

the“ für schriftstellerisch und praktisch vollzogen erklärt, vgl. NK ÜK AC u. NK KSA 6, 165, 1 f. (ferner Sommer 2000d u. NK KSA 6, 353, 10–12).

127, 14 f. *ein Spiel, an dem keine Hand und nicht einmal ein „Finger Gottes“ mitspielte!]* Der „Finger Gottes“ ist eine biblische Wendung (Exodus 8, 19 u. 31, 18; Deuteronomium 9, 10; Lukas 11, 20), die bei N. an einigen Stellen vorkommt, vgl. die Nachweise in NK KSA 6, 233, 31 f.

Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten.

Das Sechste Hauptstück: wir Gelehrten – in einem früheren Plan an zweiter Stelle des Werkes unter dem Titel „Zur Naturgeschichte des Gelehrten“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[187], 52, 11, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 78) vorgesehen – ruft als einziges Hauptstück im Titel ein „Wir“ auf. Es scheint direkt auf N. zurückzuverweisen, der dieses Personalpronomen häufig gebraucht, um Perspektiven zu markieren, die als eigene gelten sollen, und um gleichzeitig die Leser zu vereinnahmen. Allerdings irritiert, dass das „Wir“ mit „Gelehrten“ kombiniert wird – mit einer Spezies Mensch also, zu der N. spätestens seit GT kein positives Bekenntnisverhältnis mehr unterhielt. Die Wendung „wir Gelehrten“ kommt im Text des Sechsten Hauptstücks auch gar nicht vor; das gelegentlich sprechende „Wir“ perspektiviert den Typus des Gelehrten, des Wissenschaftlers vielmehr kritisch (JGB 206, KSA 5, 133; JGB 207, KSA 5, 135) oder tritt mit einem anders bestimmenden Attribut auf („wir Europäer“ – JGB 209, KSA 5, 140, 15 f.). In einer Vorstufe zu JGB 210 aus Heft W I 6 definiert sich das „Wir“ in scharfer Abgrenzung von den bloßen Gelehrten (KGW IX 4, W I 6, 5).

Vordergründig geht es also im Sechsten Hauptstück gar nicht um „uns“ als Gelehrte, sondern darum, „uns“ und die „Philosophen der Zukunft“ (JGB 210, KSA 5, 142, 16) von den „Gelehrten“ abzugrenzen, die sich heutzutage von der Philosophie unabhängig wähnen. Indes erklärt sich das „Ich“, das anstelle des „Wir“ das Wort führt, ausdrücklich für nicht identisch mit den Philosophen der Zukunft. Dieses „Ich“ tritt gleich zu Beginn des ersten Abschnittes im Sechsten Hauptstück auf den Plan, und zwar als eines, das sich der „ungebührlichen und schädlichen Rangverschiebung“ entgegenstellt (JGB 204, KSA 5, 129, 6 f.), die sich zwischen Philosophie und Wissenschaft gegenwärtig fast unbemerkt eingeschlichen habe. Schon JGB 6 postuliert einen Gegensatz von Philosoph und Gelehrtem und billigt dem Philosophen (auch in seiner bisherigen, meist lebensfeindlichen Erscheinungsform) zumindest zu, dass er nicht einem ominösen Erkenntnistrieb diene, sondern der Durchsetzung seiner „moralischen (oder unmoralischen) Absichten“ (KSA 5, 19, 32).

In JGB 204 hat das „Ich“ eine ganz andere Philosophie im Sinn als diejenige der Gegenwart – eine Philosophie, die sich selbstbewusst und herrschaftlich

gibt. Das wird in JGB 211 zum Programm erhoben: „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber“ (KSA 5, 145, 7 f.). Der vermeintlichen Leitdifferenz von Wissenschaft und Philosophie ist die Leitdifferenz zwischen jetziger, desolater und künftiger, machtvoller Philosophie an die Seite zu stellen.

Das sprechende „Ich“ kann die Zukunft nicht vorwegnehmen. Eher erscheint das Sechste Hauptstück als Sammlung von Andeutungen, wie es um die Philosophie der Zukunft, zu der laut Untertitel von JGB das gesamte Werk ein „Vorspiel“ sein soll, dereinst bestellt sein *könnte*. Dieses „Ich“ selbst steht noch im alten Äon; ja, es kommt zunächst im Gewand des Gelehrten daher. Die Unterscheidungen, die es macht, sind gelehrte Unterscheidungen. Es verkündet keine Gesetze, sondern heftet sich auf die Spur empirischer Differenzen zwischen Philosophie und Wissenschaft, für die es zunächst eine scheinbar wissenschaftliche Erklärung – das Überhandnehmen demokratischer Wertungsweisen – zu geben versucht. Es prunkt das ganze Hauptstück über mit gelehrten Einsprengseln, angefangen mit literarischen Anspielungen (vgl. NK 129, 4–6) bis hin zu historischen Details über Friedrich II. von Preußen (JGB 209, KSA 5, 140 f.). Und doch ist die Gelehrsamkeit nur vorgetäuscht oder parodiert, missachtet das sprechende „Ich“ doch souverän die Gepflogenheit des gelehrten Austausches: Weder befließt es sich einer geordneten, auf Nachvollziehbarkeit und strenge Folgerichtigkeit bedachten Argumentationstechnik, noch wird es für nötig befunden, Zitate nachzuweisen. Das „Ich“ bedient sich des gelehrten Ertrags wie nach JGB 211 die „eigentlichen Philosophen“ „über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit“ verfügen (KSA 5, 145, 7–11): souverän und unbekümmert.

Das Sechste Hauptstück operiert nicht nur mit einer Differenz zwischen Gelehrten und Philosophen, einer Differenz zwischen den antiken „Einsiedler[n] des Geistes“ und den dekadenten Gegenwartsphilosophen sowie einer Differenz zwischen den Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart einerseits und den Philosophen der Zukunft andererseits. Eingetragen wird in diese Differenzen auch noch eine politische Dimension: die Diagnose eines willensgeschwächten Europas der Gegenwart, das unter dem Druck Russlands „sich entschliessen müsste, gleichermaßen bedrohlich zu werden, nämlich Einen Willen zu bekommen, durch das Mittel einer neuen über Europa herrschenden Kaste“ (JGB 208, KSA 5, 140, 4–7), spricht: der Zukunftsphilosophen. Dazu kommt noch die Differenz zwischen den Philosophen als „Gesetzgeber[n]“ und den bloß „philosophischen Arbeiter[n]“ (JGB 211, KSA 5, 145, 8–11).

Die verschiedenen Differenzierungsschemata – es kommen noch weitere hinzu, beispielsweise in JGB 208 und 209 dasjenige zwischen einer schwachen

und einer starken Skepsis – helfen, eine negative Bestimmung der Philosophen der Zukunft zu geben. Die Philosophen der Zukunft werden in mancher Hinsicht Skeptiker sein, aber nicht so, wie man heute aus Angst vor Festlegung und ermüdetem Lebenswillen in Europa Skeptiker sei. Überdies werden sie manche Eigenschaften von „Kritikern“ in sich tragen (vgl. JGB 210, KSA 5, 142f.). Skeptisch Werte zersetzen, sich kritisch anderer, eigener Werte bedienen, experimentell neue Werte erproben und schließlich als Gesetzgeber neue Werte schaffen (vgl. NK 144, 24–26) – diese Tätigkeiten gelten als die gegenwärtig prognostizierbaren Charakteristika der künftigen Philosophen.

Das Sechste Hauptstück zeigt den promissorischen, den protreptischen und den temptatorischen Charakter der gesamten Schrift *in nuce*. Es verspricht eine neue Morgenröte der Philosophie, es führt in ein neues Philosophieren ein und führt die Leser in Versuchung, mit sich selbst Experimente neuen Denkens anzustellen. Zwar schlüpft das sprechende „Ich“ bzw. „Wir“ mit diesem Hauptstück in das Gewand des Gelehrten, aber doch nur, um diese Rolle in der Reflexion auf den Standort des Gelehrten gleich wieder zu transzendieren. Das „Ich“/„Wir“ kann und will seine partielle Ähnlichkeit mit dem philosophischen Arbeiter nicht verbergen, wenn es die Jetztzeit mit ihrer spezifischen Moral, mit ihrer spezifischen Wertungsweise auf den Begriff bringt. Trotzdem kommt subkutan das legislatorische Moment bereits zum Tragen, dekretiert das Sechste Hauptstück doch, die Philosophen sollten Gesetzgeber sein, was sie gegenwärtig noch nicht sind. Das ganze Sechste Hauptstück zeichnet die Metamorphose des Gelehrten, des philosophischen Arbeiters zum Philosophen nach, um den Typus des Zukunftsphilosophen im Modus der Negation mit neuen Attributen anzureichern. Der schon in den ersten beiden Hauptstücken von JGB beschworene „Wille[.] zum Nicht-Wissen, zum Ungewissen“ (JGB 24, KSA 5, 41, 17 f.) zielt auf existenzielle Destabilisierung: Die Sicherheit des Gelehrten-daseins entfällt (vgl. JGB 205, KSA 5, 133). Dabei ist die Weite, wenn nicht Widersprüchlichkeit in der Annäherungscharakteristik der Zukunftsphilosophen offensichtlich: Einerseits sollen sie Gesetzgeber sein, stehen damit für Festlegung, andererseits halten sie als Versucher und Versuchende alles im Fluss (vgl. im Hinblick auf den Nachlass als Feld schreibenden Experimentierens Thüring 2015). Die Sprecherinstanz zeigt sich dabei selbst als Übergangsfigur, als Werkzeug einer künftigen philosophischen Existenzform. Das Sechste Hauptstück ist die Coda zum Ersten und Zweiten Hauptstück, die darlegen, was der Philosoph der Zukunft alles nicht sein wird, nämlich weder ein Philosoph noch ein bloßer Freigeist im alten Stil. Der Philosoph soll sich vielmehr als „cäsarische[r] Züchter“ und „Gewaltmensch[.]“ (JGB 207, KSA 5, 136, 21) erweisen. Freilich erscheint das Postulat vom Herrscher-Philosophen für die Gegenwart genauso kontrafaktisch, wie es zur Zeit Platons war und während der gesamten Geschichte der abendländischen Philosophie über geblieben

