangenen Schwingung immer die gleiche goldene Frequenz zurückgibt. Der Seismograph Nietzsche hingegen ist ein berempfindliches Instrument, das auf den geringsten Reiz reagiert und die kleinste Vibration verstärkt. In dieser Unmäßigkeit, in dieser Unfähigkeit zum Aufschub der Reaktion auch nur auf den geringsten Reiz ist die charakteristische Gestalt des dionysischen Histrionen erkennbar, von dem Friedrich Nietzsche in der *Götzen-Dämmerung* spricht. Wenn wir den Aphorismus 10 der *Streifzüge eines Unzeitgemässen* aus der *Götzen-Dämmerung* nehmen, stehen wir nahezu vor einer Synopse von Warburgs Fragment *Schlussatzung der Burckhardt Übung*. In diesem Text kommt Nietzsche nach sechzehn Jahren wieder auf den Gegensatz zwischen dem apollinischen Künstler mit seinem visionären Blick und dem dionysischen Histrionen mit seiner in Krämpfen verzerrten Mimik zurück:

Was bedeutet der von mir in die Ästhetik eingeführte Gegensatz-Begriff apollinisch und dionysisch, beide als Arten des Rausches begriffen? – Der apollinische Rausch hält vor Allem das Auge erregt, so dass es die Kraft der Vision bekommt. Der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence. Im dionysischen Zustande ist dagegen das gesamte Affekt System erregt und gesteigert: so dass es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet und die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurierens, Verwandelns, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich heraufstreibt. Das Wesentliche bleibt die Leichtigkeit der Metamorphose, die Unfähigkeit, nicht zu reagieren [. . .]. Es ist

7 Malaiischer Begriff für eine vorübergehende mörderische blinde Wut. Stefan Zweig widmet diesem psychotischen Phänomen, das mindestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bekannt ist, eine Erzählung, *Der Amoklufer* (1922), die Warburg sicherlich kannte. Herbert George Wells hatte sich mit dieser psychischen Pathologie bereits 1894, lange vor Zweig, ebenfalls in einer Erzählung auseinandergesetzt: *Through a window*.

dem dionysischen Menschen unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehen, er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und erratenden Instinkts, wie er den höchsten Grad von Mitteilungs-Kunst besitzt.

(GD Streifzüge 9–10; KSA 6, S. 117)

Wie der dionysische Histrion ist Nietzsche, so Warburg, ein sehr empfindlicher Seismograph, der ‚ganz Ohr‘ für die Schwingungen ist, die er aus der Welt erhält. Er ist außerstande, *nicht* auf jeden Reiz anzusprechen, *nicht* mit ihm im *Unisono* zu schwingen und dabei diese Schwingung weiter zu verstärken. Es gibt viele Ähnlichkeiten zwischen dem Fragment Warburgs und diesem Aphorismus aus der *Götzen-Dämmerung*. Tatsächlich hat Warburg Nietzsches Entgegensetzung zwischen dionysischen und apollinischen Künstlern wesentlich aufgegriffen und wiederum auf das Paar Nietzsche/Burckhardt angewandt, und daher könnte man diesen Aphorismus als die Blaupause ansehen, die die Grundlage für Warburgs rhetorische und theoretische Ausarbeitung seines Fragments über Nietzsche und Burckhardt bildete.

Fazit: Schiffbruch mit Zuschauer

Der Unterschied zwischen Burckhardt und Nietzsche, sagten wir, ist eine Frage des Blicks. Der Historiker hält Abstand und beobachtet das schreckliche und dramatische Spektakel der Existenz des Menschen in der Welt. Der tragische Philosoph tritt näher heran, wirft sich in den Kampf, um aus der Nähe zu sehen, aus der Gegenwart heraus zu leben. Das Bewusstsein für die Gefährlichkeit der Aufgabe, die Welt mit nüchternem Blick zu betrachten, ist sowohl Burckhardt als auch Nietzsche völlig klar, und an dieser Stelle erkennt Warburg seinen beiden Dioskuren, besser gesagt: seinen Aphaiden, das volle Bewusstsein und die Klarheit des Urteils zu. Aber Nietzsche ist wagemutig, während die Einhaltung der richtigen Distanz und der richtigen Perspektive auf Mensch und Welt die Sophrosyne ist, über die Burckhardt in reichem Maße verfügt. Der Verweis auf Burckhardts Sophrosyne, der im Anschluss an das Fragment *Schlussatzung der Burckhardt Übung* erscheint, ist ebenso eine platonische wie eine aristotelische Referenz. Im XIII. Kapitel des *Phaidon* spricht Plato von der Mäßigung und der wahren Weisheit, der *Sophrosyne*, darüber, wie sie den wahren Mut (*Andreia*) beeinflusst und wie sie das Maß jeder wahren Tugend ist. Ebenso ist die Sophrosyne in den bereits erwähnten Passagen der *Rhetorik* des Aristoteles der Maßstab, anhand dessen die Grade des Mutes (*Andreia*) und damit die richtige Mitte zwischen den beiden polaren Extremen der Tollkühnheit und der Feigheit bestimmt werden kann.

Auf den *Phaidon* verweist auch das Zitat „Viele tragen den Thyrsos, wenige sind die Bacchen“, das in den letzten Zeilen des Fragments erscheint, in denen Warburg sich noch einmal auf seine beiden Autoren bezieht. Sowohl Nietzsche als auch Burckhardt tragen den Thyrsos, da beide sich der Mission der Bewusstwerdung und des Wissens nicht entziehen wollen. Aber nur Nietzsche ist ein Bacchant, da er seiner Mission keine Grenzen setzt und sich dafür entscheidet, so zu leben, wie sie es ihm auferlegt hat. Burckhardt hingegen sah durch die Gnade der Sophrosyne seine Grenzen und wählte Maß und Entfernung. Dies ermöglichte es ihm, mit einem festen und klaren, wenn auch nicht gleichgültigen und von Leiden freien Blick auf den Fluss der Geschichte, auf die tragischen Spannungen der griechischen Welt und schließlich sogar auf den Schiffbruch seines Reisegefährten zu schauen.

Eine Frage des Blicks sind laut Warburg auch die Begebenheiten, die Nietzsche und Burckhardt gleichzeitig getrennt und vereint haben. Burckhardt ist der Zuschauer *par excellence*, und er war auch ein Zuschauer der menschlichen Geschichte von Friedrich Nietzsche. Nicht ein gleichgültiger Zuschauer, wie Bernoulli meinte, sondern ein teilnehmender Zuschauer, der betroffen auf einer Felsklippe steht und ohnmächtig auf einen schon vorauszusehenden Schiffbruch schaut. Die Exzerpte aus Bernoullis Werk zeugen von Warburgs besonderer Aufmerksamkeit für den geistigen Zusammenbruch Nietzsches in Turin und für die sogenannten Wahnsinnsbriefe, insbesondere den letzten, der an Burckhardt geschickt wurde und von diesem an Overbeck mit der Bitte weitergegeben wurde, etwas für den unglücklichen Weggefährten zu tun. Ob Burckhardt eine echte Nähe zu seinem jungen Basler Freund und Verständnis für ihn empfand, ist immer noch eine Streitfrage in der Nietzsche-Forschung. Sicherlich ist das Misstrauen gegenüber jeder Form der „hagiographischen“ Rekonstruktion von Nietzsches Biographie für gerechtfertigt zu halten, wie sie beispielhaft von der Familie Nietzsches betrieben wurde. Heute neigen wir dazu, aus der immer sporadischen Korrespondenz Burckhardts mit seinem jüngeren Kollegen eine kaum verborgene Ironie herauszulesen, Anzeichen dafür, dass er gegen Nietzsche einiges einzuwenden hatte. Warburg liest diese Korrespondenz ganz anders:

Der Zusammenbruch dieses Übermenschen ist doch für Burckhardt etwas, was er für seinen hochgeschätzten Kollegen längst gefürchtet hat. Es gibt nichts Einfältigeres, als zu glauben er hätte ihn mit kühler Ironie abgefertigt. (Warburg 2010 [1927], S. 697)

Aus einem Brief, den Burckhardt am 10. September 1883 an Nietzsche schrieb, um ihm für die Zusendung des *Zarathustra* (Teile I und II) zu danken, schreibt Warburg wiederum einen Abschnitt heraus, der einen Platz in seinem Zettelkasten findet und in dem er einige Zeilen hervorhebt. Warburg scheint die mögliche Ironie dieser Zeilen zu übersehen, eine Ironie, die dagegen Mazzino Montinari

bemerkte, der den Entwurf von Burckhardts Brief in den Händen hielt. In diesem Entwurf ist noch hochtrabenderes und darum wohl noch weniger glaubwürdiges Lob zu lesen als im Brief selbst.

Für mich ist ein ganz eigentümlicher Genuss dabei, Jemanden auf so hoch über mir befindlicher Warte ausrufen zu hören, welche Horizonte und welche Tiefen er sieht. Ich erfahre dabei, wie oberflächlich ich zeitlebens gewesen bin und bei meiner Art von relativer Emsigkeit auch wohl bleiben werde, denn in meinen Jahren ändert man sich nicht mehr, höchstens wird man älter und schwächer.

(WIA III, 2.1, ZK.04. 3764, von Warburg unterschrieben; Bf. von Jacob Burckhardt an Nietzsche, 10.09.1883, KGB III/2, Bf. 207, S. 396)

In demselben Brief nannte Burckhardt Nietzsches *Zarathustra* „einen kraftvollen Diskurs über die Totalität des Lebens“ (Bf. von Jacob Burckhardt an Nietzsche, 10.09.1883, KGB III/2, Bf. 207, S. 396). Diesem Anspruch, die Gesamtheit der Existenz zu interpretieren, dieser Unmäßigkeit, einem wahren Beispiel für die griechische Hybris, wich Burckhardt immer aus. Während Nietzsche auf dem Schlachtfeld fiel, entkam Burckhardt als mit der Sophrosyne begabter Held dem Konflikt unversehrt und errang einen nicht unbedeutenden Sieg: den, die Welt mitzugestalten. Burckhardt ist für Warburg vielleicht der letzte große klassische Geist, der letzte große apollinische Künstler, der es verstanden hat, durch Formung das beunruhigende Erbe der antiken Überlieferung zu beherrschen.

Größer als Burckhardt ist allein Nietzsche. Er war sich zwar der Gefahren seines Wegs bewusst, entzog sich aber nicht der Aufgabe, ihm bis zum Ende zu folgen. Es ist kein Zufall, dass diese zwei Weisen der Auseinandersetzung mit der Welt, rücksichtsloser Mut und maßvolle Distanz, die Warburg in den Figuren von Nietzsche und Burckhardt so gut veranschaulicht fand, für Nietzsche selbst nicht neu waren. In der *Götzen-Dämmerung* (GD Streifzüge 49; KSA 6, S. 151) tritt an die Stelle von Nietzsche und Burckhardt ein weiteres Paar von Aphariden: Napoleon und Goethe. Napoleon, der Mann mit grenzenlosem Ehrgeiz, und Goethe, der Meister der Schönheit, des Maßes und der Form, haben im Grunde genommen die gleichen Bestrebungen: Beide zielen auf die Gesamtheit der Existenz, beide versuchen, dem Leben in all seinen Aspekten zuzustimmen. Aber während Goethe, wie Burckhardt, den Weg des Wissens wählte und sich auf enge Horizonte der Persönlichkeitsbildung festlegte, wollte Napoleon Geschichte schreiben und Geschichte werden, so dass er wie ein Brand ganz Europa überzog und in diesem großartigen, jedoch ephemeren Feldzug Tausende von Menschenleben zugrunde richtete.

Zwischen Nietzsche und Burckhardt fühlte sich Warburg näher an Nietzsche. Er bewunderte den Mut, der ihn auf einen Weg geführt hatte, dessen Gefahr ihm bewusst war; den Mut, das Opfer zu bringen, das diese Entscheidung

mit sich brachte. Eine vergleichbare extreme Entscheidung hatte auch Warburg ins Auge gefasst, sie aber in letzter Minute verweigert und stattdessen die Fahrt nach Kreuzlingen angetreten, um Heilung zu finden. Warburg bewunderte Nietzsche, wählte aber Burckhardt. So wie Burckhardt trieb Warburg Geschichte. Er stellte sich auf Distanz und praktizierte die Sophrosyne – den maßvollen Umgang mit dem „höchsten (und damit auch dem gefährlichsten) Bildungsmaterial“ (EKP, KGW II/3, S. 372), dem der Vergangenheit.

Literatur

- Bernoulli, Carl Albrecht (1908): *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*. Jena: Diederichs.
- Didi-Huberman, Georges (2000): *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Ghelardi, Maurizio (Hrsg.) (2002): *Friedrich Nietzsche – Jacob Burckhardt. Carteggio*. Turin: Arago.
- Goethe, Johann Wolfgang (1810): *Zur Farbenlehre*. Tübingen: Cotta.
- Gombrich, Ernst (1970): *Aby Warburg. An Intellectual Biography*. London: The Warburg Institute.
- Horneffer, Ernst (1907): *Nietzsches letztes Schaffen: Eine kritische Studie*. Jena: Diederichs.
- Klein, Wayne (1997): *Nietzsche and the Promise of Philosophy*. Albany: State of New York University Press.
- Krummel, Richard Frank (1997): *Nietzsche und der deutsche Geist*. Berlin: De Gruyter.
- Landsberg, Hans (1902): *Friedrich Nietzsche und die deutsche Litteratur*. Leipzig: Seemann.
- Maikuma, Yoshihiko (1985): *Der Begriff der Kultur bei Warburg, Nietzsche und Burckhardt*. Königstein: Athenäum.
- Moebius, Julius Paul (1902): *Ueber das pathologische bei Nietzsche*. Wiesbaden: Bergmann.
- Nietzsche, Friedrich (1915): *Philologica. Univeröffentliches zur antiken Religion und Philosophie*, B. III, *Der Gottesdienst der Griechen*, Leipzig: Kröner, 1915.
- Posani-Loewenstein, Manfred (2017): *Studi su Burckhardt e Nietzsche*. Pisa: Edizioni della Scuola Normale.
- Riehl, Alois (1901): *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*. Stuttgart: Frommann.
- Saxl, Fritz (1970): *A Heritage of Images: A Selection of Lectures by Fritz Saxl*. Harmondsworth: Penguin.
- Schopenhauer, Arthur (1854): *Über das Sehen und die Farben*. Leipzig: Hartknock.
- Segala, Marco (2005): „Goethe, Schopenhauer e l'ottica sperimentale“. In: *Rivista di Filosofia* 96. No. 2, S. 217–223.
- Sommer, Andreas Urs (1997): *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*. Berlin: Akademie.
- Stendhal (1822): *De l'amour*. Paris: Pierre Mongie.
- Warburg, Aby (2010 [1919]): „Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten“. In: Aby Warburg: *Werke in einem Band*. Berlin: Suhrkamp, S. 424–494.

Warburg, Aby (2010 [1922]): „Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara“. In: Aby Warburg: *Werke in einem Band*. Berlin: Suhrkamp, S. 373–402.

Warburg, Aby (2010 [1927]): „Schlußsitzung der Burckhardt Übung“. In Aby Warburg: *Werke in einem Band*. Berlin: Suhrkamp, S. 695–699.

Warburg, Aby (2011): *Schlangenritual. Ein Reisebericht*. Berlin: Wagenbach.

Felix Denschlag und Jan Ferdinand

Vordenker kollektiver identitätsbildender Gedächtniskonstruktionen? Eine kritische Sichtung der Nietzsche-Rezeption Aleida und Jan Assmanns

Abstract: This essay addresses the Nietzsche-reception of Aleida and Jan Assmann in the context of their theory of ‘collective memory’ [kollektives Gedächtnis] and conception of ‘culture of remembrance’ [Erinnerungskultur]. Nietzsche plays an equally important role as a reference as does Maurice Halbwachs: Jan Assmann combines the thoughts of both authors and gives Nietzsche’s explanations of “memory-making” a normative twist. This reinterpretation is considered implicitly as a premise in Aleida Assmann’s writings, such that Nietzsche is presented as a pioneer of collective identity-building memory constructions. By re-contextualizing the passages cited by Assmann and Assmann, we will show that this use is questionable and that therefore one of the cornerstones of Assmann’s theory and concept-formation appears to be doubtful.

Aleida und Jan Assmanns Konzeption des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ ist sowohl in der (Kultur-)Wissenschaft als auch im erinnerungspraktischen Kontext breit rezipiert und adaptiert worden. Grundlage dieser Konzeption ist neben Jan Assmanns Studien zu frühen Hochkulturen vor allem das Werk von Maurice Halbwachs, dem Assmann und Assmann fundamentale Begriffe entlehnen – vor allem den Begriff des ‚kollektiven Gedächtnisses‘. Weniger beachtet oder gar systematisch erfasst worden sind hingegen die zahlreichen Verweise, die Assmann und Assmann insbesondere auf Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* (GM) und *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (UB II) geben. Dabei spielen gerade diese als Eckpfeiler der Assmannschen Konzeption eine zentrale Rolle und ziehen sich durch ihr gesamtes Werk: So wird Nietzsche von Jan Assmann als eine Art Pendant zu Halbwachs gesehen und als „Theoretiker des Bindungsgedächtnisses“ (J. Assmann 2000, S. 15) gedeutet. Aleida Assmann wiederum stellt Nietzsche als „Patron“ (A. Assmann 1999, S. 29) des Paradigmas der identitätsstiftenden Erinnerung und als „frühe[n] Theoretiker“ der „Aneignung der Vergangenheit durch eine Gruppe“ (A. Assmann 2013a, S. 32) vor.

Hinterfragt werden soll im Folgenden nicht die ausschließliche Fokussierung auf lediglich zwei von Nietzsches Schriften seitens der kulturwissenschaftlichen

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-018>

Gedächtnisforschung (vgl. Thüring 2001, S. 21), sondern vielmehr, ob deren prominenteste deutschsprachigen Vertreter sich in legitimer Weise auf diese Schriften berufen können. Im Fokus steht dabei der systematisch-begriffliche Bezug im Ausgang der Assmannschen Theorie.¹ Durch Re-Kontextualisierung der Referenzen soll gezeigt werden, dass nicht nur dieser begriffliche Bezug fragwürdig ist, sondern dass sich Assmann und Assmann mit diesem auch Inkonsistenzen innerhalb der eigenen Theorie einhandeln, die sich vor allem aus der Anwendung auf die (deutsche) erinnerungskulturelle Praxis ergeben: Jan Assmann adaptiert Nietzsches Kulturkritik aus GM, wendet sie ins Positive und fundiert so ein ‚Gedächtnis-Machen‘ im Sinne seiner Theorie des ‚kulturellen Gedächtnisses‘. Dies wird mit normativem Gestus auf die deutsche Situation übertragen und führt zu Aleida Assmanns Konzept von ‚Erinnerungskultur‘, die mit Verweis auf UB II zwei zentrale Aspekte ihres Konzepts fundiert. Macht Jan Assmann noch explizit, inwieweit er sich von Nietzsche absetzt, so ist dies bei Aleida Assmann höchstens noch implizit deutlich. Sie scheint zentrale Umdeutungen von Jan Assmann unkommentiert zu übernehmen und deutet Nietzsche in der Folge geradezu als *Vordenker* ihrer Konzeption.

Jan Assmann: Nietzsche als Philosoph des Bindungsgedächtnisses

Jan Assmanns Konzept des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ tritt mit dem Anspruch auf, aus der Analyse antiker Hochkulturen den Zusammenhang von kollektiver Erinnerung, Schriftkultur und Ethnogenese zu erfassen und einen Beitrag zu einer allgemeinen Kulturtheorie zu leisten (vgl. J. Assmann 1992, S. 19). Auf theoretischer Ebene bezieht er sich prominent auf Halbwachs und Nietzsche, um sowohl an sie anzuschließen als auch sich von ihnen abzugrenzen. Der Halbwachssche Begriff des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ bezeichnet zum einen die Annahme, dass die Prozesse des individuellen Gedächtnisses der Vermittlung durch eine intersubjektive Praxis bedürfen. Zum anderen steht er dafür, dass menschliche Kollektive sich mithilfe von Medien auf eine gemeinsame Vergangenheit beziehen. Halbwachs betont den (re-)konstruktiven Charakter des ‚kollektiven Gedächtnisses‘, das keine authentische Erinnerung vermittelt, sondern Vergangenes unter der Verwendung

¹ Es handelt sich also weniger um eine dezidierte Analyse der Schriften Nietzsches, die auch die entstehungs- und werkgeschichtlichen Aspekte berücksichtigt, vgl. zu UB II Salaquarda 1984, Jensen 2016; zu GM Stegmaier 1994.

von konventionellen Ordnungsschemata selektiv und gegenwartsbezogen deutet (vgl. Halbwachs 1985). Im Unterschied zu der von Halbwachs beschriebenen gelebten und kommunizierten Tradierung innerhalb von sozialen Gruppen legt Assmann den Fokus auf das Gedächtnis im Sinne eines ‚Speichers‘ fester materieller Objektivationen (vgl. J. Assmann 1992, S. 52). Im Mittelpunkt von Assmanns Interesse steht dabei die kollektive Identitätsstiftung und -bewahrung als hauptsächlich, wenn nicht einzige Funktion des ‚kulturellen Gedächtnisses‘.

Während nun „Halbwachs gezeigt hat, dass der Mensch Bindungen braucht, um ein Gedächtnis auszubilden und sich erinnern zu können, hat Nietzsche gezeigt, dass der Mensch ein Gedächtnis braucht, um sich binden zu können“. Beide sehen laut Assmann das Gedächtnis als ‚soziales Phänomen‘ an, doch während es Halbwachs um das „selbstregulative, diffuse ‚kommunikative‘ Gedächtnis“ geht, wird das Gedächtnis bei Nietzsche ‚gemacht‘ und ‚angezüchtet‘ (J. Assmann 2000, S. 15, vgl. S. 114). Genau dieser Aspekt der ‚Gedächtniskonstruktion‘ ist zentral für Assmanns Konzept des ‚kulturellen Gedächtnisses‘, für den er sich auf die zweite Abhandlung in GM bezieht. Er will dabei Nietzsches These „von der Geburt der Erinnerung aus dem Geist des Rechts“ weiterführen, indem er sie „von der Ebene der Moral und der individuellen Bindung auf die Ebene der Geschichte und der kollektiven Bindung“ verlagert (J. Assmann 1992, S. 231).

Das ‚Gedächtnis des Willens‘ bei Nietzsche

In der zweiten Abhandlung von GM geht Nietzsche dem historischen Prozess nach, im Laufe dessen sich das Gewissen und die Verantwortlichkeit, also die Fähigkeit, Verpflichtungen einzuhalten, herausgebildet haben. Der Mensch als das „nothwendig vergessliche Thier“ habe sich

ein Gegenvermögen angezüchtet, ein Gedächtniss, mit Hülfe dessen für gewisse Fälle die Vergesslichkeit ausgehängt wird, – für die Fälle nämlich, dass versprochen werden soll: somit keineswegs bloss ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, nicht bloss die Indigestion an einem ein Mal verpfändeten Wort, mit dem man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten, ein eigentliches Gedächtniss des Willens.

(KSA 5, S. 292)

Nietzsche rekonstruiert die grausame ‚Mnemotechnik‘, durch die dem vergesslichen Menschen ein solches Gedächtnis gemacht wurde: „Wie macht man dem Menschen-Thiere ein Gedächtniss?“ [. . .] „Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtniss“ (KSA 5, S. 295). Für Nietzsche sind diese Überlegungen die Grundlage der

nachfolgenden Ausführungen zur Geschichte und Kritik der Moral. Der Moral, die sich auf mitmenschliche Liebe, Mitleid, Verzeihung, Vergebung, Gewaltverzicht usw. beruft, rechnet er vor, inwiefern sie mit grausamen Methoden durchgesetzt wurde, die zivilisatorischen Errungenschaften also einen Preis in Form von Gewalt haben, den einzuschätzen ein erster Schritt hin zu ihrer Neubewertung sein kann: „wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge!‘“ (KSA 5, S. 297; vgl. Höffe 2004, S. 68; Saar 2007, S. 64 f.)

Bei Assmann wird Nietzsches Beschreibung des ‚Gedächtnis-Machens‘ aus dem größeren Kontext von GM herausgelöst und zum Ausgangspunkt allgemein kulturtheoretischer Überlegungen gemacht. Nietzsche nimmt Assmann zufolge „den Fall des Versprechens pars pro toto als paradigmatisch für das gesamte Gebiet der sozialen Bindungen. Bindungen eingehen zu können, setzt Verantwortung, Zurechnungsfähigkeit und Zuverlässigkeit voraus.“ (J. Assmann 2000, S. 15) Das Gedächtnis entwickle sich im Prozess der Züchtung des Menschen zum Mitmenschen, zum ‚berechenbaren Individuum‘, das auch morgen noch weiß, was es gestern versprochen hat (vgl. J. Assmann 1995a, S. 52). Neben der Frage, ob der ‚Fall des Versprechens‘ tatsächlich auf alle Fälle sozialer Verpflichtung ausgedehnt werden kann, muss vor allem geklärt werden, ob Assmann sich für die Gedächtniskonstruktion des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ legitimerweise auf Nietzsche berufen kann, da er dafür das ‚Gedächtnis-Machen‘ auf die kollektive Ebene eines Bezugs auf eine gemeinsame Vergangenheit übertragen muss.

Vom ‚Gedächtnis des Willens‘ zum ‚kollektiven Gedächtnis‘

Assmann gibt an, dass ihm von Nietzsches Ausführungen zwei Aspekte als „festhaltenswert“ erscheinen: „der ‚konnektive‘, d. h. sozial verpflichtende, und der ‚künstliche‘ Charakter dieses Gedächtnisses. Hier geht es um eine Erinnerung, die eingeübt werden muß und die daher ohne Mnemotechnik nicht bestehen kann.“ (J. Assmann 2000, S. 109) Assmann setzt dabei voraus, dass dem ‚Konnektiven‘ des Gedächtnisses, das vom Wortsinn erst einmal nur etwas ‚Verbindendes‘ meint, schon eine sozial verpflichtende, d. h. normative Bedeutung zukommt. Drei Verschiebungen sind zu beobachten, die Assmann gegenüber Nietzsche vornimmt: 1. vom individuellen zum ‚kollektiven Gedächtnis‘; 2. vom Gedächtnis als Instanz zu bestimmten Gedächtnisinhalten; 3. von der analytischen zur normativen Ebene.

Vom individuellen zum ‚kollektiven Gedächtnis‘: Für Assmann ist zunächst wichtig, dass Nietzsches ‚Gedächtnis des Willens‘ als nicht natürliches, sondern gemachtes Gedächtnis das Vergessen ausschaltet, um dauerhaft bewahren zu können. Diesen Aspekt überträgt er auf die symbolische Ebene des Kollektivgedächtnisses, in der das Schmerzhafte der Erinnerung nicht mehr unmittelbar den Körpern eingebrannt, sondern ausgelagert wird in kulturelle Objektivationen (vgl. J. Assmann 2000, S. 16). Assmann schreibt Nietzsche in dieser Hinsicht einen überkommenen Reduktionismus zu, da er – wie Halbwegs – „die Dynamik auch der kollektiven und kulturellen Erinnerung partout auf die Körpergrenzen des Individuums beschränken will“ (J. Assmann 2000, S. 16). Er merkt selbst an, dass es Nietzsche „nicht um die Erinnerung an die gemeinsame Geschichte, sondern an die je eigenen Versprechungen und Verpflichtungen“ gehe und sein ‚Gedächtnis des Willens‘ daher ein individuelles Gedächtnis sei, dessen Funktion jedoch darin bestehe, den Einzelnen in die Gemeinschaft einzubinden. „Daher ist es nicht ‚kollektiv‘, aber ‚konnektiv‘.“ (J. Assmann 2000, S. 109) Assmann spricht davon, dass Gedächtnis und Gewissen für den Menschen damit verbunden sind, „sein Selbst auf[zuge]ben: [. . .] Anstelle seines geopfert Individual-Selbst erhält er das Sozial-Selbst, das ein Gedächtnis hat und aufgrund dieser Tatsache als stabil und verlässlich gelten kann.“ Diese ‚Tatsache‘ hat für Assmann Bindung, Zugehörigkeit und soziale Identität zur Folge, weshalb ihm zufolge „das Gedächtnis der Sozialsinn par excellence“ ist (J. Assmann 2002, S. 136).

Es ist jedoch *erstens* bei Nietzsche keineswegs der Gedanke fundiert, dass durch das Gedächtnis die sozialen Bindungen im Sinne Assmanns gestiftet werden. Für ihn steht „das Gemeinwesen zu seinen Gliedern in jenem wichtigen Grundverhältnisse, dem des Gläubigers zu seinen Schuldner“. Das Individuum wird durch das Gemeinwesen lediglich geschützt, lebt „sorglos in Hinsicht auf gewisse Schädigungen und Feindseligkeiten [. . .] wie man sich gerade in Hinsicht auf diese Schädigungen und Feindseligkeiten der Gemeinde verpfändet und verpflichtet hat“ (KSA 5, S. 307). Im Zentrum von Assmanns Interesse stehen jedoch Zugehörigkeit und soziale Identität, weshalb er nicht nur über Nietzsche hinausgeht, sondern außerdem den formalen Aspekt der sozialen Bindung grundlegend ins Positive wendet.² *Zweitens* ist, wie Assmann

² Assmann kritisiert an Nietzsche, dass dieser nur einseitig auf den zwanghaften, gewalttätigen Aspekt des Kulturationsprozesses blickt, die ‚Züchtung‘ des Menschen zum Mitmenschen. Nietzsche vertrete eine pessimistische Anthropologie, die den Menschen als geborenen Egoisten denkt (vgl. J. Assmann 2015, S. 236). Es setzt jedoch keineswegs eine negative Anthropologie voraus, den Kulturationsprozess als etwas zu verstehen, in dem das Individuum an kollektive Maßgaben angepasst und insofern in seiner Individualität beschnitten wird – das eine bringt das andere notwendig mit sich, unabhängig davon, wie man diese Tatsache dann bewertet.

selbst betont, die Übertragung des Konstruktionsaspekts vom ‚konnektiven‘ zum ‚kollektiven Gedächtnis‘ ein Sprung auf eine gänzlich andere Ebene, auf der der Begriff ‚Gedächtnis‘ als Metapher für kulturelle Objektivationen und rituelle Handlungen dient.³ Die von Assmann anvisierte ‚Verlagerung‘ von der individuellen zur kollektiven Bindung ist darum nur dann möglich, wenn ein ‚kollektives Gedächtnis‘ in Analogie zum individuellen Gedächtnis gedacht wird – eine Voraussetzung, die bei Assmann jedoch implizit bleibt.

Vom Gedächtnis als Instanz zu bestimmten Gedächtnisinhalten: Für Assmann sind in Bezug auf das Kollektivgedächtnis besonders politisierte Formen der Erinnerung interessant, die die Beschwörung der Geschichte zum Zwecke der Einschwörung auf gemeinsame politische Ziele zum Ziel haben. „Hier wird ein Gedächtnis ‚gemacht‘, wie Nietzsche sagt. [. . .] Es ist eine Sache des Kollektivs, das sich erinnern will, und des Einzelnen, der sich erinnert, um dazuzugehören.“ (J. Assmann 2000, S. 18) Kollektive werden von Assmann insofern als Erinnerungsgemeinschaften verstanden, als dass eine Gruppe ihr ‚Bewusstsein von Einheit und Eigenart‘ auf ein kollektiv geteiltes Wissen über die Vergangenheit stützt (vgl. J. Assmann 1992, S. 133). Beim ‚kollektiv geteilten Wissen über die Vergangenheit‘ des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ handelt es sich dementsprechend um einen gemeinsam geteilten Gedächtnisinhalt.

Nietzsche geht es in GM jedoch nicht um konkrete Gedächtnisinhalte, sondern um das Gedächtnis als Instanz, das im historischen Prozess ‚gemacht‘ wurde, um den Menschen berechenbar zu machen. Das ist der Sinn der Rede von der *vorhistorischen* „Arbeit des Menschen an sich selber“ (KSA 5, S. 293).⁴ Das ‚Gedächtnis-Machen‘, das bei Nietzsche eine historische Voraussetzung und die Bedingung der Möglichkeit der späteren Entwicklung der moralischen Werte ist, wird bei Assmann zu einer anthropologischen Konstante, die kulturabhängig immer nur anders inhaltlich gefüllt wird. Er nimmt den von Nietzsche im historisch-spekulativen Rückblick aufgezeigten Mechanismus einer willentlichen Konstruktion des Gedächtnisses in sein Konzept auf, vermischt ihn mit dem von

³ Von Jeffrey Olick stammt die Unterscheidung zwischen ‚collected memory‘, dem sozial geprägten individuellen Gedächtnis, und ‚collective memory‘, den Medien und Praktiken des kollektiven Bezugs auf die Vergangenheit (vgl. Olick 1999, S. 336). Das ‚kollektive Gedächtnis‘ meint eine der Willkür der Einzelsubjekte entzogene, durch intersubjektive Praxis gebildete Struktur der symbolischen Kommunikation einer Gemeinschaft über den Sinn ihrer Vergangenheit (vgl. Denschlag 2017, S. 50 ff.).

⁴ Assmann bestimmt Nietzsches ‚Gedächtnis des Willens‘ als „Fähigkeit zur Selbstbindung auf unbestimmte Zukunft [. . .] als die eigentliche Kulturleistung“ und bezeichnet diese „Verantwortlichkeit, am ‚Gestern‘ festzuhalten“ unmittelbar als „das Ziel der ‚Arbeit des Menschen an sich selber‘ (Nietzsche)“ (J. Assmann 1990, S. 62 f.). Diese Bewertung steht in GM aufgrund der gewaltsamen Geschichte ihrer Entstehung jedoch gerade in Frage.

Halbwachs entlehnten Gedanken des gemeinsamen Bezugs auf die Vergangenheit und verschiebt beides vom individuellen zum ‚kollektiven Gedächtnis‘.

Von der analytischen zur normativen Ebene: Durch den Bezug auf ‚kollektive Identität‘ wird ein dritter Unterschied zu Nietzsche markiert: die normative Dimension der Erinnerung. Bei Nietzsche ist das Gedächtnis notwendig, um Verpflichtungen einhalten zu können, woraus Assmann folgert, dass das sich erinnernde Selbst der Ort ist, „in den die Gesellschaft sich einschreibt mit ihren Ansprüchen und Verpflichtungen“. Erinnerung vermittele auf diese Weise die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, „man erinnert sich, um dazugehören zu können, und diese Erinnerung hat verpflichtenden Charakter“ (J. Assmann 1995a, S. 52). Das nennt Assmann die ‚normative Erinnerung‘, da sie nur in Übereinstimmung mit den kollektiv vorgeschriebenen Gedächtnisinhalten Zugehörigkeit gewährt. Für das Kollektiv ist die normative Vergangenheit diejenige, „die unter gar keinen Umständen vergessen werden darf, weil aus ihr die verpflichtenden Impulse stammen, im [sic!] Bezug auf welche jede Gegenwart sich zu legitimieren hat“ (J. Assmann 1995b, S. 111).⁵

Nietzsche aber beschreibt das ‚Gedächtnis-Machen‘ lediglich als notwendige Bedingung für die Institution des Versprechens, die Ausdehnung von deren ‚normativer‘ Dimension auf sämtliche soziale Verpflichtungen ist also bereits eine erste Abstraktion. Auch wenn Nietzsche zufolge der Mensch mit dem Gedächtnis gesellschaftsfähig gemacht wird, so ist doch bei ihm in keiner Weise von einer ‚sozialen Identität‘ im Sinne Assmanns die Rede. Dieser schließt vom Gedächtnis als notwendiger Bedingung für die ‚normative Erinnerung‘ auf die Gleichsetzung von Gedächtnis und ‚normativer Erinnerung‘, die den Einzelnen auf eine ‚soziale Identität‘ festlegt. Nur deshalb kann er behaupten, Nietzsche sei ‚gegen‘ das Gedächtnis (vgl. J. Assmann 1995a, S. 54), obwohl dieser in GM nicht Sozialität und Gedächtnis *per se* kritisiert, sondern an deren gewaltsame Entstehungsgeschichte erinnert.⁶

5 Das paradigmatische Beispiel einer normativen Vergangenheit ist für Assmann die biblische Exodus-Geschichte vom Auszug aus Ägypten über die Wüstenwanderung bis zur Landnahme und der Offenbarung der Gesetzestafeln am Sinai. Ohne die Erinnerung an diese fundierende Geschichte wäre ihm zufolge nicht zu verstehen, warum unter allen Umständen am Gesetz festgehalten werden muss (vgl. J. Assmann 1995b, S. 113; J. Assmann 1995a, S. 68).