ist – obschon man zugestehen mag, dass Philosophen wie Platon oder Aristoteles durch ihre begrifflichen Innovationen das abendländische Wirklichkeitsverständnis tief geprägt haben. Und doch sind die Philosophen als Gesetzgeber eine Wunschprojektion (vgl. JGB 211, KSA 5, 145, 14–18). Jedenfalls ist die Bringschuld der „neuen Philosophen“ gewaltig. So lässt sich das Sechste Hauptstück, dessen Titel-„Wir“ sich gelehrt-bescheiden gibt, auch als Reduktion dieser Bringschuld lesen, denn dieses „Wir“ nimmt für sich nicht in Anspruch, das enorme Leistungsprogramm zu erfüllen und damit die Hypothek auf eine bessere Zukunft abzutragen. Es vermehrt nur die Hoffnung auf Zukunftsphilosophen, vollzieht aber noch nicht die Umwertung, von der JGB 203 ausdrücklich spricht.

Das Dasein der Zukunftsphilosophen ist entschieden politisch. Sie werden nicht einfach als markige Begriffspräger, sondern als Gestalter einer künftigen gesellschaftlichen Ordnung in Aussicht gestellt. Indes wird das Profil der künftigen Größe und ihrer Sachwalter im Sechsten Hauptstück nicht recht plastisch. Während nach Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Vernunft vor aller Erfahrung im Menschen gesetzgebend sein sollte, stellt das Sechste Hauptstück nur wenige philosophische Gesetzgeber der Gesetzgeberin Vernunft in uns allen entgegen: Gesetzgeber-Sein zeichnet das große Individuum aus. Das Sechste Hauptstück untergräbt das Selbstverständnis der philosophischen Wissenschaft, wie sie im 19. Jahrhundert aufkam und wie sie sich im 20. Jahrhundert festigte. Es enthält eine Fundamentalkritik der Philosophie als Wissenschaft – als einer Disziplin, die sich den wissenschaftlichen Wertungsweisen unterworfen und damit demokratischer Gesinnung gemein gemacht hat. Darin wird schmerzlich die Belanglosigkeit und die Impotenz akademischer Philosophie enthüllt. Die Gegenrede reicht bei N. viel weiter als Schopenhauers berühmte Philosophenschelte (vgl. NK ÜK UB III SE). Sie nötigt Philosophie-treibende dazu, sich und die Philosophie neu zu erfinden.

Zum Aufbau des Sechsten Hauptstücks siehe auch Nehamas 1988, 54 u. Sommer 2014g, zur Radikalisierung des philosophischen Rollenprofils NK KSA 6, 320, 22–321, 6. Einige Vorarbeiten aus JGB 204 bis 212 stammen aus den Nachlassheften W I 5 (JGB 209) und W I 6, die nach KSA 14, 30 auf den Sommer 1885 datiert werden, während JGB 213 auf eine erste Fassung in W I 2 zurückgreift und damit schon ins Jahr 1884 gehört. Die Basis für das Ende des Sechsten Hauptstückes war also gelegt, bevor der Vorbau über die Gelehrten dazu kam.

204.

JGB 204 erweckt eingangs den Eindruck, gerade „heute“ (129, 8) vollziehe sich die „Rangverschiebung“ zwischen Wissenschaft und Philosophie. Im Fortgang

wird konträr zu diesem Eindruck argumentiert, die Philosophie habe schon lange ihren Rang eingebüßt, und die „Armseligkeit der neueren Philosophen“ (131, 3 f.) reiche nicht einmal von Ferne an die „königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes“ (131, 9) heran, die das griechische Altertum geboten habe. Diesen Geisteseinsiedlern habe die „Herren-Aufgabe und Herrschaftlichkeit der Philosophie“ (131, 26 f.) noch deutlich vor Augen gestanden, während die Philosophen der Gegenwart mit ‚schwindsüchtigen‘ Disziplinen wie Erkenntnistheorie ihre Ohnmacht, ja ihre „Agonie“ (132, 3) schmerzhaft deutlich demonstrierten. Was zu Beginn des Abschnitts wie ein sich gegenwärtig vollziehender Prozess anmutet, erweist sich im weiteren Verlauf als eine Jahrtausende umspannende Entwicklung, bei der weniger eine direkte Auseinandersetzung von Wissenschaft und Philosophie als vielmehr ein selbstverschuldeter, innerer Kräftezerfall für das Elend der Philosophie verantwortlich ist. Obwohl das „Ich“ gemäß den Anfangssätzen der „Rangverschiebung“ (129, 7) entgeggetreten will und mit Honoré de Balzac seine eigenen Wunden zur Schau stellt, dominiert am Ende der Eindruck, diese „Rangverschiebung“ sei nicht nur längst vollzogen, sondern angesichts des desolaten Zustandes heutiger Philosophie ebenso unvermeidlich wie wünschenswert. Offensichtlich visioniert das sprechende Ich eine völlig neue Art herrschaftlicher Philosophie.

Gleich der Beginn von JGB 204 markiert, dass sich das Ich nicht mit bloßem Diagnostizieren bescheiden, sondern einer bestimmten, demokratisch-nivellierenden Zeittendenz entgeggetreten will, eben der „Rangverschiebung“ zwischen Wissenschaft und Philosophie. Dass der Philosophie die Priorität gebühre, und zwar entgegen den demokratischen und wissenschaftlichen Überzeugungen der Gegenwart, und damit entgegen der herrschenden Moral, ist für den Sprechenden keine Frage. Das Ich positioniert sich gegen die herrschende Moral; es präludiert so den Philosophen als Gesetzgeber.

129, 4–6 *Auf die Gefahr hin, dass Moralisiren sich auch hier als Das herausstellt, was es immer war – nämlich als ein unverzagtes montrer ses plaies, nach Balzac* [Vgl. die Vorstufe in KGW IX 5, W I 8, 165, 12–16. Der erste Abschnitt des Sechsten Hauptstücks setzt gleich mit einer gelehrten Anspielung ein. N. verarbeitete dabei – ebenfalls ganz nach Gelehrtenmanier – ein früheres Exzerpt, nämlich NL 1881, KSA 9, 15 [72], 658: „Balzac: pour moraliser en littérature, le procédé a toujours été de montrer la plaie“. Das Zitat stammt, wie Campioni/Morillas Esteban 2008, 275 nachweisen, ursprünglich aus Honoré de Balzacs in der *Semaine* vom 11. Oktober 1846 erschienener *Lettre à Hippolyte Castille*: „Moraliser son époque est le but que tout écrivain doit se proposer, sous peine de n’être qu’un amuseur de gens; mais la critique a-t-elle des procédés nouveaux à indiquer aux écrivains qu’elle accuse d’immoralité? Or, le procédé ancien a toujours consisté à montrer la plaie. Lovelace est la plaie dans

l'œuvre colossale de Richardson. Voyez Dante: le Paradis est, comme poésie, comme art, comme suavité, comme exécution bien supérieur à L'Enfer. Le Paradis ne se lit guère, c'est L'Enfer qui a saisi les imaginations à toutes les époques [...]. Les grandes œuvres subsistent par leurs côtés passionnés. Or, la passion, c'est l'excès, c'est le mal. L'écrivain a noblement rempli sa tâche, lorsqu'en prenant cet élément essentiel à toute œuvre littéraire, il l'accompagne d'une grande leçon. À mon sens une œuvre profondément immorale est celle où l'on attaquerait les bases de la Société par parti pris, où l'on justifierait le mal, où l'on saperait la propriété, la religion, la justice ...“ (Balzac 1876b, 22, 367 f. „Seine Zeit in moralischer Hinsicht betrachten ist das Ziel, das jeder Schriftsteller sich unterbreiten muss, andernfalls er nur ein Belustiger der Leute wäre; aber hat die Kritik neue Verfahren den Schriftstellern anzuzeigen, die sie der Immoralität anklagt? Nun hat das alte Verfahren immer darin bestanden, die Wunde zu zeigen. Lovelace ist die Wunde im kolossalen Werk von Richardson. Sehen Sie Dante: das Paradies ist als Poesie, als Kunst, als Lieblichkeit, als Ausführung der Hölle weit überlegen. Das Paradies wird kaum gelesen, es ist die Hölle, die die Phantasie in jeder Zeit gefesselt hat [...]. Die großen Werke bestehen wegen ihrer leidenschaftlichen Seiten weiter. Nun ist die Leidenschaft der Exzess, das Übel. Der Schriftsteller hat seine Aufgabe vorzüglich erfüllt, wenn er, indem er dieses wesentliche Element jedes literarischen Werkes aufgreift, es mit einer großen Lektion begleitet. Nach meinem Empfinden ist ein zutiefst unmoralisches Werk dasjenige, wo man die Grundlagen der Gesellschaft aus Voreingenommenheit angriffe, wo man das Übel rechtfertigte, wo man das Eigentum, die Religion, die Gerechtigkeit ... untergrübe“). Aber N. dürfte nach Campioni/Morillas Esteban 2008, 276 dieses Zitat nicht in seinem ursprünglichen Zusammenhang gefunden haben, sondern in der Einleitung *L'histoire de Chamfort* von P. J. Stahl zu seiner Chamfort-Ausgabe. Dort heißt es: „Pour moraliser en littérature, a dit Balzac ([...]), le procédé a toujours été de montrer la plaie.‘ Le véritable ennemi des hommes ne les évite pas; il reste au milieu d’eux pour rire de leurs fautes.“ (Chamfort o. J., 32. „Um in der Literatur zu moralisieren, hat Balzac gesagt ([...]), ist es immer das Verfahren gewesen, die Wunde zu zeigen.‘ Der wahre Feind der Menschen meidet sie nicht; er bleibt in ihrer Mitte, um über ihre Fehler zu lachen.“)