6 Fraglich ist darum auch Assmanns Aussage, Nietzsche wolle „nicht den Mitmenschen, sondern den Übermenschen, er will das Individuum aus den Fesseln der Mitmenschlichkeit zu einer höheren Form von Individualität befreien“ (J. Assmann 1995a, S. 55). Während Assmann den ‚Übermenschen‘ als einen von den Fesseln der Mitmenschlichkeit befreiten Menschen deutet, steht er bei Nietzsche in diesem Zusammenhang doch wohl eher für die „Fähigkeit zur Überwindung jeder bestimmten Moral“ (Stegmaier 1994, S. 114). Der ‚Übermensch‘ und der

Auch wenn Assmann angibt, dass er mit Nietzsche den Ausgangspunkt teilt, „daß die Zeichen der natürlichen Grundausstattung des Menschen eher auf Vergessen als auf Erinnern stehen und die Tatsache der Erinnerung, des Interesses an der Vergangenheit, der Nachforschung und Durcharbeitung das eigentlich erklärungsbedürftige Problem darstellt“ (J. Assmann 1992, S. 67), so wird spätestens in Bezug auf die normative Dimension des Erinnerns deutlich, dass es ganz unterschiedliche Dinge sind, die jeweils erklärt werden sollen. Während es Nietzsche um eine Spekulation darüber geht, wie das Erinnern überhaupt in die Welt gekommen ist, nimmt Assmann es als normativ geboten an, wobei sein zentrales Anliegen ist, ein Gedächtnis zu konstruieren. Während es Assmann um die ‚normative Vergangenheit‘ geht, die unter keinen Umständen vergessen werden darf, spielt das Vergessen für Nietzsche eine ganz andere Rolle: Für ihn ist die Vergesslichkeit eine „Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung“, die es erlaubt, die „Thüren und Fenster des Bewusstseins zeitweilig [zu] schliessen [. . .], damit wieder Platz wird für Neues“. Ohne sie könnte es „kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine Gegenwart geben“ (KSA 5, S. 291f.).

Von der Kulturtheorie zur deutschen Erinnerung an den Holocaust

Jan Assmanns Anliegen, ein Gedächtnis zu konstruieren, beschränkt sich nicht auf allgemeine kulturtheoretische Überlegungen zur Herstellung von Sozialität, sondern betrifft auch den konkreten Fall der deutschen Nation. Der Holocaust ist für Assmann eine solche ‚normative Vergangenheit‘, „die unter gar keinen Umständen in Vergessenheit geraten darf“ (J. Assmann 2015, S. 240) und die fortwährend gegen neue Rahmenbedingungen des Erinnerns durchgesetzt werden muss.⁷ Er zitiert in diesem Kontext noch einmal Nietzsche, denn für die Erinnerung an den Holocaust gelte, dass dafür ein Gedächtnis ‚gemacht‘ werden muss: „Nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis.“ (J. Assmann 1995a, S. 74 f.)⁸

Mitmensch scheinen sich nicht auszuschließen, sofern man Mitmenschlichkeit auch unabhängig von einer die Individuen umgreifenden ‚kollektiven Identität‘ verstehen kann.

⁷ Ein in seinen Schriften immer wiederkehrendes Motiv ist die Parallelisierung von biblischem Exodus und Holocaust, anhand der er auch die Notwendigkeit des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ mit dem Sterben der Zeitzeugen begründet, vgl. etwa J. Assmann 2000, S. 30.

⁸ Von dieser auf den Gedächtnisinhalt ‚Holocaust‘ abstellenden Bezugnahme auf das Nietzsche-Zitat bleiben in Aleida Assmanns Ausführungen nur noch die bloßen Stichwörter ‚Ge-

Assmann verbindet die Frage, wie eine deutsche Identität durch ein Gedächtnis der Vernichtung der europäischen Juden gestiftet werden kann, mit dem an antiken Hochkulturen gewonnenen und anhand der Verbindung von Halbwegs und Nietzsche ausgearbeiteten Modell des ‚kulturellen Gedächtnisses‘.⁹ Bei diesem geht es um die dauerhafte Bewahrung bestimmter identitätsprägender Gedächtnisinhalte: Durch Riten, Feste, Denkmäler und andere kulturelle Objektivationen wird „das Ausgewählte kernhaft verfestigt und sakralisiert, d. h. zu letztinstanzlicher Hochverbindlichkeit [ge]steigert und [der] Traditionsstrom ein für alle mal still[ge]stellt“ (J. Assmann 2000, S. 32).

Die Übertragung des kulturtheoretischen Modells des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ auf die deutsche Erinnerung an den Holocaust, die von Jan Assmann letztlich nur stichwortartig angedeutet wird, ist von Aleida Assmann seit den 1990er Jahren extensiv ausgearbeitet und zu einem allgemeinen Konzept der Erinnerungskultur entwickelt worden. Auch wenn Assmann dabei durchaus den Anspruch erhebt, ein allgemeines Phänomen des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu erfassen (vgl. A. Assmann 2011, S. 189), ist die ‚deutsche‘ Erinnerung an die NS-Vergangenheit und insbesondere an den Holocaust diejenige, um die dieses Konzept zentral kreist. Denn anhand dieser werden zentrale Vorstellungen entwickelt, bestätigt und modifiziert.¹⁰ Aleida Assmann teilt mit Jan Assmann zentrale

dächtnis-Machen‘ und ‚weh tun‘ bestehen, weshalb sie im Folgenden nicht gesondert behandelt werden. Ihr zufolge sollte den Deutschen nach 1945 von den Alliierten auf schmerzhaft Weise „ein Gedächtnis gemacht werden“ (A. Assmann und Frevert 1999, S. 125). Die Bewältigung der den Deutschen von den Alliierten auferlegten Last gelang Assmann zufolge jedoch erst durch eine historisch völlig neuartige Erinnerungskultur, die den Schwerpunkt auf die Erinnerung an den Holocaust legt (vgl. A. Assmann 2006, S. 190f.). Das nun selbst ‚gemachte‘ Gedächtnis scheint jedoch nicht mehr zu schmerzen, sondern sich lediglich auf den Schmerz der Opfer zu beziehen. Der Holocaust wird von Assmann als die ‚Wunde‘ betrachtet, die ‚nicht aufhört, weh zu tun‘, während der bei Nietzsche zentrale Vorgang des ‚Einbrennens‘ selbst keine Rolle mehr spielt.

9 Lutz Niethammer bezeichnet Assmanns Ansatz dementsprechend als „Kulturgeschichte in politischer Absicht“ (Niethammer 2000, S. 364).

10 Beim Studium von Aleida Assmanns Schriften drängt sich der Verdacht auf, dass die Konzeption auch für die deutsche Erinnerungskultur entwickelt, bestätigt und modifiziert wird. Jan Assmann jedenfalls weist retrospektiv darauf hin, dass beiden der „Zusammenhang“ ihres Forschungsprojekts mit gesellschaftlichen Ereignissen wie dem Historikerstreit 1986/87 oder der Debatte um das *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* „von Anfang an klar vor Augen“ stand (J. Assmann 2005, S. 67). Ulrike Jureit merkt diesbezüglich an, dass „die Rede vom kulturellen Gedächtnis immer mehr den Eindruck [erweckt], dass hier [. . .] den spezifischen Bedürfnissen einer Gesellschaft zugearbeitet wird, die in der Nachfolge des Nationalsozialismus steht“ (Jureit und Schneider 2010, S. 72). Insgesamt scheint bei Jan und besonders Aleida Assmann eine starke Wechselwirkung zwischen Theorie des ‚kollektiven Gedächtnisses‘

Vorstellungen, etwa die der bindenden Kraft des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ und dessen bewahrende Funktion, die Auslagerung der Erinnerung in symbolische Formen und kulturelle Traditionen sowie die Zielsetzung der Schaffung kollektiver Identität. Dabei fungiert Nietzsches UB II als begriffliche Referenz für den Leitgedanken, dass die Erinnerung an eine ‚negative Vergangenheit‘ zur positiven Identität eines Kollektivs beitragen soll. Die konstruktive und normative Dimension der Erinnerung, die Jan Assmann durch die Verschiebungen in seiner Rezeption von GM herausgestellt hat, scheint Aleida Assmann dabei stillschweigend vorauszusetzen und auf UB II zu übertragen.

Aleida Assmann: Nietzsche als Vordenker der Erinnerungskultur

Assmanns Konzept der Erinnerungskultur bezieht sich vor allem auf negative Ereignisse aus der eigenen Vergangenheit eines Kollektivs, etwa der einer Nation, weshalb sie von ‚negativer Erinnerung‘, einem ‚negativen Gedächtnis‘ und vom ‚negativen Nationalismus‘ spricht (vgl. A. Assmann 2006, S. 279; A. Assmann 2013a, S. 9; A. Assmann 1999b, S. 63 ff.).¹¹ Damit verbunden ist aber die Vorstellung von positiver Identität des diese Erinnerungskultur praktizierenden Kollektivs, wovon Assmann vor allem das Selbstbild einer Gruppe versteht (vgl. A. Assmann 2006, S. 40; A. Assmann 2013b, S. 293). Ausschlaggebend für die Auswahl der jeweiligen Bezugspunkte der Vergangenheit ist dabei die Differenz von ‚Sachwissen‘ und ‚Identitätswissen‘. Assmann zufolge eruiert die Geschichtswissenschaft nur lebloses Sachwissen, das Archive oder Bibliotheken füllt und die Aufgabe eines ‚Speichergedächtnisses‘ übernimmt. Es gehe aber darum, dieses Wissen mit Leben zu füllen und in das ‚Funktionsgedächtnis‘ zu überführen, d. h. es gesellschaftlich für die Gegenwart wirksam zu machen, um so Orientierung für die Zukunft zu stiften (vgl. A. Assmann 1999, S. 134 ff.).

Nietzsche nimmt als Referenz in dieser Konzeption eine zentrale Stellung ein, da er laut Assmann die objektive und neutrale historische Geschichtswissenschaft kritisierte und demgegenüber „für verschiedene Formen einer interessierten Geschichtsschreibung plädierte“, um „damit die Allianz mit dem identitätsbezogenen Gedächtnis“ wiederherzustellen (A. Assmann 2007, S. 187; vgl. A. Assmann

und Praxis der Erinnerungskultur und -politik zu bestehen, für die nicht zuletzt Aleida Assmanns eigenes Engagement als Gedächtnisaktivistin in Rechnung zu stellen ist.

¹¹ Stellenweise verwendet Assmann die Begriffe ‚kollektives Gedächtnis‘ und ‚nationales Gedächtnis‘ synonym, vgl. etwa A. Assmann 2006, S. 50.

1999, S. 133). Die knappen Referenzen, die sich verstreut in Assmanns Werk finden, sind dabei vor allem für zwei systematische Gesichtspunkte von Belang: zum einen sieht sie in Nietzsches Plädoyer für einen ‚begrenzten Horizont‘ die Notwendigkeit der Selektion von identitätsrelevantem und bloßem Sachwissen bestätigt, zum anderen soll Nietzsches ‚kritische Historie‘ den Identitätsbezug zu einer negativen Vergangenheit fundieren.¹²

Erinnern, Vergessen und ‚begrenzter Horizont‘

In UB II fragt Nietzsche angesichts einer Übermacht des historischen Sinns und scheinbar unbegrenzter historischer Forschung, „[b]is zu welchem Grad das Leben den Dienst der Historie überhaupt brauche“ und erklärt dies zu „einer der höchsten Fragen und Sorgen in Betreff der Gesundheit eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur“ (UB II 1; KSA 1, S. 257). Es geht ihm zum einen um die Frage, inwieweit Historie *überhaupt* für das Leben gebraucht wird, zum anderen darum, *wie* sie gebraucht wird, wenn sie im Dienste des Lebens stehen soll, was sich in den drei Arten ‚monumentalische‘, ‚antiquarische‘ und ‚kritische Historie‘ widerspiegelt. Eine der wesentlichen gedanklichen Klammern bildet dabei die Gegenüberstellung von Erinnern und Vergessen, auf die Nietzsche im Anfangskapitel der Schrift eingeht und auf die er am Ende zurückkommt:

Die Heiterkeit, das gute Gewissen, die frohe That, das Vertrauen auf das Kommende – alles das hängt, bei dem einzelnen wie bei dem Volke, davon ab, daß es eine Linie giebt, die das Uebersehbare, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet, davon dass man ebenso gut zur rechten Zeit zu vergessen weiss, als man sich zur rechten Zeit erinnert, davon dass man mit kräftigem Instincte herausfühlt, wann es nöthig ist, historisch, wann, unhistorisch zu empfinden. Dies gerade ist der Satz, zu dessen Betrachtung der Leser eingeladen ist: das Unhistorische und das Historische ist gleichermaßen für die Gesundheit eines einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig. (UB II 1; KSA 1, S. 251f.)

Nietzsche beschreibt das „Vergessen-können“ als „Vermögen, während einer Dauer unhistorisch“ zu empfinden, „alle Vergangenheiten vergessend“ (UB II 1; KSA 1, S. 250). Ein „gewisses Uebermaß von Historie“ erlaubt dem Menschen

¹² Assmanns Nietzsche-Rezeption ist im Ganzen alles andere als konsistent. Im Folgenden werden zwei wesentliche Hauptlinien herausgearbeitet, die aber teils im Widerspruch zu anderen Referenzen auf Nietzsche stehen, vgl. Fußnote 14, 15 und 19. Nicht genauer beleuchtet werden im Folgenden Nietzsches Ausführungen zu ‚den Deutschen‘ und sein Begriff von Historie oder Historiographie. Beides ist nicht gleichzusetzen mit der Ausgangslage am Ende des 20. Jahrhunderts, zumal ein zentraler Bezugspunkt hinzugekommen ist: die NS-Vergangenheit und NS-Verbrechen, die im 19. Jahrhundert evidenterweise keine Rolle spielen konnten.

aber „durch fortwährendes Verschieben der Horizont-Perspektiven, durch Beseitigung einer umhüllenden Atmosphäre“ nicht mehr, „unhistorisch zu empfinden und zu handeln“ (UB II 9; KSA 1, S. 323). Ein „begrenzte[r] Horizont“ als „Gegenmittel gegen das Historische“ und als diejenige „Kunst und Kraft vergessen zu können“ (UB II 10; KSA 1, S. 330) ist Nietzsche zufolge also notwendig, um überhaupt des Handelns fähig zu sein.

Assmann sieht in diesem Plädoyer für einen begrenzten Horizont eine Entsprechung zu ihrer Unterscheidung von ‚Identitäts-‘ und ‚Sachwissen‘. Nietzsche habe befürchtet, „daß das kulturelle Gedächtnis im Begriff sei, seine Fähigkeit zur Begrenzung und Beschränkung aufs Wesentliche und damit zur Horizontbildung [. . .] zu verlieren.“ Denn indem „die Ränder dieses Gedächtnisses durch einen Prozeß ungebändigter Wissensvermehrung überspült wurden, wurde die Grenze zwischen dem Wesentlichen und Wissenswerten einerseits und dem Belanglosen und Beliebigen andererseits nivelliert“ (A. Assmann 1999, S. 130f.). Der Horizontbegriff beziehe sich bei Nietzsche dementsprechend auf die Scheidung von Wichtigem und Unwichtigem, ohne die es „für Individuen und Gruppen keine Identitätsbildung und keine klare Handlungsorientierung geben“ kann (A. Assmann 2006, S. 37; vgl. A. Assmann 2013a, S. 150).¹³

Dagegen gilt es festhalten, dass in diesem für Assmann entscheidenden Punkt der Horizont bei Nietzsche nicht *innerhalb* der Historischen gezogen wird, sondern *gegenüber* dem Historischen. Zwar ist richtig, dass Nietzsche das Einströmen zu viel Wissens auf das Gedächtnis für schädlich hält (vgl. UB II 3; KSA 1, S. 271). Dies bedeutet jedoch noch nicht, dass ein bestimmtes Wissen bewusst selektiert und fixiert werden soll, um so *dauerhaft* einen Horizont zu bilden, denn es ist ja gerade eine solche ausschließliche Fixiertheit auf die Vergangenheit, die von Nietzsche kritisiert wird.¹⁴ Deutlich wird dies daran, dass Nietzsche das Vergessen als aktive Kraft und notwendiges konstitutives Moment des Handelns ausweist. Assmanns Konzept forciert demgegenüber ausschließlich das *Erinnern* als aktive Kraft, das ritualisiert und permanent wiederholt werden soll: das „eingeschränkte Gedächtnis“ (A. Assmann und Friese 1998, S. 12) macht nicht etwas vergessen, sondern es soll umgekehrt eine bestimmte Vergangenheit vor dem Vergessen be-

¹³ Auch Jan Assmann hat diesen Punkt unter dem Stichwort ‚Identitätskonkretheit‘ früh hervorgehoben, ohne ihn jedoch genauer zu entfalten, vgl. J. Assmann 1988, S. 13.

¹⁴ Paradox mutet es an, dass sich laut Assmann gerade Kritiker der Erinnerungskultur (und deren Vergangenheitssucht) von Nietzsches UB II haben inspirieren lassen, vgl. A. Assmann 2013b, S. 248ff. Assmann scheint also selbst zu registrieren, dass für Nietzsche nicht in erster Linie die Selektion der Bezugspunkte, sondern überhaupt die Fixierung auf Vergangenheit das eigentliche Problem darstellt, ohne daraus jedoch Konsequenzen für ihre erinnerungskulturelle Konzeption zu ziehen. Vgl. zu diesem Paradox auch A. Assmann und Frevert 1999, S. 9.

wahrt werden, die dauerhafter Bezugspunkt des Lebens, von Identität und Handeln werden soll.¹⁵

Aleida Assmann scheint hier Jan Assmanns Verschiebungen, die dieser in seiner Interpretation von GM vorgenommen hat, bereits vorauszusetzen. Denn wie dieser lässt sie den „Primat des Vergessens“ (Saar 2007, S. 28) unberücksichtigt, der für Nietzsche aber gerade entscheidend ist für die Handlungsfähigkeit (vgl. UB II 1; KSA 1, S. 252f.). Nur vor diesem Hintergrund ist auch erklärbar, dass sie konstatiert, dass Nietzsches „Gedächtnistheorie“ den „konstruktivistischen, identitätssichernden Charakter der Erinnerung“ (A. Assmann 1999a, S. 133) betont. Denn im Ausgang von UB II scheint dies so nicht gegeben zu sein: Nietzsche zufolge bemisst sich die Grenze, „an der das Vergangene vergessen werden muß“, an der „plastische[n] Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur“. Damit meint er „jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen“ (UB II 1; KSA 1, S. 251). Dass die Konstitution des Einzelnen oder Kollektivs entscheidend ist für den Grad des zumutbaren Historischen, bedeutet aber auch, dass der (bewussten oder unbewussten) Selektion der Bezugspunkte schon etwas vorausliegt, und nicht umgekehrt: dass durch die Fixierung auf ausgewählte Vergangenheit eine bestimmte Konstitution allererst erreicht werden soll.¹⁶ Und diese plastische Kraft ist es auch, die den Gebrauch der Historie insgesamt „in Schranken“ hält (UB II 1; KSA 1, S. 271) – und nicht nur den je-

15 Die aktive Auswahl der zu erinnernden Bezugspunkte hat natürlich zur Folge, dass bestimmte Vergangenheiten vergessen werden bzw. lediglich im ‚Speichergedächtnis‘ verharren. Das Vergessen ist von Nietzsche jedoch als *aktives* Vermögen gedacht, das das Moment der Lösung vom Vergangenheitsbezug überhaupt meint. Assmann sieht zwar durchaus, dass Nietzsche das Vergessen als „positive Kraft“ (A. Assmann 1999, S. 65; vgl. A. Assmann 2016, S. 44f.) bewertet, bezieht dies aber nicht systematisch in ihr erinnerungskulturelles Konzept ein. Im Übrigen stellt Nietzsche gerade auch die negativen Konsequenzen heraus, die mit einer Selektion der Bezugspunkte einhergehen, vgl. UB II 3; KSA 2, S. 262 und 267. Und auch bzgl. der ‚kritischen Historie‘ wird sich zeigen, dass es Nietzsche nicht um eine Bewahrung vergessener Vergangenheit geht, sondern vielmehr um deren Auflösung, vgl. den folgenden Abschnitt.