Die Verwendung des Balzac-Zitats zu Beginn des Hauptstücks über die Gelehrten ist ein sprechender Beleg dafür, dass das auktoriale Ich gerade kein Gelehrter ist, sondern bloß ein Gelehrter zu sein vorgibt: Zu den elementaren Techniken der Gelehrsamkeit gehört es, Zitate in ihrem ursprünglichen Kontext aufzusuchen und sie nicht einfach kritiklos aus einer sekundären Quelle zu übernehmen. In dieser sekundären Quelle sowie in NL 1881, KSA 9, 15 [72], 658 ist Balzacs Wortlaut immerhin einigermaßen genau wiedergegeben, während

JGB 204 ihn nun dezidiert entstellt: anstelle des bestimmten Artikels „la“ tritt das Possessivpronomen „ses“, anstelle des Singulars „plaie“ der Plural „plaies“. „Seine Wunden zeigen“, „montrer ses plaies“, ist wiederum eine eingespielte theologische Sprechweise, die sich auf die Wundmale bezieht, die Jesus dem ungläubigen Thomas präsentiert hat (Johannes 20, 25–29). Die Formulierung findet sich beispielsweise in einer Osterdienstagspredigt des berühmten Kanzelredners Antoine Anselme (1652–1737): den Jüngern „montrer ses plaies était donc la preuve la plus propre“, „seine Wunden zu zeigen, war also der eigentlichste Beweis“, nämlich für die Auferstehung (Anselme 1845, 852).

129, 13–16 *wie Frauen und Künstler gegen die Wissenschaft zu reden („ach, diese schlimme Wissenschaft! seufzt deren Instinkt und Scham, sie kommt immer dahinter!“)* Vgl. NK 95, 11–13.

129, 16–19 *Die Unabhängigkeits-Erklärung des wissenschaftlichen Menschen, seine Emancipation von der Philosophie, ist eine der feineren Nachwirkungen des demokratischen Wesens und Unwesens*] Bis in die Formulierung hinein folgt dieser Passus Eugen Dührings Selbstdarstellung *Sache, Leben und Feinde* von 1882, die sich unter N.s Büchern erhalten hat. Dührings Vorwurf lautet gerade: „Philosophie ist [...] in ihrer heutigen Gestalt nur etwas für Gelehrte oder vielmehr für Verlehrte; aber auch im Alterthum war sie nur für Bevorzugte vorhanden und ersetzte auch mit ihren oberflächlicheren Bestandteilen nur bei den höher Gebildeten die Religion. Sie hatte weder die Kraft noch den Muth, Gemeingut zu werden. Ihr fehlte nicht bloß die Freiheit, sondern auch die Fähigkeit, etwas auszubilden, was auch den untersten Schichten, ja auch nur dem durchschnittlichen Publicum, hätte zur Wohlthat werden können.“ (Dühring 1882, 249) Entsprechend soll gelten: „Hienach ist die Emancipation von der Philosophie heute eine Vorbedingung einer bessern Geistes- und Lebensführung. Die Classe der Philosophen ist heute etwas Rückständiges und Verkehrtes. [...] Ersatz der Philosophie durch etwas Besseres ist ein Hauptbestandtheil der Geistesreform und ein wesentliches Element der neuen Sache.“ (Ebd., 250) JGB 204 – immerhin ein Abschnitt, der offen gegen Dühring polemisiert (vgl. NK 131, 11–14)! – kehrt einfach die Bewertungsmaßstäbe um und will den Elitismus der Philosophie restituieren, der Dühring altbacken und überholt erschien.

129, 24–26 *nachdem sich die Wissenschaft mit glücklichstem Erfolge der Theologie erwehrt hat, deren „Magd“ sie zu lange war*] Im mittelalterlichen Denken galten Philosophie (und nach damaligen Verständnis die ganze Wissenschaft) als *ancilla theologiae*, als „Magd der Theologie“ (Petrus Damiani: *De omnipotentia* 6). Vgl. auch GT 14, KSA 1, 94, 7 f.

130, 9 *Eckensteher*] Vgl. NK 42, 19.

130, 12 *otium*] Lateinisch: „Muße“.

130, 18 f. *Bald sprang die Furcht vor verkappter Mystik und Grenzberichtigung des Erkennens hervor*] So bei Dühring 1882, 277 gegen Hume sowie 273 f. u. 292 gegen Kant.

130, 28–34 *die Nachwirkung Schopenhauer's auf das neueste Deutschland zu sein: — er hat es mit seiner unintelligenten Wuth auf Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Cultur herauszubrechen, welche Cultur, Alles wohl erwogen, eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen ist*] Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich stattdessen: „Schopenhauers Einfluß: – mit seinem Unverstande in Bezug auf Hegel hat er die ganze letzte Generation um den Zusammenhang mit der letzten und eigentlichsten Höhe des deutschen Geistes gebracht – die Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen ist“ (KSA 14, 361). Dass sich diese Fassung scheinbar zum Anwalt des „historischen Sinns“ macht und gegen N.s alten philosophischen Gewährsmann Schopenhauer, der für die Abkehr von der geschichtsphilosophischen Denkweise Hegels steht, Stellung bezieht, mag überraschen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass N. etwa in EH UB 1 (KSA 6, 316, 20 f.) für sich in Anspruch genommen hat, diesen „historischen Sinn“ schon in der *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* als Krankheit entlarvt zu haben (vgl. UB II HL 3, KSA 1, 267 f.; UB II HL 7, KSA 1, 295, dazu Sommer 1997, 44–72). In JGB 224 gilt er als „ein unvornehmer Sinn“ (JGB 224, KSA 5, 158, 20; siehe NK 157, 28–158, 1; auch NK KSA 6, 351, 5 f.). Die Parteinahme für Hegel und den historischen Sinn gegen den ahistorischen Schopenhauer ist strategisch motiviert, denn im Deutschen Idealismus, so fern N. ihm sonst auch stand, zeigte sich Philosophie weltmächtig und weltgestaltungswillig. „Historischer Sinn“ symbolisiert dann auch den Willen, Geschichte selbst machen, sie formen zu wollen. Das passt zum Rollenprofil, das JGB den künftigen Philosophen auf den Leib schneidert. Vgl. zu 130, 28–34 auch Osthövenner 2004, 232.

131, 6–10 *Man gestehe es sich doch ein, bis zu welchem Grade unsrer modernen Welt die ganze Art der Heraklites, Plato's, Empedokles', und wie alle diese königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes geheissen haben, abgeht*] Zu N.s Versuch im Frühwerk, namentlich in der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, das Typische jedes griechischen Philosophen mit einer charakteristischen Episode dingfest zu machen, siehe z. B. Rapp 2011 u. Rapp 2012 sowie Burnham 2007, 138. Dühring (vgl. NK 129, 16–19) wiederum sah gerade in den Anfängen der Philosophie viel mehr Niedergang als Zukunftsträchtigkeit, weil darin das elitär-priesterliche Moment noch dominiert habe: „Die Philosophie war nur im Anfang eine Freundin eigentlicher Wissenschaft und Forschung, wie bei Thales und beispielsweise auch noch später bei Demokrit. Uebrigens

aber verfiel sie ins widersinnliche Dialektisieren oder ins priesterlich Angehauchte; beides war aber der eigentlichen Er-/249/kenntnis von Natur und Leben ungünstig, ja feindlich“ (Dühring 1882, 248 f.).

131, 11–14 *die heute Dank der Mode ebenso oben-auf als unten-durch sind – in Deutschland zum Beispiel die beiden Löwen von Berlin, der Anarchist Eugen Dühring und der Amalgamist Eduard von Hartmann*] Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich: „wie sie gerade heute eben so sehr obenauf als ‚unten durch‘ sind – Herbert Spencer zum Beispiel in England, Eduard von Hartmann und Eugen Dühring in Deutschland“ (KSA 14, 361). Alle drei Autoren waren für N. wichtige Stichwortgeber, zu denen er mittels Polemik Distanz schaffte, vgl. NK 129, 16–19.