16 Dies wird deutlich, wenn Renate Reschke schreibt, dass „[u]nhistorisch“ für Nietzsche „die Kraft zum selektiven Umgang mit der Geschichte und die Fähigkeit, ‚sich in einen begrenzten Horizont einzuschließen‘“ meint, „um *von ihm aus* die Kriterien zu gewinnen, mit denen Geschichte als lebensnotwendig bestimmt werden kann“ (Reschke 2008, S. 31, Hervorhebung Felix Denschlag und Jan Ferdinand). Indes wird implizit auch deutlich, auf welchem Standpunkt Assmann und Assmann sich wähnen: Während Nietzsche bewusst im Konjunktiv formuliert, dass man um die plastische Kraft wissen „müßte“ (UB II 1; KSA 2, S. 251), scheinen Jan und Aleida Assmann für sich zu beanspruchen, genau diese Kraft in einem konkreten Geschichtsmoment bestimmen zu können, vgl. J. Assmann 1995a, S. 74f.; A. Assmann 1993, S. 8.

weiligen Gebrauch, der sich durch ‚monumentalische‘, ‚antiquarische‘ und ‚kritische Historie‘ ausdrückt.

Der Gebrauch der Historie als Fundament von ‚Identität‘

Assmanns Bezug auf den jeweiligen Gebrauch der Historie beschränkt sich auf kurze Versatzstücke, wobei die Verweise auf Nietzsches Ausführungen zur ‚kritischen Historie‘ überwiegen. Implizit wird dabei deutlich, dass sie für ihr Konzept der Erinnerungskultur und des ‚negativen Gedächtnisses‘ eine Mischform aus ‚antiquarischer‘ und ‚kritischer Historie‘ zugrunde legt.¹⁷ Die ‚antiquarische Historie‘ dient ihr explizit dafür, den Bezug zur Vergangenheit grundsätzlich als identitätsbildend zu interpretieren. Nietzsche zufolge wird sie betrieben von dem, der mit „Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt, worin er geworden ist“. Dieser will „die Bedingungen, unter denen er entstanden ist, für solche bewahren, welche nach ihm entstehen sollen“ (UB II 3; KSA 1, S. 265–267). Die ‚antiquarische Historie‘ dient also zur Selbstvergewisserung der Herkunft und hat eine bewahrende Funktion, wobei Nietzsche dies sowohl auf den Einzelnen als auch auf ein Volk bezieht. Assmann zufolge gehören insbesondere „Nationenbildung und antiquarische Geschichtserinnerung [. . .] auf engste zusammen“ (A. Assmann 1999, S. 78; vgl. A. Assmann 2007, S. 26).

Für den substantiellen Kern ihrer Konzeption, das ‚negative Gedächtnis‘, verweist sie aber größtenteils auf die ‚kritische Historie‘. Nietzsche hebt hervor, dass „nur der, dem gegenwärtig die Not die Brust beklemmt, und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will“, ein Bedürfnis zur ‚kritischen Historie‘ hat (UB II 3; KSA 1, S. 264). „[V]on Zeit zu Zeit“ muss deshalb die Kraft angewendet werden, „eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können“. Dafür muss sie „vor Gericht“ gezogen, „peinlich inquiriert und

¹⁷ Der Verweis auf die ‚monumentalische Historie‘ dient Assmann lediglich als Abgrenzungskriterium der aktuellen Erinnerungskultur gegenüber der früheren, die sich auf positive Haltepunkte der Vergangenheit bezogen habe. Hier ist aber fraglich, ob sie den Kern bei Nietzsche trifft: Es gehe darum, „ein heroisches Selbstbild der politischen Wir-Gruppe zu konstruieren und es mit Hilfe von Feindbildern mythisch zu erhöhen“ (A. Assmann 2011, S. 189; vgl. A. Assmann 1999, S. 74 f.). Die ‚monumentalische Historie‘ bezieht sich bei Nietzsche jedoch lediglich auf Antriebe und Handlungsmotivationen einzelner großer Geister, die ebensolche Vorbilder in der Vergangenheit suchen, wobei er explizit auf die Gefahr einer Mythisierung von Geschichte hinweist, vgl. UB II 3; KSA 1, S. 262.

endlich verurteilt“ werden (UB II 3; KSA 1, S. 269). Diese kritische Inquisition der Vergangenheit ist jedoch auch ein „für das Leben selbst gefährlicher Prozess“ (UB II 3; KSA 1, S. 270), da dabei eine Wurzel abgeschnitten zu werden droht – und es ist das folgende Zitat, auf das sich Assmann wiederholt bezieht:

Denn da wir nun einmal die Resultate früherer Geschlechter sind, sind wir auch die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrtümer, ja Verbrechen; es ist nicht möglich, sich ganz von dieser Kette zu lösen. Wenn wir jene Verirrungen verurteilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Thatsache nicht beseitigt, daß wir aus ihnen herkommen. (UB II 3; KSA 1, S. 270)

Assmann sieht hier vor allem die „Möglichkeit eines verlängerten Identitätsbezugs zu einer negativen Geschichtserfahrung“ (A. Assmann 2013a, S. 12) begründet.¹⁸ Dieser Identitätsbezug scheint durch die Verwendung des Wortes ‚herkommen‘ zwar irgendwie angedeutet, jedoch im Sinne der ‚antiquarischen Historie‘. Festzuhalten gilt aber erstens, dass Nietzsche hier den *Nachteil* der ‚kritischen Historie‘, und nicht sein positives Potential hervorhebt. Zweitens ist für ihn „jede Vergangenheit“ verurteilenswert, da in den „menschlichen Dingen“ immer „die menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen“ ist. Es geht Nietzsche drittens durchaus um eine Gegenwarts kritik, denn es soll aufgezeigt werden, „wie ungerecht die *Existenz* irgendeines Dinges, eines Privilegiums, einer Kaste, einer Dynastie“ ist, „wie sehr dieses Ding den *Untergang* verdient“, woraufhin „*seine* Vergangenheit“ inquiriert wird (UB II 3; KSA 1, S. 269f., Hervorhebung F. D. und J. F.). Viertens und entscheidend ist, dass die Vergangenheit überhaupt nur deshalb inquiriert wird, weil sie keinen Identitätsbezug offeriert, da sie negativ konnotiert ist und man sich quasi eine neue geben will: Die Kritik an der Vergangenheit ist auch der „Versuch, sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte. Im Gegensatz zu der, aus der man stammt“ (UB II 3; KSA 1, S. 270) – genau das ist der Hinweis, der von Assmann durchweg nicht zitiert wird, weil er argumentativ nicht in ihre Konzeption passt.

18 Zunächst sieht Assmann hier auch die Möglichkeit zur Befreiung von Schuld begründet: Die „negative Schuld“ bildet ihr zufolge bei Nietzsche „eine Fessel, die die Gegenwart an die Vergangenheit bindet“. Je „eindeutiger“ deshalb „das Urteil vor Gericht ausfällt, desto umstandsloser kann man sich von allem Belastenden befreien“ (Assmann 2007, S. 76, 187). Es handelt sich hier jedoch um eine totale Verkehrung von Nutzen und Nachteil der ‚kritischen Historie‘: Während bei Nietzsche die Vergangenheit aufgelöst werden soll und damit die Gefahr einhergeht, das eigene gegenwärtige Fundament zu zerstören, soll bei Assmann die Vergangenheit bewahrt werden, um sich von der gegenwärtigen Last der Schuld zu befreien. Später zweifelt Assmann selbst an ihrer eigenen Interpretation, jedoch nicht aufgrund dieser Verkehrung, vgl. dazu die folgende Fußnote.

Denn hier zeigt sich, dass sie verschiedene Funktionen der zwei Arten vermischt und für ihr erinnerungskulturelles Konzept veranschlagt, in dem dann die positiven Aspekte des jeweiligen Gebrauchs aufgehoben sein sollen: Aus der ‚antiquarischen Historie‘ entnimmt sie das bewahrende und identitätsbildende Element, aus der ‚kritischen‘ aber die Verurteilung der Vergangenheit, und bezieht dies auf *ein und denselben Ausschnitt* aus der Vergangenheit, der dauerhaft erinnert werden soll. Wie aber ist es zu denken, dass eine Vergangenheit zerbrochen und aufgelöst wird und damit als Fundament entzogen ist, und gleichzeitig im Sinne der ‚antiquarischen Historie‘ als solches Fundament bewahrt werden soll?¹⁹ Abgesehen davon, dass Assmann Nietzsches Hinweise auf die jeweiligen Nachteile unterschlägt bzw. diese als solche gar nicht wahrnimmt, ist das Mischverhältnis bei ihm auch ganz anders gedacht: „[J]eder Mensch und jedes Volk braucht je nach seinen Zielen, Kräften und Nöten eine gewisse Kenntnis der Vergangenheit, bald als monumentalische, bald als antiquarische, bald als kritische Historie.“ (UB II 3; KSA 1, S. 270) Damit ist nicht nur angezeigt, dass es Nietzsche lediglich um einen jeweils *temporären* Gebrauch geht, sondern es ist auch augenscheinlich, dass er ganz unterschiedliche Punkte nicht nur der eigenen Vergangenheit im Blick hat. Vor allem aber scheint begrifflich nicht gegeben zu sein, einen Ausschnitt gleichzeitig antiquarisch *und* kritisch betrachten zu können.²⁰

Diese Indifferenz wird augenscheinlich in einem kurzen Absatz, in dem Assmann zwar auf die drei Arten und deren jeweiligen ambivalenten Charakter hinweist, aber nahtlos anfügt: „Mithilfe von Erinnerungskulturen stärken Gruppen ihre Identität, bestätigen ihre Werte, stützen sie ihr Selbstbewusstsein und ihre Handlungsfähigkeit“ (A. Assmann 2013a, S. 32). Es wird an dieser Stelle nicht systematisch entfaltet, inwieweit ‚Identität‘, ‚Selbstbewusstsein‘, ‚Werte‘ und ‚Hand-

¹⁹ In Bezug auf den Schuldbegriff wiederum verneint Assmann gerade Kontinuität, da „Nietzsches genealogisches Konzept der Kette und des Herkommens“ ein „ethnisches Schuldkollektiv“ voraussetze, „das im Zeitalter von Globalisierung, Migration und der damit einhergehenden Pluralisierung von Erinnerungen nicht mehr haltbar“ sei (A. Assmann 2013a, S. 12). Umgekehrt veranschlagt sie aber, dass „Deutschland“ sich „selbstkritisch“ auf „Opfer *eigener* Verbrechen“ der Vergangenheit bezieht und setzt somit ein kontinuierliches nationales Kollektiv voraus (A. Assmann 2013b, S. 11, Hervorhebung F. D. und J. F.).

²⁰ Eine auf deskriptiver Ebene angesiedelte Interpretation legt Kurt Hübner vor, nicht jedoch ohne den Hinweis, dass er über Nietzsche hinausgeht: Auch die ‚kritische Historie‘ habe mit Identitätsbildung zu tun, denn in dieser sei „die Verwerfung vergangener Irrtümer und Verbrechen als ein ‚tua res agitur‘“ zu erkennen, weshalb „die Identität eines Menschen von der Identität eines Volkes, der Nation, [. . .] nicht zu lösen ist“ (Hübner 1996, S. 43). Während Hübner dies lediglich *konstatiert*, geht es Assmann auf normativer Ebene um die bewusste Konstruktion von positiver ‚kollektiver Identität‘ durch Erinnerung festgeschriebener Gedächtnisinhalte.

lungsfähigkeit‘ mit den einzelnen Arten zusammenhängen – und zwar nicht nur in Bezug auf Nietzsche, sondern auch in Bezug auf das eigene Konzept.²¹ Auch hier scheint Aleida Assmann die Umdeutungen Jan Assmanns schlicht in Nietzsches UB II hinein zu interpretieren, womit aber auch die Inkonsistenz ihrer Konzeption deutlich wird. Denn am Ende ihrer Schrift kommt Assmann auf Nietzsche zurück und betont, dass Vergewärtigung „ganz im Sinne Nietzsches lebendige Erneuerung von Vergangenen“ bedeute, „mithilfe derer die jeweiligen Akteure sich ihrer Geschichte vergewissern, ihre Eigenart markieren, ihr Selbstbewusstsein stärken und Orientierung für die Zukunft gewinnen“ (A. Assmann 2013a, 205). Sie trifft damit aber nicht nur einen Teilaspekt bei Nietzsche viel zu ungenau, da die Vergewisserung der eigenen Geschichte vor allem Sache der ‚antiquarischen Historie‘ ist, die aber als *Gegeninstanz* die ‚kritische Historie‘ braucht (vgl. UB II 3; KAS 2, 269). Sondern es geht auch völlig am Kern ihrer eigenen erinnerungskulturellen Konzeption vorbei. Denn geht es Assmann tatsächlich um die „lebendige Erneuerung von Vergangenen“? Soll wirklich „die eigene verbrecherische Vorgeschichte [. . .] rituell in Gang“ (A. Assmann 2013a, S. 9) gehalten und dadurch Eigenart markiert, Selbstbewusstsein gestärkt und Orientierung für die Zukunft gewonnen werden? Das ist wohl kaum das, was Assmann meinen kann.

Es zeigt sich somit aber auch, wie es um den Identitätsbezug zu einer ‚negativen Geschichtserfahrung‘ bei Assmann bestellt ist. Denn das positive Selbstbild, insbesondere das ‚der Deutschen‘, speist sich allein daraus, dass man sich gegenwärtig überhaupt seiner Vergangenheit erinnert, wobei dieses Erinnern schlicht Mittel zum Zweck ist, um ein positives Selbstbild zu generieren und vermitteln. Während es bei Nietzsche die vergewärtigte oder angeeignete Vergangenheit als solche ist, die dem Leben dienen soll, ist es bei Assmann die *performative Operation* des Erinnerns, die ein positives Selbstbild erzeugt.²² Dieses Selbstbild

²¹ Nicht nur unterschlägt Assmann das Vergessen als positive Kraft, sondern etwa auch, dass die ‚antiquarische Historie‘ das Handeln Nietzsche zufolge gerade „lähmt“ (UB II 3; KSA 2, S. 268). In Bezug auf ihr erinnerungskulturelles Konzept weicht Assmann der Diskussion aus, ob durch die Fokussierung auf die Opfer der NS-Verbrechen überhaupt positive Handlungsfähigkeit offeriert werden kann, vgl. A. Assmann 2013a, S. 74 ff.

²² Die Erinnerung an die Opfer ist für Aleida Assmann Ausdruck der Anerkennung von Menschenrechten und einer Wiederherstellung der Würde entrechteter Gruppen (A. Assmann 2013a, S. 48, 58, 209). Unabhängig von der Frage, ob man die Würde der Opfer der NS-Verbrechen tatsächlich oder symbolisch wiederherstellen kann, muss auch gefragt werden, ob sich die tatsächliche Achtung von Menschenrechten nicht vor allem auf gegenwärtige Individuen beziehen müsste. Das Primat der Vermittlung eines positiven Selbstbildes durch Erinnerung wird indes daran deutlich, dass Aleida Assmann „[r]echte wie linke Selbstkritik [sic!] an der deutschen Erinnerungskultur“ mit dem gleichen Argument abzuwehren versucht: „dass nämlich die Deutschen, die ihre Geschichte auf die negative Erinnerung des Holocaust aufgebaut

des sich erinnernden Kollektivs ist dann aber keineswegs in der Vergangenheit „verankert“ (A. Assmann 2016, S. 37), sondern es ist ganz im Sinne Jan Assmanns das gegenwärtige *Gedächtnis*, das dauerhaft Identität stiften soll und für das die Sache selbst – die Vergangenheit – nicht die geringste Rolle spielt.

Und wenn dieser dann betont, dass die „Imagination nationaler Gemeinschaften“ angewiesen ist „auf die Imagination einer in die Tiefe der Zeit zurückreichenden Kontinuität“ (J. Assmann 1992, S. 133), so kann dies auch nur von einem zukünftigen Blickwinkel aus gedacht sein, der auf die Gegenwart schaut und feststellt, dass ein Gedächtnis gemacht *wurde* in Bezug auf die NS-Vergangenheit, die als solche für die Identitätsbildung gar kein kontinuierliches, sondern lediglich ein diskontinuierliches Moment offeriert.²³ Nietzsche aber hätte sich wohl niemals angemaßt, der Gegenwart von der Zukunft aus erklären zu wollen, welche Vergangenheit dauerhaft fixiert werden soll, schon allein deshalb nicht, um diese Zukunft für Neues und Anderes offen zu halten.

Schluss: Zukunft durch Identität und zukünftige Identität

Der Durchgang durch ihre Nietzsche-Rezeption offenbart eine systematische philosophische Fehlstelle im Werk von Aleida und Jan Assmann, denn durch die Referenzen werden weder normative Gedächtniskonstruktionen noch das selektive Moment identitätsstiftender negativer Vergangenheitsbezüge in der Weise fundiert, wie es von Assmann und Assmann veranschlagt wird. Diese Vereinnahmung Nietzsches erhält einen besonderen Stellenwert auch dadurch, dass sie nicht nur ein theoretisches Konzept fundieren, sondern damit zusammenhängend gesellschaftliche und politische Praxis affirmieren und verteidigen soll. Genau dies aber wird einem Denker nicht gerecht, der ‚Genealogie als Kritik‘ (Martin Saar) betrieben hat und dessen Werk sich gegen politische Vereinnahmung sperrt, zumindest wenn man es in all seiner Vielschichtigkeit entfaltet und sein eigentliches Anliegen berücksichtigt. Denn während sich für Aleida und Jan Assmann die Zukunftsorientierung aus der Fixierung von Gedächtnisinhalten

haben, dadurch gerade keine Abwertung, sondern Anerkennung erfahren haben“ (A. Assmann 2018, S. 165).