131, 32–34 *Philosophie auf „Erkenntnistheorie“ reduziert, tatsächlich nicht mehr als eine schüchterne Epochistik und Enthaltenslehre*] Erkenntnistheorie als philosophische Kerndisziplin gilt bei N. als Signum neuzeitlichen Denkens (vgl. NK 73, 5–22) und wurde vor allem im neukantianischen Kontext explizit ausformuliert. N. las diverse Schriften, die mit dem Begriff operieren oder ihn sogar im Titel führen (so z. B. Schmitz-Dumont 1878). Seine Kritik zielte auf die Selbstkastation einer eigentlich zur Herrschaft bestimmten Philosophie, die sich mit dem Nachdenken auf die Möglichkeitsbedingungen des Welterkenntens bescheidet, anstatt zum Weltgestalten überzugehen – was übrigens an Marx' berühmte 11. Feuerbach-These erinnert, wonach die bisherigen Philosophen die Welt nur interpretiert hätten, anstatt sie, wie nötig, zu verändern (Marx / Engels 1969, 3, 7). Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[60], 26, 1–8 (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 143, 28–40) und NK KSA 6, 76, 4–6.

Das Verfahren der antiken pyrrhonischen Skeptiker nennt man *ἐποχή*, Urteilsverzicht (vgl. z. B. Diogenes Laertius: *De vitis* IX 70). „Epochistik“ wäre also eine Technik des Urteilsverzichts. Eine solche Technik mag nach JGB 204 in der modernen, sich vornehmlich erkenntnistheoretisch profilierenden Philosophie vorherrschen – der eigentliche praktische Zweck der pyrrhonischen *ἐποχή*, nämlich Seelenruhe, spielt in der Moderne keine Rolle mehr: Epochistik ist nur noch Ausdruck einer Ängstlichkeit, des Bestrebens, jede Festlegung zu vermeiden. Die dann in JGB 209 umrissene starke Skepsis übt wiederum keinen Urteilsverzicht, sondern gibt sich rabiats urteilsfreudig. An anderer Stelle konnte N. der *ἐποχή* (die er gelegentlich „Ephexis“ nannte) durchaus etwas abgewinnen, vgl. NK KSA 6, 108, 26–29 u. NK KSA 6, 233, 22.

205.

Hat JGB 204 eben noch vom langwierigen Toteskampf der Philosophie geunkelt, so ist JGB 205 bestimmt von der Besorgnis um die Gefahren der Spezialisierung,

der Verzettlung, der Falschgewichtung und der asketischen Selbstzurücknahme, die den Philosophen bei seiner „Entwicklung“ (132, 6) behindern. Dementsprechend könnte also entgegen den Weherufen in JGB 204 der Philosophie noch sehr wohl eine Zukunft beschieden sein. Lag sie eben noch in mitleidischender „Agonie“ (132, 3), bricht JGB 205 das düstere Bildprogramm, wenn jetzt vom Philosophen gesprochen wird, der trotz mancherlei Bedrängnis als „Frucht“ „reif werden“ (132, 6) und auf einer neuen „Höhe“ „zum Überblick, Umblick, Niederblick“ kommen soll. Wie immer es um das Abstractum „Philosophie“ bestellt sein mag: Der erkenntnistüftler-machtwillige Philosoph hat trotz aller Widerstände noch beste Aussichten. JGB 205 müht sich darum, dass der Philosoph nicht verwechselt werde – nicht mit dem Gelehrten oder dem Wissenschaftler, aber auch nicht mit dem Asketen, dem „religiös-gehobenen entsinnlichten ‚entweltlichten‘ Schwärmer“ (133, 5). Die potentiellen Aspiranten auf ein philosophisches Dasein werden direkt angesprochen: „der rechte Philosoph – so scheint es uns, meine Freunde? – lebt ‚unphilosophisch‘ und ‚unweise‘, vor Allem unklug“ (133, 11f.). Hierin liegt die eigentliche Pointe von JGB 205: Die Lebensform der Zukunftsphilosophen unterscheidet sich fundamental von derjenigen ihrer Vorgänger in der Vergangenheit, die allesamt mehr oder weniger überzeugende Virtuosen der Askese gewesen sind und auf Gefahrvermeidung, auf Absicherung bedacht waren. Der Philosoph der Zukunft soll den „Versuch“ nicht nur predigen, sondern auch unternehmen: „er risquiert sich beständig, er spielt das schlimme Spiel....“ (133, 14 f.). Das Experimentelle wird in Theorie und Praxis sein Leben auszeichnen (während der Wissenschaft der Mut zum Wagnis fehlen dürfte, siehe Scheier 1990, XVII). Vgl. auch NL 1885/86, KSA 12, 2[164], 146 f. (entspricht KGW IX 5, W I 8, 67 f.). Findler 1998, 31 behauptet im Blick auf JGB 205, N. schematisiere hier die ἀρετή-Ethik des Aristoteles.

132, 20 f. *dass Einer, der vor sich selbst die Ehrfurcht verloren hat, auch als Erkennender nicht mehr befiehlt*] Folgt man den Lehren der Pädagogischen Provinz in Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 2. Buch, 1. Kapitel ist „die oberste Ehrfurcht“ „die Ehrfurcht vor sich selbst“, vgl. NK 233, 15 f.; NK KSA 6, 152, 13 u. NK KSA 6, 151, 25 f.

132, 23 f. *zum philosophischen Cagliostro und Rattenfänger der Geister, kurz zum Verführer*] Zu Cagliostro vgl. NK 116, 2 u. NK KSA 6, 23, 4–7; zur Figur des Rattenfängers NK KSA 6, 22, 22–24 u. NK KSA 6, 58, 2. Auch N. spielte gerne mit der Rolle des Verführers, weil womöglich andere Einladungen zur Philosophie versagen (vgl. z. B. NK 95, 15 f.). Die Rolle des Versuchers ist mit der des Verführers eng verwandt, vgl. JGB 42, KSA 5, 59, 24–31 und auch schon den „Don Juan der Erkenntnis“ in M 327.

132, 26–29 *Es kommt hinzu, um die Schwierigkeit des Philosophen noch einmal zu verdoppeln, dass er von sich ein Urtheil, ein Ja oder Nein, nicht über die Wissenschaften, sondern über das Leben und den Werth des Lebens verlangt*] In GD sollte hingegen das Ansinnen zurückgewiesen werden, Philosophen hätten den Wert des Lebens abzuschätzen, wie das etwa Schopenhauer oder auch Dühring (1865 unter dem programmatischen Titel *Der Werth des Lebens*) getan hatten, denn als lebende Wesen sind Philosophen stets Partei und könnten so nie ein qualifiziertes Urteil fällen, vgl. NK KSA 6, 68, 10–19 u. NK KSA 6, 68, 19–23. JGB 205 spricht dem Philosophen hingegen eine solche Urteilskompetenz zu, und zwar nicht, weil er als Richter besonders ‚objektiv‘ und unbefangen wäre, sondern weil sich in diesem Urteil sein Weltzugriffswille, sein befehlendes, sein wertsetzendes Talent manifestieren würde: Wie ein Philosoph über den Wert des Lebens urteilt, zeigt, was für ein Philosoph, wie mutig, wie verführungs- und versuchungsbereit er ist.

In JGB 31, KSA 5, 49, 17 erscheint das „Ja und Nein“ im Urteil als vorschnelles, jugendliches Ungestüm; JGB 205 verlangt dem Philosophen hingegen letzte Entscheidungen ab (vgl. auch Burnham 2007, 13).

206.

Liegt der Fokus der beiden vorangehenden Abschnitte auf dem Philosophen, der sich vom Gelehrten gerade unterscheiden soll, steht nun dieser im Zentrum. Die an ihn adressierten Vorwürfe, die auf einem Vergleich mit dem „Genie“ (133, 17) gründen, sind konventionell: Kann das Genie entweder zeugen oder gebären (vgl. JGB 248, KSA 5, 191), so gilt der Gelehrte hingegen als unfruchtbar, als altjüngferlich, damit immerhin als achtbar. Kurzgeschlossen mit dem „wissenschaftliche[n] Mensch[en]“ (133, 27) erscheint er aber auch als „eine unvornehme Art Mensch“ (133, 28), ist er doch weder autoritativ noch autark, sondern ein Herdentier, beseelt vom „Neide“ (134, 11) gegenüber den Großen. JGB 206 denunziert den Gelehrten, weil er sich nicht ehrfurchtsvoll und willfährig genug gegenüber dem „Genie“ zeigt, bleibt indes den Beweis dafür schuldig, dass diese Denunziation nicht bloßer Reflex jenes Neides ist, der das „Genie“ angesichts der gesicherten Mittelmäßigkeit des Gelehrten plagen könnte. Eine Selbstkritik des „Genies“ findet nicht statt; seine Kritik am Gelehrten bleibt ebenso oberflächlich wie unfruchtbar.

134, 10 *Unarten einer unvornehmen Art: er ist reich*] Nach KSA 14, 361 hieß es in der Reinschrift: „Unarten einer unvornehmen Art (welche, wie es sich von selber versteht, deshalb immer noch eine ebenso schätzenswerthe als unentbehrliche Art sein kann – ~~Anmerkung für Esell~~) er ist reich“. Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[170], 48, 11–14 (KGW IX 2, N VII 2, 90, 2–10).