²³ Der Assmannsche Ansatz fällt somit hinter sozialphilosophische Überlegungen etwa eines Jürgen Habermas zurück, der vor dem Hintergrund der NS-Vergangenheit gerade aufgrund dieser Diskontinuität die Frage nach einem *posttraditionalen* Identitätsbezug in normativer Hinsicht stellt, vgl. etwa Habermas 1987.

speist, die eine stabile kollektive Identität erzeugen soll, betont Nietzsche demgegenüber nicht nur *in puncto* Vergangenheitsbezug stets das Neue und Werdende. So wie die Gesundheit des Einzelnen oder eines Kollektivs in Abhängigkeit ihrer jeweiligen Konstitution und ihren jeweiligen Zielen den zeitweiligen Gebrauch der Historie benötigt, braucht sie auch das Unhistorische, um sich der Zukunft zuwenden zu können. Es ist augenscheinlich, dass sich durch diese Hinwendung auch der Hinwendende selbst verändern kann, was wiederum auch einen anderen Gebrauch der Historie zur Folge haben könnte. Damit ist aber „nicht vornherein entschieden, was wesentlich und was unwesentlich ist“, denn „das entscheidet sich erst im Lebensvollzug“ (Figal 1999, S. 57). Nietzsche liegt der Gedanke fern, dass es im Sinne einer Orientierung für die Zukunft auf stabile ‚kollektive Identität‘ ankommt. Dies wird nicht nur daran klar, dass er sein Plädoyer für das Unhistorische an die Jugend und die „Hoffenden“ richtet, die „unwissender“ sein werden als die Gebildeten der Gegenwart, „denn sie werden viel verlernt haben und sogar alle Lust verloren haben, nach dem, was jene Gebildeten vor allem wissen wollen, überhaupt noch hinzublicken“ (UB II 1; KSA 1, S. 332). Es wird auch deutlich in *Menschliches, Allzumenschliches*, wenn Nietzsche zu bedenken gibt:

Die Gefahr dieser starken, auf gleichartige, charaktervolle Individuen gegründeten Gemeinwesen ist die allmähliche durch Vererbung gesteigerte Verdummung, welche nun einmal aller Stabilität wie ihr Schatten folgt. Es sind die ungebundeneren, viel unsicheren und moralisch-schwächeren Individuen, an denen das geistige Fortschreiten hängt: es sind die Menschen, die Neues und überhaupt vielerlei suchen. (MA I 224; KSA 2, S. 187)

Literatur

- Assmann, Aleida (1993): *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck.
- Assmann, Aleida (2006): *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Beck.
- Assmann, Aleida (2007): *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Erinnerung*. München: Beck.
- Assmann, Aleida (2011): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Berlin: Erich Schmidt.
- Assmann, Aleida (2013a): *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: Beck.
- Assmann, Aleida (2013b): *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Carl Hanser.
- Assmann, Aleida (2016): *Formen des Vergessens*. Göttingen: Wallstein.

- Assmann, Aleida (2018): *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*. München: Beck.
- Assmann, Aleida und Frevert, Ute (1999): *Geschichtsvergessenheit. Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Assmann, Aleida und Friese, Heidrun (1998): „Einleitung“. In: Aleida Assmann und Heidrun Friese (Hrsg.): *Identitäten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 11–23.
- Assmann, Jan (1988): „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“. In: Jan Assmann und Tonio Hölscher (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9–19.
- Assmann, Jan (1990): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Beck.
- Assmann, Jan (1992): *Das kollektive Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Assmann, Jan (1995a): „Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit“. In: Kristin Platt und Mihran Dabag (Hrsg.): *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*. Opladen: Leske + Budrich, S. 51–75.
- Assmann, Jan (1995b): „Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung. Das Prinzip, Kanon‘ in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels“. In: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): *Memoria als Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 95–114.
- Assmann, Jan (2000): *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München: Beck.
- Assmann, Jan (2002): *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Frankfurt a. M.: Carl Hanser.
- Assmann, Jan (2005): „Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs“. In: Hermann Krapoth und Denis Laborde (Hrsg.): *Erinnerung und Gesellschaft, Mémoire et Société, Hommage à Maurice Halbwachs (1877–1945)*. Jahrbuch für Soziologiegeschichte. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 65–83.
- Assmann, Jan (2015): *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München: Beck.
- Denschlag, Felix (2017): *Vergangenheitsverhältnisse. Ein Korrektiv zum Paradigma des kollektiven Gedächtnisses mittels Walter Benjamins Erfahrungstheorie*. Bielefeld: transcript.
- Figal, Günter (1999): *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Habermas, Jürgen (1987): „Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik“. In: Jürgen Habermas: *Eine Art Schadensabwicklung*. Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 161–179.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried (2004): „„Ein Tier heranzüchten, das versprechen darf‘ (II 1–3)“. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie, S. 65–80.
- Hübner, Kurt (1996): „Vom theoretischen Nachteil und praktischen Nutzen der Historie. Unzeitgemäßes über Nietzsches unzeitgemässe Betrachtungen“. In: Dieter Borchmeyer (Hrsg.): *„Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“*. Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 28–47.
- Jensen, Anthony K. (2016): *An Interpretation of Nietzsche's „On the Uses and Disadvantage of History for Life“*, New York/London: Routledge.

- Jureit, Ulrike und Christian Schneider (2010): *Gefühlte Opfer: Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Niethammer, Lutz (2000): *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Olick, Jeffrey K. (1999): „Collective Memory: The Two Cultures“. In: *Sociological Theory* 17, S. 333–348.
- Reschke, Renate (2008): „[. . .] dass die Weisen aller Zeiten unhistorisch gedacht haben“. Friedrich Nietzsche über Weisheit, Historie und Medien“. In: Volker Gerhardt und Renate Reschke (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche – Geschichte, Affekte, Medien*. Berlin: Akademie, S. 21–40.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/New York: Campus.
- Salaquarda, Jörg (1984): „Studien zur zweiten zeitgemässen Betrachtung“. In: *Nietzsche-Studien* 3, S. 1–45.
- Stegmaier, Werner (1994): *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Thüring, Hubert (2001): *Geschichte des Gedächtnisses. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert*. München: Wilhelm Fink.

Index

- Abel, Günter VIII, 32, 34, 277
Abgrund 82, 83
Abraham 59–60
Acceleration / Beschleunigung 79, 91–92
Active / aktiv IX, 5, 11, 21, 85–86, 108,
113–126, 136, 160, 185, 205, 227, 255,
290, 303, 312–313
Aesthetic / Ästhetik 34, 153, 281, 294
Affective 12–13, 117–118, 152, 156, 239
Affirmation 58, 132, 137, 140, 146, 150,
167–168, 171–172, 193, 195
– Life-affirming 1, 35, 193, 195, 236
Agency / Wirkung, Auswirkung,
Einwirkung 32, 35, 48, 104, 127, 159,
184, 202, 228, 274, 289, 294
– Wechselwirkung 87, 309
– Wirkungsgeschichte 159
Agon 42, 47
Allgemein-Menschliches 265, 271–272,
274–276
*Also sprach Zarathustra / Thus Spoke
Zarathustra* XIV, 32, 95, 129, 132,
136–137, 147, 155, 157, 189, 250, 280,
296–297
Alterität 87, 93
Altert(h)um v. Antiquity
Ammon 60, 69
Anamnesis 106
Antiquity, Ancient (time) / Antike,
Alterthum 3, 6, 59–60, 64, 73, 98, 151,
200, 205, 217, 223, 236, 242, 268, 271,
277–278, 280–281, 284, 286, 290, 292
Andermann, Kerstin 164, 172
Aneignung s. Appropriation
Ankersmit, Frank 9
Anthropology / Anthropologie 216, 234, 237,
252, 286, 305
– Anthropological / anthropologisch 62, 80,
108, 189, 219, 222, 228, 286, 306
Anticipation / Anticipation 9, 104
Aphariden 291, 293, 295, 297
Aphasia 118
Apollo / Apollon 82, 284, 287, 289,
292–294
– Apollonian / apollinisch 47, 280,
293–295, 297
Apollonio, Simona X, 13, 274, 276
Apollonius 82
Apperception 129
Appropriation / Aneignung 71, 86–87,
160, 301
Archaeologists 43
Archetype 200
– Archetypal 194, 199
Archive / Archiv, Zettelkästen 42, 44, 79,
86–87, 89–92, 96, 150, 279, 281–283,
292, 296, 310
Arché 62
Arendt, Hannah 3, 210, 233
Argo Panoptes 294
Aristocracy 198, 204
– Aristocratic 70, 149, 193–195, 197–198,
202–206
Aristotle / Aristoteles 3, 6, 82, 287–289, 295
Art/ Kunst IX, 4, 11, 23, 46, 81–82, 84,
88–89, 95–96, 98–99, 104, 109, 143,
169, 177, 186, 200, 202, 217, 229–230,
266, 274–275, 280, 283, 289,
294–295, 312
– Künstlerisch X, 13, 103, 186, 265, 271–274,
276, 286–287, 289
– Kunstgeschichte 283, 286, 291
Aryan / arisch 193, 195
Ascetic 30, 226
Aschheim, Steven E. 218, 233
Assmann, Aleida IX, XI, 4, 10, 11, 14, 79, 88,
93, 160, 301–302, 308–320
Assmann, Jan IX, 4, 14, 301–310, 312–313,
317–320
Aufklärung s. Enlightenment
Augustine of Hippo / Augustinus von
Hippo 3, 6, 102, 164, 287–288
Augustus, Caesar 82
Aura 79, 93
Ausbildung s. Education
Auswahl s. Selection
Auswirkung s. Agency
Autobiography 11, 140–142, 144, 146

<https://doi.org/10.1515/9783110671162-019>

- Autobiographical 11, 139, 141–142, 144
- Autonomy / Autonomie 214, 223–224, 229, 257–259
- Baár, Monika 61, 74
- Bach, Johann Sebastian 187
- Balibar, Étienne 210, 233
- Bamford, Rebecca 114–115, 118, 127
- Barbera, Sandro 274, 276
- Barthes, Roland 92–93
- Basel 2, 47, 95, 217, 282
- Baudrillard, Jean 9
- Baur, Ferdinand Christian 270
- Baumann, Johann Julius 247, 252
- Beals, William M. 227, 233
- Beccaria, Cesare 224, 233
- Becoming / Werden X, 2, 12, 40, 79, 84–85, 117, 129, 134–136, 159, 163, 239, 247, 250, 275, 293, 319
- Bedeutung s. Meaning
- Being / Dasein 9, 21–22, 84, 117, 134, 268, 275
- Benjamin, Walter 30, 79, 159
- Benne, Christian VII, 276
- Bergson, Henri 159
- Berkowitz, Roger 193, 207
- Bernhart, Joseph 102, 110
- Bernoulli, Carl Albrecht 47, 54, 282–283, 296, 298
- Beschleunigung s. Acceleration
- Beschreibung s. Description
- Bevir, Mark 57–58, 74
- Bewertung s. Evaluation
- Bewusstsein s. Consciousness
- Bühler, Benjamin 182, 189
- Bible 60, 69, 132
 - Biblical 44, 60, 62, 64, 69–70, 132–133
 - Biblical criticism 65
- Bibliothek s. Library
- Bierer, Linda M. 184, 192
- Bild s. Image
- Bilhah 60
- Biographie 88, 280–282, 296
 - Autobiography / Autobiographie 139–149, 151–7, 173
 - Intellectual biography / Intellektuelle Biographie 279, 281
- Biology / Biologie 184
 - Biological / Biologisch 12, 177, 179–180, 183–185, 229, 231–232
- Biondo, Flavio 7
- Binswanger, Ludwig 280
- Binswanger, Otto 280–281
- Bismarck, Otto von 47
- Body / Leib 12, 95, 100, 102, 105–109, 119, 155, 162, 177, 179, 186–189, 198, 215, 221–223, 226, 230–231, 293
 - Embodiment, Incorporation / Einverleibung 12, 47, 108, 117, 119–121, 123, 126, 178, 181, 187, 203–205, 313
 - Bodily / Leiblich 145, 148, 162, 178, 186–188
 - Leiblichkeit X, 12, 177, 181, 183, 186–189
 - Body memory / Leibgedächtnis 177, 179, 186–189
 - Leibdenken 100, 106
- Boeckh, August 8, 20, 292
- Bonfiglio, Thomas 193, 202, 207
- Böning, Thomas 274, 276
- Bordier, Arthur 231, 233
- Bourquin, Christophe 101, 110
- Bouvot, Kathrin 101, 110
- Brahman 202, 242
 - Brahmanism 242, 247
- Braidotti, Rosi 172
- Brandes, Georg 27, 34, 150, 156
- Breazeale, Daniel 17, 34
- Breeding / Züchtung, Heranzüchtung 197–198, 204–206, 255, 257, 260, 304–305
- Bruni, Leonardo 7
- Bürger, Peter 167, 172
- Brobjer, Thomas H. 37, 54, 66, 74, 193, 201, 204–207
- Broese, Konstantin 274, 276
- Brusotti, Marco VII, 193, 207, 247, 252, 254, 261, 274, 276
- Buddhism / Buddhismus 195, 201
- Bung, Jochen 223, 233
- Burckhardt, Jacob XI, 2, 13, 28, 47, 137, 169, 205, 279, 280–285, 290–298
- Burke, Peter 4
- Butler, Judith 172

- Campioni, Giuliano 178, 189, 203, 207, 247, 267, 277
- Carrión Arias, Raffael 277
- Cassirer, Ernst 286
- Cato, Marcus Porcius 66
- Cavell, Marcia 165, 172
- Caesar, Julius 39
- Caste / Kaste 24–25, 70, 196–197, 201–202
- Chandala / Tschandala 193, 195–196, 202–203
- Chiurco, Carlo X, 12, 193
- Choice s. Selection
- Christ 7, 38, 47, 155
- Christianity / Christentum 28, 46–47, 57, 69, 74, 108, 133–134, 197, 201, 204, 244, 249, 260–261
- Christian / christlich 10, 65, 69, 118, 132–135, 137, 162, 193, 195–197, 201, 217, 223, 250, 260
- Christians, Ingo 162, 172
- Cicero 4, 39, 66
- Civilization / Zivilisation 63, 72–73, 166, 193–194, 197, 202, 204–206, 290
- Civilization-Building X, 12, 193–194, 204
- Clark, Maudemarie 32, 34, 52, 54, 114, 127, 258, 261
- Classical / Klassisch 19–20, 38, 60, 88, 160, 249, 275, 279
- Classicist 65
- Classical Philology, Classics / klassische Philologie 20, 64–66, 82–83
- Klassiker 88, 89, 27189, 271
- Cognition / Erkenntnis 51, 109, 116, 183, 185, 288–289, 292
- Cognitive / Erkenntnistheoretisch 3, 8, 70–73, 79, 95, 118, 288
- Cognitive processes 3
- Cognitive sciences 3
- Collingwood, R.G. 8
- Collins, Randall 223, 233
- Communism 61
- Community / Gemeinschaft 42–43, 159, 171, 183, 219–222, 227, 243–244, 256–259, 305–306, 318
- Conant, James 163, 165, 172
- Condorcet, Nicolas de 7
- Confucius 196–197
- Conscience / Gewissen 108, 162, 220–222, 224–225, 227, 230–231, 254, 260, 303, 305, 311
- Schlechtes Gewissen 108, 254
- Consciousness / Bewusstsein 3, 11, 82, 84, 87, 102, 105, 107, 113–114, 117, 119–125, 148–150, 152, 162–163, 169, 187, 195, 240, 279, 288–289, 292, 295, 306, 308, 316–317
- Conscious / bewusst 2, 48, 52, 67, 106, 108, 113–114, 116, 120–122, 124–125, 160, 165, 179–180, 186–188, 289, 291, 297, 312, 316
- Historical consciousness / historisches Bewusstsein 82, 150
- Self-Consciousness / Selbstbewusstsein 316, 317
- Consolation 24, 130, 132, 246
- Contingency / Kontingenz 6, 60, 68, 70, 165, 168, 212
- Counterfactual 68, 210, 231
- Coyne, Jerry 183, 184, 189
- Crawford, Claudia 101, 110
- Crescenzi, Luca 179, 189
- Creuzer, Friedrich 284
- Critique / Kritik 8–9, 26–28, 45, 47, 57, 70, 105, 115, 143, 150, 159, 164, 201, 210–213, 220, 243, 245, 253, 258, 261, 268, 270, 273–274, 276, 315, 318
- Critical / kritisch IX, XI, 8, 10, 12, 14, 17, 18, 20, 23–30, 34, 37, 38, 41, 44–48, 50, 52, 53, 57, 64–65, 71, 79, 101, 106, 152, 153, 161–162, 167, 183, 210, 212–213, 253, 261, 270–274, 301, 316
- Critic / Kritiker 50, 53, 253, 312, 318
- Critical History / Kritische Historie IX, 10, 17–18, 20, 23–30, 34, 37–38, 41, 44–47, 49, 53, 101, 152–153, 169, 211, 311, 313–317
- Historisch-kritische Methode 4, 8, 23, 285–286
- Kulturkritik 302
- Uncritical, non-critical 7, 44
- Cruelty / Grausamkeit X, 12, 136, 166–167, 209–211, 215–216, 218–220, 222–228, 230–231, 266
- Crusius, Otto 282

- Culture / Kultur 7, 9, 10, 18, 20, 26, 40, 43–45, 47, 58, 66–67, 69–71, 73, 79–81, 83, 85, 86, 89, 90, 92, 146, 149–150, 152–153, 160, 166, 169–172, 183, 205, 212, 219, 225, 232, 239, 279, 289, 291, 301–302, 308–309, 311, 313
- Bildung 81, 83–84, 87–88, 265, 267, 279, 298
 - Cultural / kulturell 2, 6, 9, 14, 18, 33, 44–45, 47, 57, 66, 71, 81, 84–87, 89, 95, 150–151, 171, 183–184, 186–187, 193, 203, 218, 221, 279–280, 282–285, 291, 305–306, 309–310
 - Kulturwissenschaft 27, 100–101, 279, 295, 301
- Curtius, Ernst Robert 98, 110
- Custom(s) / Sitte 5, 7, 59, 70, 217, 221, 224, 229, 242–243, 256, 258–260
- Sittlichkeit der Sitte 165, 256–260
- David Strauss: der Bekenner und der Schriftsteller / David Strauss: The Confessor and the Writer* XIII–XIV, 81–89
- D'Iorio, Paolo 151, 156, 189
- Danto, Arthur 9
- Darstellung s. Representation
- Darwin, Charles 26, 32, 69–70, 181
- Darwinian evolution 65
 - Sozialdarwinismus 184
- Dasein s. Being
- Data / Daten 90–93, 184, 285
- Datenträger 90–92
 - Datenflusses 91
 - Datenspeichers 89
- Décadence 193–194, 197, 249
- DeKeseredy, Walter S. 216, 233
- Deleuze, Gilles 101, 110, 165, 172
- Delitz, Heike 172
- Dellinger, Jakob 181, 189
- De Man, Paul 167, 172
- Demokratie 164
- Democratic / demokratisch 61, 185, 213
- Demokrit 265 DeKeseredy 266, 275
- Demosthenes 39
- Dennett, Daniel C. 231, 233
- Denschlag, Felix XI, 14, 301, 306, 313, 315, 320
- Der Antichrist / The Antichrist* X, XIII–XIV, 8, 12, 28, 33, 38, 52, 132, 134, 136–137, 139–140, 150, 193–201, 203–205, 207
- Der Fall Wagner / The Case of Wagner* 140
- Der griechische Staat / The Greek State* XIV, 217–219, 235
- Derrida, Jacques 141, 143, 156
- Descartes, René 100, 120
- Description / Beschreibung 8, 22, 41, 43, 61, 90, 162, 165, 202
- Destiny / Schicksal 57–61, 68–69, 136–137, 139–140, 142, 145–147, 156, 168, 171, 184, 256, 280–281
- Determinismus 183
- Deussen, Paul 34, 132, 269, 272, 274
- Dichtung s. Poetry
- Didi-Hubermann, Georges 280, 298
- Die Fröhliche Wissenschaft / Gay Science* XIII–XIV, 130, 135–137, 142, 156, 162, 211, 213, 216, 225–226, 228–230, 236, 249, 261
- Die Geburt der Tragödie / The Birth of Tragedy* XIII–XIV, 38, 47, 51, 57, 69, 83, 150–151, 217, 235, 280, 289, 292
- Dilthey, Wilhelm 212, 233
- Dionysus / Dionysos 136, 137, 284, 287, 289
- Dionysian / dionysisch 47, 69, 217, 280, 284, 294–295
- Dionysos Dithyramben / Dionysus Dithyrambos* XIII–XIV, 11, 95–96, 109–110, 140
- Dioskuren 282, 284, 291, 295
- Dislocation 69, 193, 199–200, 202, 204, 206
- Disposition / Neigung 113, 115, 118, 182, 189, 266–267
- Dogmatism, dogmatic 38, 206, 246
- Domination / Herrschaft 32, 71, 166, 198, 213, 215, 222, 231, 241, 249, 258
- Drive(s), instinct(s), habit(s) / Trieb(e) 24, 32–33, 39, 45–46, 51–52, 118, 120–121, 125, 153, 162, 167, 200–202, 227, 229, 231–232, 239–240, 243, 249–250, 276, 311
- Dumézil, Georges 201