134, 17–26 *Das Schlimmste und Gefährlichste, dessen ein Gelehrter fähig ist, kommt ihm vom Instinkte der Mittelmässigkeit seiner Art: von jenem Jesuitismus der Mittelmässigkeit, welcher an der Vernichtung des ungewöhnlichen Menschen instinktiv arbeitet und jeden gespannten Bogen zu brechen oder — noch lieber! — abzuspannen sucht. Abspannen nämlich, mit Rücksicht, mit schonender Hand natürlich —, mit zutraulichem Mitleiden abspannen: das ist die eigentliche Kunst des Jesuitismus, der es immer verstanden hat, sich als Religion des Mitleidens einzuführen.* —] Dass der „Jesuitismus“ in einem weiten Sinn die große Abspannungsbewegung gewesen sei, behauptete bereits die Vorrede von JGB, vgl. ausführlich NK 13, 6, sodann NK 12, 30–13, 9 u. NK 13, 11–16. Allerdings unterbleibt eine Erläuterung, inwiefern Gelehrte *per se* Jesuiten seien, abgesehen von der Behauptung, sie hätten ein Interesse daran, das „Genie“ klein und damit sich gleich zu machen. Wenn „Jesuitismus“ tatsächlich als „Religion des Mitleidens“ auftritt, dann ist nicht zu erkennen, wie das zur Aussage passen soll, dass der als jesuitisch ausgewiesene Gelehrte gegenüber dem großen Menschen „wie ein glatter widerwilliger See“ sei, „in dem sich [...] kein Mitgefühl mehr kräuselt“ (134, 15–17). Ist der Gelehrte jetzt hartherzig gegenüber dem Genie oder vielmehr eingemeindend-weichherzig? Gleichgültig wie sich der Gelehrte verhält: Das Urteil über ihn scheint immer schon gesprochen. Zur „Religion des Mitleidens“ siehe NK 125, 22–26.

207.

Eine frühere Fassung des Textes findet sich in KGW IX 5, W I 8, 241 u. 239. JGB 207 gibt ein Anschauungsbeispiel, wie Philosophen der Zukunft als „cäsarische[.] Züchter und Gewaltmenschen der Cultur“ (136, 21) sich anderer Menschen zu ihren Zwecken bedienen werden. Hier trifft es den vermeintlich „objektiven Geist[.]“ (134, 28), der sich als höchsten Zweck der Kultur zu verstehen pflegt, aber doch als „Werkzeug“ „in die Hand eines Mächtigeren“ (135, 10 f.) gehöre. Der Zündstoff liegt einerseits darin, dass „[d]er objektive Mensch“ (135, 5 f.) sich als „Selbstzweck“ (135, 12) ansieht – als Forscher, dem es allein um die Sache geht und der in der Erschließung einer Sache die höchste Stufe menschlicher Aktivität findet. Das macht JGB 207 ihm streitig, indem dieser Abschnitt den objektiven Menschen an philosophische Gewaltmenschen ausliefern möchte, die sich seiner und seiner Erkenntnisse bloß zu ihren Zwecken bedienen wollen. Andererseits ist JGB 207 ein direkter Angriff auf die Ethik Kants, dessen Kategorischer Imperativ auf die Selbstzweckhaftigkeit jedes Menschen als Vernunftwesen pocht und so „jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ (AA IV, 429) zu behandeln gebietet (vgl. NK 110, 3–11; NK 227, 10–13 u. NK ÜK JGB 265). Der Abschnitt wiederholt langatmig

die Kritik am Objektivitätsideal der Wissenschaft, das schon N.s *Zweite unzeitgemässe Betrachtung* in der Geschichtsbetrachtung zurückgewiesen hatte (vgl. auch FW 345, KSA 3, 577–579): Der Glaube, die Wirklichkeit objektiv wiedergeben zu können, erscheint als perspektivischer Trugschluss; wer sich für objektiv hält, legt sich über die eigene Bedingtheit nicht hinreichend Rechenschaft ab und minimiert das Besondere, das Individuelle, das ihn eigentlich ausmacht.

JGB 207 lässt sich auch als Beschreibung von N.s eigenem Umgang mit wissenschaftlicher Literatur lesen: N. konsultierte bekanntlich die Werke der „objektiven Geister“ aus allen möglichen Wissensbereichen, aber nicht, um selbst die Wirklichkeit abzuspiegeln, ging es ihm doch nicht um die Sachen selbst – die Erkenntnisse aus diversen Disziplinen –, sondern darum, sie in seinen Schriften zu verwerten. Mit seinem eigenen schroffen Ja und Nein begegnete N. jener „gefährliche[n] Unbekümmertheit um Ja und Nein“ (136, 1f.) der „objektiven Menschen“, nicht ohne diesen Abschnitt in ironischer Anpassung an die Sprechweise der Gelehrten mit lateinischen und französischen Wendungen zu spicken.

134, 30 *Ipsissimosität*] Das lateinische Kunstwort „Ipsissimosität“ – in struktureller Anlehnung an „Animosität“ (ursprünglich „animositas“, „Beherztheit“) abgeleitet vom Superlativ „ipsissimus“ des Wortes „ipse“ („selbst“, „eigen“, „persönlich“) –, das sich vor N., der es nur hier verwendet, nicht belegen lässt, ist am besten mit „äußerster Selbstbezogenheit“, „Selbstbezüglichkeit“, „Selbstbesessenheit“ zu übersetzen. Vgl. auch Lampert 1996, 26 f.

134, 31–135, 5 *zuletzt muss man aber auch gegen seine Dankbarkeit Vorsicht lernen und der Übertreibung Einhalt thun, mit der die Entselbstung und Entpersönlichung des Geistes gleichsam als Ziel an sich, als Erlösung und Verklärung neuerdings gefeiert wird: wie es namentlich innerhalb der Pessimisten-Schule zu geschehn pflegt, die auch gute Gründe hat, dem „interesselosen Erkennen“ ihrerseits die höchsten Ehren zu geben.*] Vgl. NK 52, 2–14 u. NK 139, 2, zum Hintergrund in der ästhetischen Theorie Kants und Schopenhauers Neymeyr 1995, 242 f.

135, 33–136, 3 *die sonnige und unbefangene Gastfreundschaft, mit der er Alles annimmt, was auf ihn stösst, seine Art von rücksichtslosem Wohlwollen, von gefährlicher Unbekümmertheit um Ja und Nein: ach, es giebt genug Fälle, wo er diese seine Tugenden büssen muss*] Vgl. NK 59, 16–21.

136, 4 *caput mortuum*] Lateinisch: „Totenkopf“. In der Alchemie wurde die nach einem Experiment zurückbleibende, vermeintlich wertlose Substanz *caput mortuum* genannt; seither bürgerte sich die Wendung in der Gelehrtenspra-

che für „wertlosen Rest“ ein. Teichmüller 1882, 171 benutzte sie z. B. in seiner Kritik an Spinoza: „seine Substanz“ sei „ein blosses *caput mortuum*, aus der Tradition herübergenommen, ohne dass er selbst neues Leben durch eine neue Ableitung diesem sterilen *terminus* eingeflösst hätte“. Bei Bourget 1886, 274 f. hat N. das folgende Zitat von Henri-Frédéric Amiel mit einem Randstrich und einem „NB“ markiert: „la langue française ne peut rien exprimer de nais-sant, de germant, elle ne peint que les effets, les resultats, le *caput mortuum*, mais non la cause, le mouvement, la force, le devenir de quelque phenomene que ce /275/ soit“ („die französische Sprache kann nichts Entstehendes, Keimendes ausdrücken, sie malt nur die Wirkungen, die Ergebnisse, das *caput mortuum*, aber nicht die Ursache, die Bewegung, die Kraft, das Werden, von welchem Phänomen es auch /275/ sei“).

136, 10 *un tour de force*] Französisch, frei übersetzt: „ein Kraftakt“. Im Druck-satz der Erstausgabe stand ursprünglich: „eine tour de force“ (Nietzsche 1886, 143). Die Korrektur erfolgte dort durch die „Berichtigungen“ auf der unpagi-nierten letzten Seite der Erstausgabe (ebd., 272).

136, 12 *Totalismus*] Das Wort „Totalismus“ brauchte N. nur hier sowie in der Vorarbeit NL 1885/86, KSA 12, 1[218], 58, 16 (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 21, 10–12), die sich gleichfalls gegen das Objektivitätsideal richtet. „Totalismus“, erst noch „heiterer“, entspricht mitnichten, wie Gebhard 1983, 6 behauptet „weitgehend dem Selbst- und Existenzideal des späten Nietzsche“ (vgl. auch ebd., 328), sondern repräsentiert wenigstens in N.s eigenem Vokabular etwas Unerwünschtes, versagte er sich doch im Unterschied zu den „objektiven Geis-tern“ gerade den Glauben an die Totalerfassbarkeit des Wirklichen und daran, dass eine solche Totalerfassung auch nur wünschenswert wäre. Das Wort „To-talismus“ kommt in der zeitgenössischen philosophischen Fachliteratur selten als Synonym für eine Alleinheitslehre vor (vgl. z. B. Erdmann 1878, 2, 7 u. 302). N. dürfte es eher aus Frederik Willem van Eedens Brief an ihn vom 23. 10. 1885 aufgegriffen haben, wo van Eeden statt für „Nihilismus“ für „Totalismus“ als „Aufgehen in das Ganze“ plädierte (KGB III 4, Nr. 305, S. 66, Z. 28–36, vollstän-dig zitiert in NK 71, 2–4).