- Ecce homo* XIII–XIV, 11, 19, 38, 52, 54, 115,
136–137, 139–141, 145, 147, 150, 157,
225
- Education / Erziehung, Ausbildung 2, 66, 87,
154, 182, 185, 188, 243, 265
– Bindungsgedächtnis 301–302
- Egalitarian 60–61
- Einbildungskraft s. Imagination
- Einwirkung s. Agency
- Eliot, Thomas Stearns 85
- Elliott, Richard IX, 113
- Emcke, Carolin 161, 172
- Emden, Christian J. X, 12, 17, 26, 34, 98, 179,
189, 209, 214–215, 228, 233
- Emergence / Entstehung 12, 57, 63, 96, 108,
171, 209–210, 213, 218–222, 225, 227,
230, 240, 243, 290, 302, 306–307
- Emerson, Ralph Waldo 163
- Emotion / Emotion, Gefühl 72, 103–104,
107, 188, 240–241, 243, 249–250,
286–287, 289
– Emotional 118 188, 223, 280,
286–287, 290
- Empfindung s. Perception
- Emrich, Hinderk M. 100, 111
- Engelhardt, Knut 223, 233
- Engels, Friedrich 61, 74
- Enlightenment / Aufklärung 7, 60, 211, 217,
258
- Entstehung s. Emergence
- Epicureanism 204
- Epigenetik 182–184
- Epigones / Epigonen 82, 245
- Epistemology / Erkenntnistheorie 18, 22, 51,
57–58, 63, 65, 69–71, 73–74, 109, 183,
185, 288–289, 292
– Epistemological / epistemologisch,
erkenntnistheoretisch 1, 5–8, 13, 39–40,
43, 48, 63, 73, 285–287
- Erbe s. Heredity
- Erfahrung s. Experience
- Erkenntnis s. Cognition
- Erkenntnistheorie s. Epistemology
- Erl, Astrid 160, 172
- Erlösung s. Redemption
- Ermanarich 65
- Erziehung s. Education
- Esau 60
- Essence / Wesen 31, 57–61, 66, 69–70, 107,
134–135, 162, 166, 177–181, 188, 196,
200, 232, 257, 269–270, 272–273,
276, 293
- Eternal Return IX, 11, 129–137, 249–251
- Ethics / Ethik 69, 159, 161–162, 164, 167,
172, 223, 287
- Etter, Annemarie 193, 207
- Europe 1, 67, 73, 132, 149, 212, 216–219,
230, 297
– European 73–79, 132, 149, 212, 216–219,
230, 309
– Indoeuropean / Indoeuropäisch 73
- Evaluation, Valuation / Bewertung 1, 28–29,
31, 33–34, 39, 117–121, 123–125, 183,
242, 304, 306
– Revaluation, Transvaluation of values /
Umwertung der Werte 29, 31, 33–34,
132, 134, 136–137, 146, 167, 194, 211
- Evolution, evolutionary /
Evolutionstheorie 32, 49, 65, 67–70,
88, 221, 228–232
- Existence / Existenz 16, 22, 24, 29, 32, 41,
63, 73, 81, 93, 134–135, 140–142, 145,
152, 154, 159, 161, 165, 200, 204, 206,
219, 223, 228, 232, 251, 284, 289, 293,
295, 297, 315
– Existential / existentiell 9, 17–18, 21–22,
34, 46, 142, 152, 154, 160, 171, 220,
232, 284
- Experience / Erfahrung 2–5, 11–12, 21, 49,
52, 102–103, 113–120, 122–125, 130,
139–140, 143, 145–146, 148, 152–154,
156, 182–184, 186–189, 199–200,
202–203, 217–219, 221, 224, 226, 228,
230–232, 242–243, 250, 256, 285,
287–291, 315, 317
- Experimental 95, 193, 198–199, 202–206
- Faculty / Fakultät, Fähigkeit 13, 84, 87, 100,
113–116, 118–121, 123–127, 160,
165–166, 177, 179, 182, 184, 186, 255,
269, 286–287, 289, 292, 294, 303–304,
306–307, 312–313, 316–317
- Faith / Glaube 2, 8, 40, 82–83, 130, 153,
196–197, 241, 248, 269, 276, 296

- Falsification 51–52
 – Falsify / falsifizieren 40, 51–53, 183
 Fazio, Domenico 274, 277
 Ferdinand, Jan XI, 14, 301, 313
 Feurbach, Ludwig 7
 Fiction, fictional, fictitious, fictive / fiktiv 17,
 26–27, 52, 62, 72, 107–108, 122, 166,
 181, 193
 Figal, Günter 319, 320
 Figl, Johann 193, 207, 274, 277
 Fischmann, Tamara 184, 191
 Fiske, Alan Page 210, 233
 Fleischacker, Samuel 223, 233
 Flux 117, 125, 200, 203, 250–251
 Folk / Volk 64, 160–161, 169, 200, 311,
 313–314, 316
 – Urvolk 73
 – Volksgeist 81
 Volkman-Schluck, Karl-Heinz 46, 55
 Fontanier, Jean-Michel 204, 206, 207
 Foot, Philippa 33, 34
 Forber, Patrick 67, 68, 70, 74
 Force, Power / Kraft, Macht X, 4, 12–13, 17,
 20, 23–25, 29–34, 41, 44–45, 49, 51, 53,
 70–73, 84, 89, 95, 100–101, 103–109,
 113–114, 116, 120, 123, 125–126,
 132–137, 141, 149, 151–154, 159,
 164–166, 169, 172, 180, 182, 185–186,
 188, 194, 196–198, 201, 204–205,
 209–211, 213–219, 221–222, 224–228,
 239–251, 254–256, 259, 266–267, 275,
 284, 290–292, 294, 297, 310–314,
 316–317
 – Plastic power / Plastische Kraft 20, 101,
 104, 149, 152, 169, 188, 213
 – Will to power / Wille zur Macht 30–33, 51,
 71, 73, 95, 132, 134–137, 240–241,
 247, 250
 Forgetting / Vergessen IX, 2, 10–11, 13, 21,
 24–26, 39, 67, 77, 82, 84–87, 89,
 95–110, 113–127, 140, 142, 149, 169,
 181, 185–187, 240, 275, 305, 307–308,
 311–313, 317
 – Forgetfulness / Vergesslichkeit 11, 24, 26,
 108, 114–121, 124–126, 148–149,
 152, 185, 254–255, 258, 260,
 303, 308
 – Forgotten / Vergessenheit 11, 21, 25, 66,
 95–96, 98–99, 109, 185, 308
 Form(s) / Formen 51, 170, 232, 286,
 289–293, 296–297
 Fornari, Maria Cristina 189
 Forst, Rainer 210, 214, 215, 233
 Foucault, Michel 9, 38, 57, 59, 61, 68,
 70–72, 74, 165, 172, 215
 Fowles, Christopher 122, 127
 Franck, Didier IX, 11, 129, 250–252
 Freud, Sigmund 9, 61, 67, 71, 74, 101, 109,
 122, 149–150, 157, 159, 167
 Frevert, Ute 309, 312, 320
 Friese, Heidrun 312, 320
 Fries, Karl 282
 Frobenius, Leo 285–287, 290
 Fronterotta, Francesco 189
 Fuchs, Thomas 186–190
 Fukuyama, Francis 67, 74
 Function / Funktion 8, 18, 50, 92, 115–116,
 121, 124, 129, 135, 162, 167, 177–178,
 209, 225, 229, 251, 288–289, 303, 305,
 310, 314
 – Funktionsgedächtnis 79, 85–89,
 92–93, 310
 Galton, Francis 231
 Garfinkle, Adam 73, 75
 Gasman, Daniel 185, 190
 Gasser, Reinhard 167, 172
 Gast, Peter / Köselitz, Heinrich 34, 282
 Gedächtnis s. Memory
 Gefühl s. Emotion
 Gegenwart s. Present
 Geist s. Spirit
 Gemeinschaft s. Community
 Gemes, Ken 34, 52, 54, 213, 233
 Genealogy / Genealogie IX, 10, 17–18,
 26–30, 33, 57, 67–68, 70–72, 209–213,
 215–216, 219, 225, 228–229,
 232, 318
 – Genealogical / Genealogisch 6, 10, 30, 34,
 57–59, 66, 68–72, 95, 108–109,
 165–166, 211, 213, 229, 316
 Genesis 58–60
 Genetic fallacy 8, 28, 229
 Gentili, Carlo 207

- Gerechtigkeit s. Justice
- Gerhardt, Volker 214, 215, 233, 240, 252
- Gerratana, Federico 271, 277
- Gersdorff, Carl von 266, 273, 274
- Geschichte s. History
- Geschichtsschreibung s. Historiography
- Gesellschaft s. Society
- Gesetz s. Law
- Gesundheit s. Health
- Geuss, Raymond 59, 70, 74, 210, 233
- Geymonat, Ludovico 185
- Gewalt s. Violence
- Gewissen s. Conscience
- Ghelardi, Maurizio 283, 298
- Giametta, Sossio 277
- Giesen, Bernhard 223, 234
- Giordanetti, Piero 274, 277
- Glaube s. Faith
- God / Gott 6, 11, 59, 69, 74, 83, 130–135, 137, 196–197, 199–200, 248–249, 284, 289, 292
- Goethe, Johann Wolfgang von 22–24, 39, 272, 283–284, 293, 297–298
- Götzen-Dämmerung / Twilight of the Idols* XIII–XIV, 30, 33, 53, 137, 139, 140, 157, 194–198, 294–295, 297
- Gombrich, Ernst 280–281, 286, 298
- Gould, Stephen Jay 68, 74–75, 179, 184, 190
- Grausamkeit s. Cruelty
- Greally, John 183, 190
- Greece 4, 205–206, 217
- Greeks / Griechen 39, 47, 170–171, 205, 217, 282, 289
- Greek 7, 46, 60, 62, 65, 69, 73, 132–133, 217, 219
- Grimm, Jacob & Wilhelm 110, 226, 234
- Groddeck, Wolfram 96–98, 110
- Große-Wiesmann, Hannah 164, 172
- Grottanelli, Carlo 193, 201, 207
- Guerreschi, Luca 12, 177, 189–190
- Guery, François 23, 35
- Guilt / Schuld 108, 126, 221, 223, 225, 254, 315
- Habermas, Jürgen 70, 318, 320
- Habit s. Drive
- Haeckel, Ernst 179–181, 184–185, 190
- Hagan, John 216, 234
- Halbwachs, Maurice 159, 160, 301–303, 305, 307, 309, 320
- Hall-Sanchez, Amanda K. 216, 233
- Hamacher, Werner 162, 172
- Hammer, Espen 159, 172
- Hammurabi 223–224, 233
- Hanauer, Tom 117, 121
- Hark, Sabine 172
- Hartmann, Eddie 216, 234
- Hartmann, Eduard von 7, 22, 104, 245
- Hatab, Lawrence 115, 127
- Haverkamp, Anselm 4
- Herrschaft s. Domination
- Health / Gesundheit 43–44, 50–51, 53, 121, 126, 145–147, 151–152, 255, 311, 319
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 7, 80, 100, 159, 164, 211, 234, 245, 268
- Hegelian 20, 154
- Hegelianism 22
- Heidegger, Martin 3, 9, 21–23, 30, 35, 38, 45–47, 54, 84, 159, 186, 190
- Heitmeyer, Wilhelm 216, 234
- Hempel, Carl Gustav 8
- Heranzüchtung s. Breeding
- Herd 8, 70, 148, 220, 232, 245
- Herder, Johann Gottfried 7, 61, 75, 99
- Heredity, Inheritance / Vererbung, Erbe 115, 142, 153–155, 242–243, 181–184, 242–243, 286, 289, 297
- Hereditary, inheritor, to inherit: 9, 13, 24, 44, 153–155, 183–184, 242–243
- Hering, Ewald 178–180, 182, 183, 190
- Herkunft s. Origin
- Hermann, Gottfried 8, 20, 65
- Hermeneutics / Hermeneutik 3–4, 11, 65, 202, 212, 286
- Herodotus 7
- Hero, heroic, heroismus / Heroisch, Heroisierung 39, 41, 45, 47, 50, 60, 66, 73, 84–85, 159–160, 169, 314
- Hesiod 109, 110
- Höffe, Ottfried 304, 320
- Hill, Jr., Thomas 223, 234
- Hillebrand, Karl 45, 54
- Himmelmann, Beatrix 240, 252
- Hirsch, Alfred 234

- History / Geschichte VII, IX–XI, 2, 13, 15, 19–23, 25–28, 30, 33–34, 37–39, 42, 45–46, 48–49, 52, 57, 59, 61–63, 65–72, 74, 80, 82–84, 88, 91, 93, 101, 107, 143, 146–150, 152–153, 155–156, 159–161, 167–172, 185, 193–194, 196–200, 202–204, 206, 210–213, 215, 224, 226, 228–232, 239–242, 247–248, 260, 265, 268–275, 279, 283, 286, 290, 292, 296–298, 303–307, 311, 313–314, 317, 319
- Cultural History / Kulturgeschichte 2, 5, 12, 14, 42, 279, 281, 283–284, 286, 290, 309
 - Historical / Historischen, geschichtlich 2, 4–10, 12–13, 19–23, 26–29, 33–34, 37–44, 47–52, 58–68, 70–71, 74, 78–84, 86, 88–89, 92, 101, 107–109, 148–150, 152–154, 159, 165, 168–171, 185, 196, 198–200, 202–203, 209–214, 216, 219, 228–230, 242, 265, 269, 271, 273, 275–276, 280–281, 284–286, 288–289, 303, 306, 309–313, 319
 - Historicity, Historicity / Historizität, Geschichtlichkeit 21–22, 41, 63, 72, 95, 100, 152, 239–240, 245
 - Historical awareness, historical consciousness / historisches Bewusstsein 82, 148–149, 152, 154, 200
 - Historical judgement / historisches Urteil, historische Verurteilung 8, 17, 48–49, 185, 315–316
 - Historical knowledge / Historisches Wissen 5, 83–84, 89, 149, 306
 - Historical Philosophie / Geschichtsphilosophie 6–10, 13, 21–22, 37, 67, 72, 80, 209–213, 268, 272
 - Historical science / historische Wissenschaften, Geschichtswissenschaft 19, 61, 68, 71, 74, 81–83, 88, 149, 310
 - Historical sense / historischer Sinn 2, 20, 43, 148, 150, 212, 311
 - Historical sickness / historische Krankheit 19, 43, 169, 275
 - Historisches Paradigma 79, 80
 - Prehistorical / vorgeschichtlich, vorhistorisch 73, 107–108, 166, 181, 287, 306, 317
 - Supra-historical / Überhistorische 20, 38, 46, 84, 150, 169, 275–276, 285
 - Unhistorical, a-historical, non-historical / Unhistorisch 20, 37–38, 44, 46, 62, 84, 148, 152, 154, 169, 275, 311–313, 319
- History / Historie 21–22, 160, 168, 276, 311, 313–314, 319
- Antiquarian History / antiquarische Historie 10, 19, 20, 23, 25, 29, 31, 37, 41–53, 101, 152–153, 169, 289, 311, 314–317
 - Critical History / Kritische Historie IX, 10, 17–18, 20, 23–30, 34, 37–38, 41, 44–47, 49, 53, 101, 152–153, 169, 211, 311, 313–317
 - Monumental history / Monumentalische Historie 10, 19–20, 23, 25, 29, 31, 37–41, 43–49, 51, 53, 84, 101, 152–153, 169, 275, 311, 314, 316
- Historicism / Historismus 7–8, 80, 101, 104, 154, 159, 169
- Historiography / Historiographie, Geschichtsschreibung 7–10, 37, 45, 48, 50, 64, 72, 82, 101, 104, 154, 159, 169, 310–311
- Hübner, Kurt 316, 320
- Hümpel, Anja 183, 191
- Hobbes, Thomas 63, 214, 218, 231, 234
- Hollingdale R. J. 37, 139, 213
- Holocaust / Shoah 183, 185, 308–309, 317
- Homer 64
- Horneffer, Ernst 281, 298
- Horsthemke, Bernhard 183, 191
- Hume, David 164
- Hussain, Nadeem 30, 31, 35
- Identity / Identität XI, 6–10, 13–14, 21–22, 37, 84, 87–88, 92, 159–171, 185, 301, 303, 305, 307–319
- Identitätskritik IX, 12, 159, 164, 168
- Image / Bild 1, 57, 74, 103–104, 106, 122, 153, 155, 169–170, 274, 276, 284–290, 292

- Imagination / Einbildungskraft 100, 249, 285, 287–289, 318
- Individual(s) / Individuen, Individualität 6, 12–13, 39, 42–44, 51, 67–69, 81, 86, 113, 116, 118–127, 143, 152, 154, 159–168, 178–179, 182, 185, 219–223, 225–228, 230–231, 239, 241, 243–245, 247–249, 251, 253, 258, 168–269, 273, 279, 302–308, 312, 317, 319
- Individuation 162–163, 167
- *Principium individuationis* 293
- Sovereign individual / Souverane Individuum 13, 108, 226, 253–254, 258, 260
- Inference(s) 57–58, 61, 64, 66, 70, 72–73, 121, 125
- Inheritance s. Heredity
- Instinct s. Drive
- Intensification 13, 132, 135, 239, 241, 249, 251
- Intersubjectivity / intersubjektiv 73, 170, 302, 306
- Intuition 61, 164
- Israel 60, 195
- Jaeger, Werner 82, 93
- Janaway, Christopher 114, 127, 213, 225–226, 234
- Jaspers, Karl 9, 80
- Jenkins, Keith 9
- Jenkins, Scott 41, 54
- Jenseits von Gut und Böse / Beyond Good and Evil* XIII–XIV, 2, 31, 38, 52, 115–116, 133, 137, 141, 162, 194, 206, 211, 215, 226, 230, 232, 236, 257–258
- Jensen, Anthony K. VII, IX, 1–2, 10, 19, 20, 22, 35, 37, 38, 42, 47, 49, 52, 54, 65, 68, 72, 75, 150, 154, 157, 169, 173, 302, 321
- Jünger, Friedrich Georg 86, 93
- Jolles, Andre 286
- Jones, Mark 218, 234
- Joyce, James 85
- Judaism / Judentum 57, 74, 197, 108
- Jewish / jüdisch 69, 195–196, 223, 244, 293
- Jews / Juden 73, 193–194, 309
- Judea, Judean 59–60, 69, 195, 204
- Judeo-Christian 10, 69, 74, 132, 202–203, 224, 226
- Judgement / Verurteilung 24–25, 38, 48–51, 58, 65, 69, 120, 123, 194, 197–201, 228, 242, 315
- Historical judgement / historisches Urteil, historische Verurteilung 8, 17, 48–49, 185, 315–316
- Moral judgement 194, 197
- Value judgement 198–201
- Jung, Carl 9
- Jünger, Ernst 218
- Jureit, Ulrike 309, 321
- Justice / Gerechtigkeit 23–26, 39, 132, 198
- Injustice 24, 26, 152
- Justification / Rechtfertigung 8, 31, 47, 184–185, 214–216, 221, 228, 232
- Kanon 87–88, 271
- Kanonisierung 86, 88–89
- Kant, Immanuel 7, 100, 120, 137, 159, 206, 214, 223–224, 234, 245, 258
- Kantian / kantianisch 8, 49, 50, 162, 226
- Kany, Roland 4
- Kaste s. Caste
- Katsafanas, Paul 32, 35, 124, 127
- Kaufmann, Sebastian 139, 161, 173, 218, 234, 245, 252
- Kittler, Friedrich 142, 143, 157
- Kittsteiner, Heinz Dieter 17, 35, 220, 221
- Klages, Ludwig 30
- Klassisch s. Classic
- Klein, Wayne 281, 298
- Klossowski, Pierre 165, 173
- Knowledge / Wissen 4, 6, 9, 23–25, 27, 63–64, 71, 83, 87, 89, 92, 102–109, 120, 129, 134, 141, 151, 156, 169, 171, 187, 202, 212, 230, 274, 279, 281, 288, 291, 306, 310, 312
- Kohler, Josef 221–222, 224, 234
- Kommunikation 91, 105, 109, 171, 306
- Kontingenz s. Contingency
- Köselitz, Heinrich / Peter Gast 34, 282
- Kraft s. Force
- Krankheit s. Sickness
- Krell, David Farrell 141, 157
- Kritik s. Critique

- Krummel, Richard Frank 282, 298
 Kultur s. Culture
 Kunst s. Art
- Lachmann, Renate 4
 Lacoue-Labarthe, Philippe 38, 45, 50–51, 54
 Laertius, Diogenes 7, 65
 Lamarck, Jean-Baptiste de 179, 181
 Landsberg, Hans 281, 298
 Lange, Friedrich Albert 245, 273–274, 277
 Language / Sprache 2, 4, 11, 62, 64, 70, 73,
 83, 90, 95, 100, 102–103, 105–107, 109,
 114, 118, 132, 182, 216, 218, 267
 – Linguistic / Sprachwissenschaft 73, 80
 Larmore, Charles 163, 173
 Latacz, Joachim 277
 Law / Gesetz 6, 8, 59, 62, 72, 74, 79, 120,
 179–180, 193, 195, 197–204, 210, 214,
 216, 218, 221–224, 226–229, 257–258,
 270, 285–286, 307
 – Law of Manu 193–198, 201–206
 – Legislation 12, 193, 195
 Leben s. Life
 Lebovič, Nitzan 30, 35
 Lehrner, Amy 184, 192
 Leib s. Body
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 32
 Leiter, Brian 114, 127, 213, 234, 258, 261
 Lemm, Vanessa 25, 35, 41, 54, 101, 110,
 215, 234
 Leopardi, Giacomo 21
 Le Rider, Jacques 149, 150, 157
 Leuzinger-Bohlheber, Marianne 184, 191
 Lewis, David 60, 68
 Lewis, Wyndham 85
 Lewontin, Richard C. 75
 Library / Bibliothek 19, 89, 89, 91–92,
 178–179, 279, 281, 286, 310
 – Kulturwissenschaftlichen Bibliothek 13,
 279, 281, 286, 289, 310
 Liebmann, Otto 179
 Lie / Lüge 149, 195–199, 203–206
 – Holy lie(s) 12, 193, 195, 197–206
 Life / Leben 1, 10, 17–21, 23–26, 28–34,
 41–44, 50, 52, 68, 80–84, 87–88, 95,
 101, 106, 113, 116, 120, 123–126,
 132–133, 135, 139–154, 156, 165,
 169–170, 177–179, 181–182, 185–186,
 193–195, 197–198, 203, 205, 207, 209,
 211, 214, 216–217, 220, 224–226,
 231–232, 249, 251, 265, 267, 269, 275,
 291, 297, 310–311, 313, 315, 317, 319
 – Life-affirming / lebensbejagend 1, 154,
 195, 203, 207, 226
 – Lebenswissenschaften 182
 Lincoln, Bruce 73, 75
 Lipperheide, Christian 46, 54
 Literaturgeschichte X, 13, 265–266,
 268–269, 271, 273–274
 Locke, John 63, 100
 Losurdo, Domenico 161, 173
 Löwith, Karl 250, 252
 Lucretius 63
 Luhmann, Niklas 81
 Lupo, Luca 241, 252
 Luther, Martin 130, 132, 137
 Lux, Vanessa 183, 191
 Lübbe, Hermann 88
 Lüge s. Lie
 Lynkeus 291, 293
- Machiavelli, Niccolò 210, 214, 225, 235
 Macht s. Force
 Mahon, Michael 71, 75
 Maikuma, Yoshihiko 280, 298
 Malešević, Siniša 232, 235
 Marquard, Odo 88, 212, 235
 Marx, Karl 7
 – Marxism 61, 71, 185
 Materialism 162, 245
 Materiality / Materialität 79, 89–93
 Maudsley, Henry 247, 252
 May, Simon 211, 213, 233, 235
 Meaning / Bedeutung 1, 4, 6, 9, 11, 21, 23,
 42, 51–52, 57, 64, 87–88, 92, 120,
 131–132, 134–137, 153, 195, 201,
 204–205, 226, 231, 253, 271–272, 275,
 284, 286–290, 304
 Media / Medien 79, 81, 83, 88, 92, 102, 160,
 290, 302, 306
 Meijers, Anthonie 103, 110
 Melancholy / Melancholia 143, 147, 149–150
 Memory / Gedächtnis(s) IX–XI, 2–6, 9–14, 21,
 43, 58, 64, 66, 77, 79, 83–90, 92–93, 95,

- 100–110, 113, 115–117, 119, 124, 126, 129, 131, 134, 139–144, 146–149, 151–153, 155–156, 159–161, 164–168, 177–189, 193–194, 198–200, 202, 204, 206, 227, 239–241, 243, 245, 247, 251, 254–257, 279, 281, 285, 288–289, 294, 301–310, 312, 314, 316, 318
- Body memory / Leibgedächtnis 177, 179, 186–189
 - Collective Memory / Kollektive Gedächtnis 66, 71, 141, 149, 171, 301–302, 304–307, 309–310
 - Cultural Memory / Kulturelle Gedächtnis IX, 2, 10, 14, 79, 85–92, 100, 279, 301–305, 308–310, 312
 - Memory Studies / Gedächtnisforschung 3–4, 6, 10, 12, 100–101, 302
 - Organic memory / organische Gedächtnis 177, 179, 181–182, 184, 242
 - Storage memory, functional memory / Speichergedächtnis, Funktionsgedächtnis 79, 85–93, 310, 312
 - Recollection, Reminiscence / Erinnern, Erinnerung, Wiedererinnerung VII, 4, 81, 85–86, 99, 101–102, 104–107, 109–110, 139, 143–144, 149, 160–161, 164, 166–168, 171, 179, 182, 185–187, 279, 288–289, 301–314, 316–317
 - Erinnerungskultur 301–302, 305, 309–310, 312–314, 316–317
- Menke, Christoph 227, 228, 235
- Menschliches, Allzumenschliches / Human, all-too-Human* XIII–XIX 51, 69, 115, 147, 150–151, 211–214, 217, 221, 243, 248, 259, 276, 319
- Mephistopheles 24
- Merle, Jean-Christoph Merle 235
- Merrick, Allison 30, 35
- Metaphor / Metapher 83, 86, 90–91, 95, 98–99, 103, 105–106, 114, 116, 120, 122, 125, 140, 166, 178, 184, 285, 291, 306
- Metaphysics / Metaphysik 132, 134
- Metaphysical / metaphysisch 1–2, 6–8, 11, 32, 61, 68–69, 151, 162, 204–205, 231, 246, 273–274, 276
- Methods, methodology / Methode, Methodik 4–5, 8, 11, 14, 18, 20, 47, 58, 64–66, 80, 108, 183, 203, 239, 270, 272–273, 285–286, 292, 304
- Meyer, Katrin 46, 47, 54
- Meysenbug, Malwida von 34
- Mises, Ludwig von 72, 75
- Mittasch, Alwin 179, 191
- Müller-Lauter, Wolfgang 247, 250, 252
- Mnemonic / Mnemonik, mnemonisch 3, 11, 95, 99–106, 108–109, 114, 119, 166, 178, 188, 227, 255
- Mnemotechnics / Mnemotechnik 3, 5, 6, 13, 108, 168, 303–304
 - Panmnemismus 181, 185
- Mnemosyne 13, 109–110, 279, 285–286
- *Mnemosyne-Atlas* 289–290
- Moab 60, 69
- Modality, mode(s) / Modalität 12, 18, 20–23, 25–26, 30, 38, 42, 44–47, 51, 57, 95, 104–105, 109, 126, 129, 133, 147, 152, 154, 156, 211, 288
- Modernity / Moderne 47, 80–81, 84–85, 149, 151, 159, 212, 216–217, 230, 289
- Modern 3–4, 12, 26, 60–61, 80–85, 89, 115, 160, 164, 201, 217, 219–220, 224, 230–231, 284–285
- Moebius, Julius Paul 282, 298
- Momigliano, Arnaldo 66, 75
- Mommsen, Theodor 82
- Mondella, Felice 185, 191
- Montaigne, Michel de 100, 225
- Montinari, Mazzino 296
- Monument 40, 44, 147, 153, 155
- Monumental history / Monumentalische Historie 10, 19–20, 23, 25, 29, 31, 37–41, 43–49, 51, 53, 84, 101, 152–153, 169, 275, 311, 314, 316
 - Monumentalism, Monumentalist 38–41, 43, 47, 50–53
- Morality, Moral / Moralität 6, 26–29, 46, 58, 60, 67–69, 71, 126, 131–133, 193–199, 202–204, 206, 209, 215–217, 219–220, 225–229, 232, 244, 246, 253–254, 260, 303–304, 307
- Moral / moral, moralisch 8, 12–13, 27–28, 114, 118, 120, 126, 131–132, 166, 194,

- 196–197, 199–200, 213, 218–232,
243–246, 248, 253, 257–258, 269,
273–274, 306, 319
- Moralization / Moralisierung 115, 119, 126,
221, 261
- Morgenröthe / Dawn, Daybreak* XIII–XIV,
100, 105, 115, 120, 205, 239, 241–248,
253, 257–259
- Muhammad 195, 197
- Mulhall, Stephen 114, 127
- Müller, Enrico 143
- Museum 79, 86–90, 92
- Musen 109–110, 279
- Myth, Mythology / Mythos 44, 48, 59–61,
65, 69, 71, 73–74, 88, 141, 314
- Mythical / Mytisch 10, 57–62, 66, 69–71,
74, 314
- Nägeli, Carl W. von 180
- Napoléon 242, 297
- Narrative(s) 9, 25, 27, 57, 62, 72–74, 143,
145–146, 156, 193
- Nation 7, 59–62, 69, 72–74, 143, 145–146,
154, 193
- Nationalism / Nationalismus 61, 73, 150,
184–185, 244, 310
- Nationalsozialismus 184–185, 309
- Nature / Natur 51, 62–63, 72, 96, 108, 171,
178, 172, 201–202, 206–207, 212, 218,
230, 254
- Natural / natürlich 49, 62–63, 126, 136,
153, 195, 201, 214–215, 218, 224,
228–232
 - Denaturing, Naturalisation /
Entnatürlichung, Naturalisierung 28,
184, 213–215, 258
 - First and Second Nature 24, 154
 - Natural History 68, 215–217, 226,
228–232, 244
 - Naturalism 49, 162, 165–166, 207,
212–214, 228–229, 245
 - Natural Sciences / Naturwissenschaften 8,
179–180, 184, 270, 274
- Naumburg 2, 113, 145
- Nedelmann, Birgitta 216, 235
- Nehamas, Alexander 17, 35, 167, 173
- Neigung s. Disposition
- Nestle, Wilhelm 282
- Niebuhr, Barthold Georg 65–66
- Niethammer, Lutz 309, 321
- Nietzsche, Elisabeth 250
- Nietzsche-Archive / Nietzsche-Archiv
281–283
- Nietzsche-Rezeption 301, 311
- Nihilism / Nihilismus 137, 248–249, 251
- Nihilistic 33, 132, 134, 137, 146, 154,
248, 251
 - Annihilate 23, 135
- Nitzsch Karl Wilhelm 66
- Nonius Marcellus 66
- Norm 44, 31, 114, 164, 193, 210, 213, 216,
226, 229–230, 249
- Normative / Normativen X, 12, 80, 82, 126,
209, 210, 212–217, 219–222, 224–231,
301–302, 304, 307–308, 310, 316, 318
 - Normativity / Normativität 79, 200, 228
- Nostalgia / Nostalgie 42, 169
- Novick, Peter 9
- Nozick, Robert 63
- Oakshott, Michael 9
- Objectivity / Objektivität 5, 8, 10, 22–23, 39,
50, 73, 150, 170, 212, 270–271, 276
- Objective / Objektiv 8, 50–51, 82, 170–171
- Oblivion / Oblivionistik 11, 67, 95, 99, 134,
200, 247
- Offenbarung s. Revelation
- Olick, Jeffrey 306, 321
- Ontology / Ontologie 51, 57–58, 65–67, 70
- Ontological / ontologisch 39–40, 42, 53,
58, 65–66, 118, 134, 162, 204, 206
- Organ, Organism / Organ, Organismus 6,
44, 51, 120, 125, 144, 178–180, 186,
229, 289
- Organic / Organische 12, 19, 32, 106–107,
177–182, 184–186, 189, 231, 242, 268
- Orientation / Orientierung 5, 26, 80, 83,
87–88, 118–121, 125, 150–151, 209, 249,
279, 281, 310, 312, 317–319
- to orient / orientieren 1, 30, 80, 101, 136,
142, 146, 149, 154, 163, 185
- Origin / Herkunft, Ursprung IX–X, 6, 10, 12,
20, 32, 45, 57–74, 118, 166–168,
177–178, 193, 195–197, 199–200, 217,

- 221, 224, 227, 229, 231, 245, 266, 290, 293, 314
- Original / ursprünglich 1, 4–5, 11, 27, 37, 58–61, 63, 65, 68, 71, 73, 79, 83, 93, 102, 119, 129, 146, 153, 178, 242, 247, 167, 179, 181, 291–292
- Orsucci, Andrea 180, 189, 191
- Otis, Laura 184, 191
- Ottmann, Henning 164, 173, 214, 235
- Overbeck, Franz 34, 47, 247, 250, 282, 296
- Owen, David 114, 127, 211, 235
- Pain s. Suffering
- Palacký, František 61, 75
- Panofsky, Erwin 286
- Parkes, Graham 155, 193, 207
- Pathology / Pathologie 150, 155, 170, 294
- Pathological / Pathologisch 149, 183, 189
- Pathosformel 286–287
- Patočka, Jan 9
- Paulus (apostle) 52, 132, 136, 246
- Perception, Sensation / Wahrnehmung, Empfindung 4, 86, 103–104, 129, 179, 188, 201, 220, 240, 243, 272, 288, 290
- Sensitive / Empfindlich 121, 152, 225, 285, 294–295
- Perspectivism 9–10, 38, 50–53, 72, 74
- Pessimism 151, 246, 249
- Petersen, Jens 214, 222, 223, 236
- Phenomenology, phenomenological / Phänomenologie, phänomenologisch 3, 11, 152, 177, 186, 189, 209–210, 247, 289
- Philology / Philologie VIII, 4, 20, 65–66, 82–83, 265–269, 271–272, 292
- Philological / philologisch 4–5, 11, 13, 20, 47, 64–65, 180, 265–266, 269, 272
 - Philologist / Philolog 8, 22, 64–65, 70, 265, 267–269, 272, 275–276, 282
 - Sachphilologie, Sprachphilologie 20, 47, 65
- Philosophy / Philosophie VII, 4, 6–11, 13, 17–19, 21–22, 37, 46, 62, 67, 72, 74, 80, 83, 106, 113, 134, 143, 146, 151, 156, 159–160, 162, 164, 180, 193, 198, 201–206, 211–212, 246, 258, 265–268, 270, 272, 274, 276, 281
- Philosoph / Philosoph 2, 5, 7–8, 21, 96, 120, 132–133, 140–143, 146, 165, 195, 198, 201, 203, 206, 265, 267, 274, 280, 282–283, 291, 295, 302
 - Philosophical / philosophisch 1–4, 6, 12, 18, 21, 57, 80, 83, 100, 113, 117, 134, 140–143, 145, 149–150, 159–160, 162, 165, 171, 177, 181–183, 193, 197, 201, 204–205, 209–213, 216, 218–219, 221, 228, 258, 265, 268–269, 272, 276, 279–281, 283, 288, 318
- Physiology / Physiologie 3, 103, 109
- Physiological / Physiologisch 12–13, 49, 51, 103, 105, 120, 177, 185, 188, 221, 224, 227, 229, 231
- Pichler, Axel 181, 191
- Pindar 82
- Pinker, Steven 232, 236
- Plato 2, 3, 62, 196, 197, 201, 206, 246, 292, 295
- Platonism 134
- Plutarch 7, 39
- Poetry / Poesie, Dichtung 66, 132, 144, 266, 273–274
- Poetics / Poetik IX, 4, 95, 99–100
 - Poetic / Poetisch 11, 95, 99, 102, 109–110, 132, 272–274
- Polarity / Polarität, Polarisierung 99, 193, 284–286, 291
- Politics / Politik 72, 89, 149, 161, 167, 171, 206, 210, 213–215, 217, 220–222, 310
- Political 7–8, 60, 62–63, 67, 71–73, 154, 160, 164, 171, 177, 185, 201, 209–210, 212–221, 224–227, 229, 231–232, 244, 306, 314, 318
- Polybius 39
- Popitz, Heinrich 216, 222, 236
- Popper, Karl 7, 8
- Posani-Loewenstein, Manfred 282, 298
- Positivism 245
- Positivistic / positivistisch 3, 8, 10, 20, 59, 82, 232
- Post, Albert Hermann 219, 221–226, 236
- Power s. Force
- Practice / Praxis 3–4, 6, 66, 70, 100, 109, 143, 153–154, 162–163, 169–170, 181, 217, 226, 244, 280, 302, 306, 310, 318