136, 15 f. „*Je ne méprise presque rien*“ — *sagt er mit Leibnitz*] Französisch: „Ich verachte fast nichts“. Dieses Zitat aus Leibniz' Brief an Louis Bourguet vom 03. 01. 1714 dürfte N. schwerlich bei Leibniz selbst gefunden haben; es wurde in der Leibniz-Literatur gelegentlich als Selbstcharakterisierung des deutschen Universalgelehrten herangezogen, so etwa von Ludwig Feuerbach in seiner *Geschichte der neuern Philosophie* (Feuerbach 1837, 19). Auffällig ist, dass zeit-gleich zum Erscheinen von JGB Anfang August 1886 das Leibniz-Zitat auch in einem Aufsatz für die *Revue des deux mondes* vom 01. 08. 1886 aus der Feder

von Jean Bourdeau unter dem Titel *L'Allemagne au XVIII^e siècle* auftauchte. Zwei Jahre später sollte N. mit Bourdeau in brieflichen Kontakt treten; die *Revue des deux mondes* hat N. ohnehin oft gelesen – und zudem könnten manche Äußerungen in JGB 209 so wirken, als seien sie Adaptionen von Bourdeaus Artikel. Dagegen scheint allerdings die Chronologie zu sprechen. Die für 136, 15 f. relevante Stelle lautet: „L'optimisme leibnizien était dans le tempérament de son auteur, dans sa belle humeur inaltérable. Il est un mot de lui: *Je ne méprise presque rien*, que nous nous plaçons à opposer au *„mépris transcendantal“*, qu'un esprit supérieur de notre temps a eu la faiblesse d'exprimer un jour. Comme le mot de Leibniz respire la bienveillance du génie!“ (Bourdeau 1886, 605. „Der Leibnizsche Optimismus lag im Temperament seines Autors, in seiner unwandelbar guten Laune. Es gibt von ihm ein Wort: *Ich verachte fast nichts*, das wir der *„transzendentalen Verachtung“* gegenüberzustellen das Vergnügen haben, die ein höherer Geist unserer Zeit eines Tages auszusprechen die Schwachheit hatte. Wie doch das Wort von Leibniz das Wohlwollen des Genies atmet!“) Nach JGB 207 hingegen zeigt sich in Leibniz' Äußerung nicht das Genie, sondern der entscheidungsschwache Gelehrte, der jeder Bejahung und Verneinung möglichst ausweicht.

136, 21 *Gewaltmenschen der Cultur*] In Jacob Burckhardts *Cultur der Renaissance in Italien* hat N. bei der Behandlung des *uomo universale* Leon Battista Alberti den Ausdruck „Gewaltmenschen“ unterstrichen (Burckhardt 1869b, 110, vgl. NK 146, 7–12).

137, 1f. *Folglich auch Nichts für Weiber*] Vgl. z. B. NK 11, 2–4.

137, 2 *in parenthesis*] Lateinisch: „in Klammer“.

208.

Eine Vorarbeit zu JGB 208 findet sich in NL 1885, KSA 11, 34[67], 440 f., entspricht KGW IX 1, N VII 1, 153 f. Ausgefeilter ist die Fassung in KGW IX 4, W I 6, 53, 26–44 u. 55, 2–36 (hier ohne N.s spätere Korrekturen wiedergegeben): „Unser neunzehntes Jahrhundert zeigt sich in der Höhe und in der Tiefe als ein skeptisches Jahrhundert, das heißt als ein verlängertes verdünntes achtzehntes Jahrhundert. Fast alle feineren Gelehrten und Künstler sind heute Skeptiker, ob sie 'es' schon sich und Anderen nicht gerne zugeben wollen. Der Pessimismus freilich, als eine Denkweise, die Nein sagt, macht eine Ausnahme: man darf ihn auf den Hang zur Bequemlichkeit zurückführen, der jedem demokratischen Zeitalter eigen ist. Wenn der Skeptiker entartet, nämlich faul wird, wird er zum Pessimisten. Ein munterer Kopf aber, der sich einige Freiheit des Wissens und

Gewissens zu wahren weiß sagt heute nicht ‚Nein‘ sondern ‚ich traue mir darin nicht‘. Oder: ‚hier ist die Thür offen, wozu gleich eintreten? Wozu diese schnellen Hypothesen? wozu durchaus etwas Krummes rund machen? wozu ein Loch mit *ihrem* irgend welchem Werge ausstopfen? Warten wir doch noch etwas: Das Ungewisse hat auch seine Reize; die Sphinx ist auch ‚eine‘ Circe‘. Also tröstet sich ein Skeptiker, – und es ist wahr, daß er einigen Trost nöthig hat. Skepsis nämlich ist der Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, wie sie sich bei einer großen und plötzlichen Kreuzung von Rassen und Ständen entwickelt. Die vererbten Werthschätzungen verschiedener Herkunft sind miteinander im Kampf, sie stören sich gegenseitig am Wachsen, am Starkwerden, es fehlt in Leib und Seele an Gleichgewicht, an Schwergewicht, an perpendikulärer Sicherheit. Was in solchen Misch-Versuchen der Natur am M meisten sich zerfasert und schwach wird ist der Wille; die alte Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit des Entschlusses ist dahin. Niemand kann mehr für sich selber gut sagen. Daher allgemeine Gespensterfurcht vor großer und kleiner Verantwortlichkeit, daher ein leidenschaftlicher Hang seinen Kopf und sein Gewissen in irgend einer Mehrzahl unter zu stecken. Wem aber heutzutage ein starker befehlerischer und verwegener Wille vererbt ist, – der Zufall läßt dergleichen Ausnahmen zu – der hat auch größere Hoffnungen als je, es zur Herrschaft zu bringen. Die unsichere Art der Meisten verlangt und schreit nach Solchen, die unbedingt befehlen.“ Vgl. N.s Diktate in Dns Mp XVI, Bl. 43r u. 44r bei Röllin 2012, 218 f.

JGB 208 diagnostiziert als „europäische[.] Krankheit“ „Skepsis und Willenslähmung“ (139, 3 f., vgl. auch Lampl 1989, 579–581). Diese Krankheit wiederum weist zurück auf ein Ausgangsproblem in der Vorrede von JGB, nämlich auf das Problem von Spannung und Abspannung. Beredter Ausdruck der Willenslähmung scheint eine um sich greifende Skepsis (vgl. Tongeren 2000, 148–154; zur Skepsis zu N.s Zeit vgl. Hellwald 1875, 791 f.), die der Zeitgeist als einzig angemessene Form der Philosophie gutheiße, gebe es doch „anerkanntermaassen heute kein besseres Schlaf- und Beruhigungsmittel, als Skepsis, den sanften holden einlullenden Mohn Skepsis“ (137, 17–19). Diese Skepsis enthält sich (im Gefolge des Pyrrhonismus) jeder eigenen Wertsetzung; besonders schreckt sie vor dem harten Nein zurück. Sie vermag jene in der Vorrede thematisierte Spannung nicht auszuhalten. Die europäische Krankheit von Skepsis und Willensschwäche prägte sich je nach kultureller Entwicklung unterschiedlich aus: Im modernen Frankreich grassiere sie am schlimmsten, während sich in Russland ein ungeheures Willenspotential aufgestaut habe, das nur darauf warte, aktualisiert zu werden: Am Ende fällt das berühmt-berüchtigte Schlagwort der „grossen Politik“ (140, 13). Hatte sich das Sechste Hauptstück bis dahin so gelesen, als ob hier eine Einführung in die Philosophie der Zukunft,

nämlich als gesetzgebende Geisteskraft gegeben werden solle, wechselt JGB 208 jäh ins Politische. Die Wendung zum Politischen ist ein Bruch eingespielter Diskursregeln innerhalb einer philosophischen Auseinandersetzung: Durchsetzen soll sich nicht, was die besseren Argumente, sondern, was den stärkeren Willen hat. Wird verlangt, dass eine Philosophie darauf hinzuwirken habe, dass ganz Europa „Einen Willen“ (140, 6) bekomme, dann bedeutet dies die triumphale Rückkehr Platons ins intellektuelle Tagesgeschäft.

Zwar entfallen die metaphysischen Spezifika des Platonismus, die JGB Vorrede als gefährliche Irrtümer gebrandmarkt hat, nicht aber dessen dominierendes Strukturelement, möglichst alle Menschen dem Diktat der Philosophie zu unterwerfen. Politikfähigkeit, der Nutzen für die Gestaltung des Politischen im Großen wird in JGB 208 Kriterium für die Tauglichkeit einer philosophischen Haltung. Gesetzt, N.s Leser haben sich weder davon überzeugen lassen, dass jetzt der eine Wille und eine neue europäische Herrscherkaste nottäten, noch davon, dass Russland (die Willensdisgregation in) Europa bedrohen werde, so bleibt bei diesen Lesern doch vor allem die Ratlosigkeit zurück, wie sie sich denn nach der Makulierung alteuropäischer Überzeugungen denkend und handelnd zu verhalten hätten, wo doch die Haltung skeptischen Abwartens nur Spott erntet. Genau in der Erzeugung dieser Ratlosigkeit liegt die performative Pointe von JGB 208, denn die Ratlosigkeit münzt sich in Spannung um, quasi als individuelles Analogon zur kulturellen Spannung, die gemäß der Vorrede von JGB erst intellektuelle Produktivität ermöglicht. Die Leser werden in die Spannung der Erwartung versetzt, worin denn die Alternative zu der so naheliegend erscheinenden resignativen Skepsis bestehen könnte. Auch wenn die nächsten Abschnitte mit Antworten aufwarten, stellen sie doch keine Abspannung in Aussicht (nach Sommer 2007).

137, 10–15 *Es ist ihnen, als ob sie, bei seiner Ablehnung der Skepsis, von Ferne her irgend ein böses bedrohliches Geräusch hörten, als ob irgendwo ein neuer Sprengstoff versucht werde, ein Dynamit des Geistes, vielleicht ein neuentdecktes Russisches Nihilin, ein Pessimismus bonae voluntatis, der nicht bloss Nein sagt, Nein will, sondern – schrecklich zu denken! Nein t h u t .]* Des 1866 erfundenen Dynamits bedienten sich politische Anarchisten für ihre Attentate, so dass der verhältnismäßig leicht und sicher handhabbare Sprengstoff zum Inbegriff für Aufrührertum wurde: Am 9. Juni 1884 erließ das Deutsche Reich ein Gesetz gegen den verbrecherischen und gemeingefährlichen Gebrauch von Sprengstoffen, das gemeinhin „Dynamitgesetz“ genannt wurde. Während in 137, 10–15 noch an eine terroristische Verwendung des Dynamits gedacht wird, sollte Josef Viktor Widmann in seiner Besprechung von JGB für die Berner Zeitung *Der Bund* am 16./17. September 1886 (Widmann 1994) die Dynamit-Metaphorik aus JGB 208 aufgreifen, sie jedoch zivilisieren, indem er das für den Bau der

Gotthardbahn nötige Dynamit in Erinnerung rief. N. liebte es fortan, diese Rezension zu zitieren und sich selbst mit Dynamit zu identifizieren; dabei stellte er dem Leser die Bewertung anheim, ob der Sprengstoff zu destruktiven oder konstruktiven Zwecken verwendet werde. Vgl. NK KSA 6, 136, 17–21; NK KSA 6, 132, 17 u. NK KSA 6, 365, 7 f. Dynamit als Selbstdeutungsschema wird allerdings auch gegen N. gewendet, so in der Schlusspointe von Rudolf Augsteins *Spiegel-Invektive* gegen den „Denker Nietzsche“ und den „Täter Hitler“: „Dynamit, wonach Nietzsche lechzte, war der Täter Hitler. Er, der Schreibtäter Nietzsche, war es nicht“ (Augstein 1981, 184).

Angelehnt an Paul de Lagardes antisemitische Wortprägung „judainfrei“ (Lagarde 1878, 1, 31) benutzte N. 1888 das Substantiv „Judain“ (vgl. NK KSA 6, 240, 5) und bildete in Analogie dazu adjektivische Komposita mit „moralin...“ (vgl. NK KSA 6, 18, 19). „Nihilin“, gebildet aus dem lateinischen Wort „nihil“ für „nichts“, paart sich mit Judain und Moralin, wenngleich Nihilin bereits zwei Jahre vor diesen beiden auftauchte. Auch einen Anklang an Nitroglycerin, aus dem man Dynamit macht, mag in „Nihilin“ zu vernehmen sein. Die russischen Nihilisten waren rasch nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten, mit Attentaten bei der Hand, also Exempeln für das „Nein thu[n]“: Beispielsweise fiel 1881 Zar Alexander II. einem nihilistischen Dynamit-Attentat zum Opfer. Die europäische nihilistische und wahlweise pessimistische Stimmung konnte N. etwa bei Bourget 1883, 15 im kulturdiagnostisch ausgreifenden Essay über Baudelaire aufsaugen: „Une nausée universelle devant les insuffisances de ce monde soulève le cœur des Slaves, des Germains et des Latins, et se manifeste, chez les premiers par le nihilisme, chez les seconds par le pessimisme, chez nous autres par de solitaires et bizarres névroses. La rage meurtrière des conspirateurs de Saint-Petersbourg, les livres de Schopenhauer, les furieux incendies de la Commune et la misanthropie acharnée des romanciers naturalistes, – je choisis avec intention les exemples les plus disparates, – révèlent ce même esprit de négation de la vie qui, chaque jour, obscurcit davantage la civilisation occidentale.“ („Ein universeller Ekel angesichts der Unvollkommenheiten dieser Welt erhebt das Herz der Slaven, der Germanen und der Lateiner und zeigt sich bei den ersten durch den Nihilismus, bei den zweiten durch den Pessimismus, bei uns anderen durch einsame und bizarre Neurotiker. Die mörderische Wut der Verschwörer von Sankt Petersburg, die Bücher von Schopenhauer, die fürchterlichen Brände der Commune und die verbitterte Misanthropie der naturalistischen Romanciers – ich wähle mit Absicht die auffälligsten Beispiele – offenbaren den gleichen Geist der Lebensverneinung, der jeden Tag die abendländische Zivilisation mehr verdunkelt.“) Streng genommen ist das Wort „Nihilin“ kein Neologismus N.s; Eugène Combes (Franck de Sombec) empfahl schon 1869 „*Nihiline*“ in seiner Abrechnung mit den Zustän-

den im französischen Gesundheitswesen als nebenwirkungsarmes Allheilmittel (Combes 1869, 357).

Ein „Pessimismus bonae voluntatis“ ist ein „Pessimismus guten Willens“. In der Vulgata-Fassung von Lukas 2, 14 (vgl. NK 125, 1–126, 3 u. NK 153, 31) heißt es: „in terra pax hominibus bonae voluntatis“ („Frieden auf Erden den Menschen guten Willens“).

137, 19–29 und *Hamlet selbst wird heute von den Ärzten der Zeit gegen den „Geist“ und sein Rumoren unter dem Boden verordnet. „Hat man denn nicht alle Ohren schon voll von schlimmen Geräuschen? sagt der Skeptiker, als ein Freund der Ruhe und beinahe als eine Art von Sicherheits-Polizei: dies unterirdische Nein ist fürchterlich! Stille endlich, ihr pessimistischen Maulwürfe!“ Der Skeptiker nämlich, dieses zärtliche Geschöpf, erschrickt allzuleicht; sein Gewissen ist darauf eingeschult, bei jedem Nein, ja schon bei einem entschlossenen harten Ja zu zucken und etwas wie einen Biss zu spüren.*] Vgl. die Vorarbeit in KGW IX 4, W I 6, 52, 1–14. In Bourgets *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* erscheint Shakespeares Hamlet-Figur als exemplarischer „prince rêveur“ (Bourget 1886, 22), der die „psychologie des crises“ (ebd., 21) zu erschließen hilft. Im Essay über Turgenew bemerkt Bourget, „l’Hamlet de Shakespeare peut être considéré comme le type /230/ d’un drame pessimiste“ (ebd., 229 f. – „der Hamlet von Shakespeare kann als Typus des pessimistischen Dramas betrachtet werden“). Der Amiel, diesem „Hamlet protestant“ (ebd., 255) gewidmete Essay operiert mit einem ausgedehnten Vergleich zwischen dem dänischen Prinzen und dem schweizerischen Philosophen, die beide gleichermaßen düsteren Träumen verfallen sind (ebd., 291–295).

Die Rede von den pessimistischen Maulwürfen, die suggeriert, diese würden – beinahe blind – alle Ordnung untergraben, spielt auf eine Analogie Schopenhauers in den *Parerga I (Aphorismen zur Lebensweisheit: Kapitel V: Paränesen und Maximen 17)* an, die auch von David Friedrich Strauß in seinem (von N. attackierten) *Alten und neuen Glauben* zitiert wird (Strauß 1872, 219. Von N. mit Randstrich markiert): „Sich zu mühen und mit dem Widerstande zu kämpfen ist dem Menschen Bedürfnis, wie dem Maulwurf das Graben. Der Stillstand, den die Allgenugsamkeit eines bleibenden Genusses herbeiführte, wäre ihm unerträglich.“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 467) Vgl. zur Deutung der Metapher im Blick auf Eduard von Hartmann auch Weyembergh 1977, 79.