- Prescott-Couch, Alexander 68, 75
- Present / Gegenwart 5, 7, 17, 21, 27, 32, 39, 42–43, 46, 59, 61, 63–64, 68–69, 74, 79, 82, 89, 91–93, 125, 139, 148–150, 153–155, 168, 171, 179–180, 183, 187, 212, 228–230, 232, 255, 260, 273, 284, 286, 292, 295, 307–308, 310, 315, 318–319
- Pruss, Peter 148
- Priest(s) / Priester 66, 68–70, 74, 165, 194–195, 197, 201, 242
- Priestly 194, 203–204
- Promise / Versprechen X, 6, 13, 30, 108, 114, 119, 171, 227, 253–260, 304, 307
- Proust, Marcel 9, 86, 187
- Providence 5, 7, 62
- Psychology / Psychologie 3, 11, 50, 108, 113–115, 120, 166, 189, 213, 227, 281
- Psychoanalysis / Psychoanalyse 61, 109, 149, 184
- Psychological 7, 11, 37–38, 40, 42–43, 45–46, 48–51, 53, 64, 113–116, 118–119, 121–122, 125–126, 150, 162, 221, 223, 249, 284, 287
- Punishment / Strafe 38, 132, 150, 166, 188, 202, 205, 222–227, 257
- Pythia 293
- Quintilian 4
- Rai, Tage Shakti 210, 233
- Ranke, Leopold von 8, 20, 22, 64–66
- Rawls, John 63, 231
- Realism 68, 209, 225, 226, 245
- Anti-realism 8, 57, 72
- Realist 57, 72
- Reason / Vernunft 7, 58, 108, 155, 162, 166, 196, 200, 212, 215, 243
- Practical reason 2, 132, 214–215, 243
- Rational 2, 7, 47, 49–50, 58, 62–63, 67–70, 72, 200, 202, 204, 224, 226
- Rationalist 10, 46, 57–59, 62–63, 70–72
- Recht s. Right
- Rechtfertigung s. Justification
- Reckwitz, Andreas 163, 173
- Redemption / Erlösung 119, 132, 171, 248, 251
- Rée, Paul 26, 250
- Reginster, Bernard 35, 114, 119, 127, 226, 236
- Rehmann, Jan 195, 207
- Rehmann-Sutter, Christoph 183, 191
- Riegl, Alois 286
- Relativism 8, 10, 38, 50–51, 53
- Religion 46, 63, 80–81, 84, 130, 134, 169, 194–195, 201, 206, 227–228, 246, 274–275, 281
- Religious / religiös 7–8, 41, 60, 69, 129, 134, 166, 194, 217, 219, 227, 229, 246–247
- Renaissance 4, 205–206, 280, 283, 286
- Rennison, Callie Marie 216, 233
- Renz, Ursula 173
- Representation / Darstellung 37–38, 42–43, 46, 48, 51–52, 87, 121, 184, 217, 246, 266, 282, 285–286
- Reproduction / Reproduktion 5, 67, 69, 178–179
- to reproduce / reproduzieren 4–5, 68, 179–180, 187, 285, 289–290
- reproducibility / Reproduzierbarkeit 79, 93
- Reschke, Renate 313, 321
- Ressentiment 67, 220
- Retribution 223, 224
- Retrojection 57–61, 71, 74
- Reuter, Sören 104, 110
- Revelation / Offenbarung 7, 132, 196–197, 199, 246, 307
- Revenge 132–133, 194, 217, 224–225
- Rhetoric / Rhetorik 3, 45, 95, 100, 103, 109, 117, 201, 287
- Rhetorical / Rhetorisch 11, 28, 83, 89, 95–99, 104–105, 107, 109, 203–204, 218, 289, 295
- Ribot, Théodule 111
- Rice-Davies, Mandy 65
- Richardson, John 31, 35, 241, 252
- Richards, Robert J. 185, 191
- Ricoeur, Paul 160
- Ridley, Aaron 165, 173, 256, 261
- Riehl, Alois 281, 298
- Right(s) / Recht(e) 13, 80, 83–84, 91, 140, 170, 195, 197, 206, 219, 222, 224, 244, 260, 272, 286, 303, 317

- Vorrecht 108, 166
- Risse, Mathias 254, 261
- Ritter, Joachim 88
- Ritual(s) / Rituale, Ritualisierung 85, 165–166, 188, 200, 217, 227, 312
- Robertson, Simon 213, 234
- Rohde, Erwin 19, 150, 265, 266
- Rome 147, 204–206
- Roman(s) 39, 59–60, 65–66, 204–205, 223
- Roman Empire 202, 205
- Romanticism, Romantic / Romantik, Romantisch 65, 143, 151, 217, 245, 281, 284
- Rousseau, Jean-Jacques 100, 164
- Roux, Wilhelm 30, 35, 180–183, 191
- Ruehl, Martin A. 218, 236
- Ruin, Hans X, 11, 41, 54, 154, 157

- Saar, Martin X, 12, 17, 35, 159, 163–166, 171–173, 213, 214, 236, 304, 318, 321
- Salanskis, Emmanuel 243, 252
- Salaquarda, Jörg 19, 35, 46, 54, 150, 157, 274, 277, 302, 321
- Salin, Edgar 47, 54
- Salomé, Lou von 250
- Santayana, George 67, 75
- Santini, Carlotta IX, XI, 13, 271, 277, 279
- Sappho 82
- Saxl, Fritz 286, 287, 298
- Schacht, Richard 31, 35
- Schelling, Friedrich 284
- Schild, Wolfgang 226, 236
- Schiller, Friedrich von 23, 39, 211, 236
- Schirnhöfer, Resa von 134
- Schleiermacher, Friedrich 292
- Schmerz s. Suffering
- Schmidt, Jochen 245, 252
- Schmitt, Carl 220, 236
- Schneider, Christian 309, 321
- Schopenhauer, Arthur 2, 47, 151, 162, 245, 250, 265, 268, 269–276, 277, 298, 293
- Schorske, Carl E. 80, 93
- Schröter, Hartmut 46, 55
- Schulin, Ernst 19, 35
- Schumann, Dirk 218, 236
- Schuringa, Christoph 10, 29, 35, 36

- Schwinge, Ernst Richard 278
- Schicksal s. Destiny
- Science / Wissenschaft 7, 25, 71, 74, 80–83, 141, 202–203, 212–213, 242, 266–268, 270, 275, 285–287
- Scientific / Wissenschaftlich 3, 5, 8–10, 22–23, 30, 57–59, 63–66, 68–71, 73–74, 87–88, 169, 179–180, 183–185, 203, 275, 279, 281, 283, 285–287, 289
- Cognitive sciences 3
- Historical science / historische Wissenschaften, Geschichtswissenschaft 19, 61, 68, 71, 74, 81–83, 88, 149, 310
- Natural Sciences / Naturwissenschaften 8, 179–180, 184, 270, 274
- Neurosciences 3
- Social Sciences / Sozialwissenschaften 57, 183
- Geisteswissenschaften / Humanwissenschaft 80, 160, 183, 212
- Kulturwissenschaft 27, 100–101, 279, 295, 301
- Kunstwissenschaft 88
- Lebenswissenschaften 182
- Linguistic / Sprachwissenschaft 73, 80
- Wissenschaftlichkeit 203
- Seele s. Soul
- Segala, Marco 293, 298
- Selection, Choice / Auswahl 49–50, 85–87, 89, 134, 203, 310, 313
- Self / Selbst 136, 140, 143, 147, 159–164, 168, 212–214, 220, 225, 290–291, 305, 307
- Self-overcoming / Selbstüberwindung 32, 241, 250, 253
- Semper, Carl G. 180, 286
- Sensation s. Perception
- Shklar, Judith N. 225, 236
- Sickness / Krankheit 19, 50, 145–146, 188, 254, 275
- Historical sickness / historische Krankheit 19, 43, 169, 275
- Siemens, Herman 119, 127, 274, 276
- Silva Neto, João Pereira 274, 277
- Simmel, Georg 7, 87, 89, 93
- Simonin, David 13

- Sinhababu, Neil 213
- Sitte s. Custom
- Slavery / Sklaverei 57, 74, 194–195, 224, 230
- Slave / Sklave 60, 67–69, 74, 126, 219, 255–256
- Slave morality 29, 60, 126, 194, 219
- Smith, David 193, 207
- Smith, Gary 100, 111
- Society / Gesellschaft X, 7, 10, 12–13, 41, 44, 61–63, 70, 80–81, 85–86, 88–89, 91, 159, 162, 164, 166, 175, 193–195, 201–203, 205, 212–213, 217–219, 227, 231, 244–245, 257, 307, 309
- Pre-social 126
- Social / gesellschaftlich, sozial 9, 14, 41, 49, 60, 63, 66–67, 81–82, 88, 114, 126, 147, 154, 160–161, 164–168, 171–172, 184, 186, 193, 198, 201, 203, 209–210, 213–221, 223–226, 228–229, 231, 245, 248–249, 257, 303–307, 309–310, 318
- Social construction 1
- Social contract 58, 62–63, 72, 224
- Socialization 126
- Social Sciences / Sozialwissenschaften 57, 183
- Sociology / Soziologie 7, 80, 216
- Socialism / Sozialismus 71, 164
- Soeffner, Hans-Georg 216, 234
- Sofsky, Wolfgang 216, 222, 232, 236
- Sommer, Andreas Urs 69, 75, 193, 195–196, 201, 206, 207, 218, 234, 282, 298
- Sophrosyne 295–298
- Sorrento 151
- Soul / Seele 29, 43, 98–99, 116, 153, 162, 204, 230, 280, 284, 287–288
- Speicher s. Storage
- Spencer, Herbert 231
- Spengler, Oswald 7, 218
- Spinoza, Baruch 2, 151, 214
- Spirit / Geist 130, 132, 141–142, 151, 155, 162, 178, 180–181, 204, 212, 230, 245–246, 250, 261, 272, 279, 297, 303
- Free spirit 1, 151, 230
- Sprache s. Language
- Stack, George J. 274, 278
- Stambaugh, Joan 41, 46, 47, 55, 241, 252
- State / Staat 6, 58, 62–63, 72, 161, 205, 217–219, 223–225, 227, 230, 272
- Stegmaier, Werner 250, 252, 302, 307, 321
- Stendhal (Marie-Henri Beyle) 280, 298
- Stingelin, Martin 103, 110, 219, 236
- Storage / Speicher, Speichern 4, 79, 83–84, 86–87, 89–92, 100, 303
- Speichergedächtnis 79, 85–93, 310, 313
- Strafe s. Punishment
- Strauss, David 82, 83
- Stricker, Salomon 223, 236
- Strindberg, August 34
- Strong, Tracy B. 164, 171, 173
- Stullerova, Kamila 225, 236
- Subjectivity / Subjektivität 2, 8–9, 51, 109, 143, 159, 213–214, 271
- Subject / Subjekt 8, 11, 46–52, 70, 129, 143, 159–168, 171, 196, 205, 212, 291–292
- Subjective / Subjektiv 8, 37, 50, 53, 109, 250, 266–267, 270, 273
- Suffering, Pain / Schmerz 67, 108, 132, 143–144, 148–150, 152, 166, 168, 188–189, 199, 201, 221–222, 225, 227, 230, 246, 255–256, 286–287, 305, 309
- Sutō, Norihide 261
- Swift, Paul 278
- Symbol 103, 133, 280, 284, 289
- Symbolic / Symbolisch 52, 133, 280, 292, 305–306
- Symbolization 61, 171
- Tacitus 60
- Takeuchi, Tsunafumi 257, 261
- Täufer, Johannes 293
- Taniyama, Kota X, 13, 253, 257, 261
- Taureck, Bernhard 161, 173
- Tejera, Victorino 46, 47, 55
- Teleology 57–61
- Teleological 7–8, 22, 61, 64, 69, 249
- Temporality / Zeitlichkeit 4, 12, 46, 140, 149, 156, 159, 169, 240–241, 245–247, 250–251
- Temporal 1, 4–5, 9, 13, 21, 116–117, 125, 150, 152, 229, 239, 241–242, 248, 251
- Thatcher, David S. 236
- Theognis 65

- Theology / Theologie 80, 200–202
 Therapeutic 58, 71–72
 Thompson, Evan 177, 191
 Thomson, Helen 183, 191
 Thonissen, Jean-Joseph 226, 236
 Thüring, Hubert 11, 95, 165, 167, 173, 178,
 179, 191, 302, 321
 Thucydides 7, 292
 Titian 5
 Tragedy / Tragödie 51, 87, 89, 217, 281
 Transfiguration 193, 196–197, 199–200, 202,
 204, 206
 Transvaluation s. Evaluation
 Trauma X, 12, 67, 71, 159, 167, 183–184, 188
 – Traumatic / Traumatisch 12, 66–67, 142,
 168, 171, 183, 186, 188
 Treitschke, Heinrich von 82
 Trieb s. Drive
 Trotha, Trutz von 216, 237
 Truth / Wahrheit 41, 48, 50–52, 57, 80, 82,
 103, 106, 124, 146, 150, 169, 194,
 196–198, 203, 218–219, 260, 265,
 274, 292
 – Truthfulness / Wahrhaftigkeit 85, 161, 163,
 194, 284
 Tucker, Aviezer 10, 61, 62, 65–67, 73, 75
 Tugend s. Virtue
 Tully, James 72, 75
 Typology / Typologie IX, 10, 37–38, 48,
 50–51, 53
 – Type(s) / Typ(en), Typus, Art 29, 33,
 37–38, 45–46, 48, 50–53, 57–58, 60,
 63, 70, 99, 117, 164–166, 177–178,
 180–182, 275, 288, 291, 293–294
 – Typical 38, 49–51, 150, 266
- Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten /
 On the Future of Our Educational
 Institutions* XIII–XIV, 20
 Übermensch 171, 296, 307
*Über Wahrheit und Lüge im
 aussermoralischen Sinn / On Truth and
 Lies in an Extramoral Sense* 49, 50–51,
 53, 100, 106, 150
 Umwertung s. Evaluation
 Unconsciousness / Unbewusstsein 101–104,
 109, 124–125, 179, 180
 – Preconscious 113–114, 125
 – Subconscious 48
 – Unbewussten 87, 101–104, 109, 179
 – Unbewußte Schlüsse 104
 – Unconscious, non-conscious /
 unbewusst 49, 86, 113–114, 118–125,
 149, 178–180, 186–187, 289, 313
 – Unself-conscious 2
 Ursprung s. Origin
- Values / Wert(h)e 8–9, 17, 27–29, 31, 33–34,
 41, 43–46, 49, 52, 57–59, 65–67, 69–71,
 73, 80–81, 85–87, 98, 102–103, 106,
 113, 120–121, 123–132, 134–137, 146,
 160–161, 167–168, 170, 172, 178,
 194–195, 198–202, 206, 209–211, 213,
 215, 220, 226, 229, 249, 253, 259–260,
 267–269, 271–275, 280, 283, 289,
 306, 316
- Varro 66
 Vasari, Giorgio 7
 Verantwortlichkeit 108, 166, 303, 306
 Vererbung s. Heredity
 Vergessen s. Forgetting
 Vernunft s. Reason
 Versprechen s. Promise
 Verurteilung s. Judgement
 Vico, Giambattista 7, 62, 63, 75
 Violence / Gewalt X, 12, 23, 72, 161,
 164–165, 167–168, 170–172, 182, 189,
 199, 209–232, 259, 275, 293–294,
 304–307, 315
- Virtue / Tugend 31, 39–40, 44, 61, 91, 105,
 117, 155, 204, 259, 295
- Vivarelli, Vivetta 23, 36
 Volk s. Folk
 Voltaire 7, 8, 80
*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das
 Leben / On the Uses and Disadvantages
 of History for Life* IX, XIII–XIV, 2, 9–10,
 18–30, 37–53, 69, 79, 81, 83, 101,
 115, 139, 142, 148, 152, 154–155,
 168–169, 211, 243, 274–276, 301–302,
 310–317, 319
- Wackernagel, Jacob 247, 252
 Wagner, Cosima 47, 245, 272

- Wagner, Richard 151
 Wahrheit s. Truth
 Wahrnehmung s. Perception
 Waitz, Theodor 226, 237
 Walby, Sylvia 216, 237
 Walter, Jörn 183, 191
 Warburg, Aby 13, 279–299
 Warren, Mark E. 164, 173
 Weber, Max 7, 81, 210, 221, 237
 Weigel, Sigrid 183, 191
 Weinrich, Harald 100, 111
 Weismann, August F. L. 181
 Wellhausen, Julius 195
 Wenzel, Alexander Maciejowski 237
 Werden s. Becoming
 Werte s. Values
 Wesen s. Essence
 White, Hayden 9
 Wieviorka, Michel 210, 237
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 82
 Will to power / Wille zur Macht s. Force
 Williams, Bernard 57, 62, 75
 Wirkung s. Agency
Wir Philologen / We Philologists 37
 Wissen s. Knowledge
 Wissenschaft s. Science
 Wolf, Friedrich August 8, 20, 64
 Wölfflin, Heinrich 286, 291–292
 Wood, Allen W. 223, 237
 Woods, Roger 218, 237
 Wotling, Patrick 241, 252
 Wuttig, Bettina 167, 173
 Wyneken, Gustav 30
 Yehuda, Rachel 183, 184, 192
 Zarathustra 1, 11, 95, 130–131, 133, 146, 155,
 250, 293
 Zeitlichkeit s. Temporality
 Zeller, Eduard 270
 Zeus 109
 Zivilisation s. Civilization
 Žižek, Slavoj 9, 221, 237
 Zöllner, Johann Carl Friedrich 179, 192
*Zur Genealogie der Moral / On the Genealogy
 of Morality* IX–X, XIII–XIV, 5–6, 8, 11, 13,
 17–18, 27–28, 30, 38, 43, 69, 95,
 100–101, 107, 113–115, 126, 137, 167,
 188, 211, 219, 222, 224–225, 231, 235,
 253–254, 260, 301
 Züchtung s. Breeding
 Zweig, Stefan 294