137, 31 f. indem er mit Montaigne spricht: „was weiss ich?“] Michel de Montaigne wählte die Frage „Que sçay-je?“, „Was weiß ich?“ als Motto und versinnbildlichte sie mit der Darstellung einer Waage, deren Waagschalen im Gleichgewicht sind (vgl. die *Apologie de Raimond Sebond* in Buch II, Kapitel 12 von

Montaignes *Essais*; zum Motiv ausführlich Tansey 1995). Auch N.s Zeitgenossen galt das „Que sçay-je?“ als Inbegriff von Montaignes Lebens- und Denkhaltung, so beispielsweise im Renaissance-Band von Moriz Carrières vielfach aufgelegtem Werk *Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung*: „In der Uebergangszeit aus dem feudalen in den modernen Staat [...] sah Michael von Montaigne (1533–92) wie jeder der Streitenden recht zu haben meinte und von dem andern des Unrechtes geziehen wurde; da warf er die Frage auf: ‚was weiß ich?‘ und gewöhnte sich alles zu prüfen und an seiner eigenen Subjectivität zu bemessen. Die Sitten, die Handlungen, die Beweggründe der Menschen, die Schicksale der Nationen betrachtet er von verschiedenen Seiten mit unabhängigem Sinn; dem Widerspruch der Extreme, dem /550/ Irrthum will er dadurch entgehen daß er sich an nichts festbindet.“ (Carrière 1873, 549 f.) N. hat Montaigne zeitweilig hochgeschätzt, vgl. neben Vivarelli 1998 auch Donnellan 1982, 18–37.

137, 32 *Oder mit Sokrates: „ich weiss, dass ich Nichts weiss“]* Vgl. KGW IX 4, W I 6, 53, 46. Der Sokrates zugeschriebene Ausspruch verkürzt eine Aussage, die Platon: *Apologie des Sokrates* 21d seinem Lehrer in den Mund gelegt hat: „οὗτος μὲν οἶεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι“ („allein dieser meint doch zu wissen, während er nicht weiß; ich jedoch, wie ich eben nicht weiß, meine es auch nicht“). Die Kurzversion findet sich als Aussage in der 3. Person z. B. bei Cicero: *Academica* I 1, in der 1. Person bei Nicolaus Cusanus: *De visione Dei* XIII 146, und wurde sprichwörtlich.

138, 8 f. *auch die Sphinx ist eine Circe]* Vgl. zur Sphinx NK 15, 11–14. Nach Homer: *Odyssee* X verwandelte die Zauberin Kirke die Gefährten des Odysseus in Schweine und hielt ihn selbst ein Jahr lang gefangen. Bei N. symbolisiert sie zugleich Verführungskraft und Verführbarkeit (vgl. NK KSA 6, 20, 34–21, 1).

138, 25–28 *Unser Europa von heute, der Schauplatz eines unsinnig plötzlichen Versuchs von radikaler Stände- und folglich Rassenmischung, ist deshalb skeptisch in allen Höhen und Tiefen]* Das Für und Wider der Vermengung menschlicher „Rassen“ und „Stände“ wird in JGB an mehreren Stellen erörtert: In JGB 224 wird „die demokratische Vermengung der Stände und Rassen“ für die herrschende „Halbbarbarei“ (KSA 5, 158, 3–5) verantwortlich gemacht; in JGB 244 gelten die Deutschen als „ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen“ (KSA 5, 184, 18 f.), eine Idee, die NL 1885, KSA 11, 34[104], 455 f. (KGW IX 1, N VII 1, 121 f.) historisch zu konkretisieren sucht. Im Nachlass gibt es Aufzeichnungen, die Rassenmischung als ein Rezept zu verstehen scheinen („Fülle der Natur zu erstreben durch Paarung von Ge-

gensätzen: Rassen-Mischungen dazu.“ NL 1884, KSA 11, 25[211], 69, 22f. Vgl. NL 1884, KSA 11, 25[413], 120, 7–11). N.s freihändiger Gebrauch von „Rasse“ und „Mischung“ unterminiert Versuche, eindeutig zu bestimmen, was denn genau unter „Rasse“ zu verstehen sei: Sowohl in 138, 25–28 als auch in 158, 3–5 werden den Rassen jeweils die „Stände“ zur Seite gestellt, in JGB 208 unterstreicht das gesperrte „folglich“ noch den genuinen Zusammenhang beider Größen: Sind Ständeunterschiede nichts weiter als Rassenunterschiede? Der Text verweigert hier die Auskunft darüber, was eine Rasse ausmacht – ob sie ein biologisch, ein sozial oder gar ökonomisch bestimmtes Gebilde ist. Diese Offenheit und Unbestimmtheit des Rassenbegriffs scheint ebenso kalkuliert wie das Schwanken, ob denn eigentlich Rassenmischung etwas für die Höherzuchtung des Menschen Gebotenes oder aber Verabscheuungswürdiges darstelle: N. griff mit der Rede über die Rassen und ihre Mischung überaus populäre Schlagworte aus dem zeitgenössischen Diskurs auf, prägte sie aber nicht wie im Falle anderer Begriffe für seine Zwecke um, sondern behielt ihre wabernde Unschärfe bei, so dass dem Leser, ganz egal, wie er sich in der ‚Rassenfrage‘ selbst positioniert, anheimgestellt wird, in N.s Texten das zu finden, was seinen eigenen Präferenzen entspricht, sei dies nun eine forcierte Rassenvermischung oder eine ebenso forcierte Rassentrennung. Die Unschärfe ist quasi eine Einladung an die Leser, sich an minder wichtiger Stelle in N.s Texten heimisch zu machen. Das Reden über Rasse gehört zu N.s temptatorischem Repertoire.

In manchen der von N. benutzten Werke zur Ethnologie und Anthropologie wurde die Mischung menschlicher Rassen ausdrücklich begrüßt, so in Friedrich Ratzels *Anthropo-Geographie*: „Wenn Rassenmischung unter dem Miteinfluss stählender Natur- und Gesellschaftsverhältnisse günstig auf die Fortbildung der Menschheit einwirkt, dann ist es kein Zufall, dass die Wurzeln der grössten Kulturvölker Europas in dieses vielbewegte innerasiatische Völkermeer hineinreichen.“ (Ratzel 1882, 224, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[153], 45, 10 f. = KGW IX 2, N VII 2, 101, 22–28 und Orsucci 1996, 347–350.) Dabei war es damals fast selbstverständlich, dass eine Darstellung der Kulturgeschichte die Frage der menschlichen Rassen und ihrer Unterschiede ausgiebig erörterte (Hellwald 1876–1877a, 1, 57–65). Friedrich von Hellwald markierte die exakte Gegenposition zu Ratzel freilich nicht nur dadurch, dass er den Begriff der Menschenrassen biologisch fasste, sondern auch dadurch, die Vermischung der Rassen für verderblich zu halten. Für „die Gleichheit der Racen“ sei „kein Beweis erbracht. Vielmehr lässt sich die Unmöglichkeit, jemals eine solche Gleichheit zu erreichen, an einem Beispiele trefflich erweisen. Sicherlich können die weisse und die schwarze Race – um zwei Extreme zu wählen – heute beide einen höheren Standpunct einnehmen, als beide vor einem Jahrtausend; allein genau so wie vor einem Jahrtausend wird auch gegenwärtig eine tiefe

Kluft zwischen der Culturhöhe des Weissen und des Schwarzen bestehen, eine Kluft, welche nur dann jemals überbrückt zu werden Aussicht hätte, wenn das geistige Niveau des Schwarzen rascher stiege als jenes des Weissen. Dafür ist aber nicht der geringste Beweis vorhanden, vielmehr das /63/ Gegentheil der Fall, was sich auch sehr leicht begreift. Für die weisse Race stellt die Geschichte ein Steigen ihrer geistigen Höhe in geometrischer Progression fast ausser Zweifel; würden wir — was für die minderen Racen eigentlich gar nicht annehmbar ist — denselben das nämliche Zugeständniss machen, so müssten wir doch die durch das Zusammentreffen glücklicher klimatischer und anderer Umstände begünstigte ursprüngliche Begabung der Weissen höher ansetzen, als für die tiefer stehenden Racen.“ (Ebd., 62f.) Dennoch stellte Hellwald einen Fortschritt durch Vermischung von Völkern nicht prinzipiell in Abrede, konzedierte ihn aber doch nur für den Fall, dass die rassischen Differenzen nicht gravierend seien: „Den halbwilden Germanen gehörte die Zukunft angesichts der gealterten Römer; hier standen aber Arier Ariern gegenüber; es waltete keine Racenverschiedenheit. Dass aber je die Unterschiede zwischen der weissen mittelländischen und einer anderen Race, der schwarzen, gelben oder rothen, verwischt, die Kluft ausgefüllt oder überbrückt, geschweige denn erstere von den anderen überflügelt worden wäre, dafür bietet die Geschichte kein Beispiel.“ (Ebd., 63) Die weiße Rasse sei den andersfarbigen weit überlegen und bleibe es auch. „Nun gibt es freilich ein Mittel, dieser Verschärfung des Racenausdrucks vorzubeugen: die Kreuzung; allein fast lässt sich sagen, die Abhilfe ist schlimmer als das Uebel selbst. Wo sich eine hochstehende Race mit einer niedrigen kreuzt, entsteht allerdings ein Product, welches zwischen beiden die Mitte hält, allein wenn dabei die niedere Race gewonnen hat, veredelt worden ist, so ist die höhere dadurch herabgestiegen. Es wird also wohl eine Nivellirung erzielt, jedoch durchaus keine Veredlung des Geschlechts, welche doch stets die Potenzirung des Besten überhaupt Bestehenden anzustreben hätte.“ (Ebd.) Diese nach heutigen Begriffen durch und durch rassistische Position gipfelt in Verlautbarungen über die Natur an sich: „Die Natur ist und bleibt die grösste Aristokratin, welche jedes Vergehen gegen die Reinheit des Blutes nachsichtslos rächt. Gleichartiges darf sich nur mit Gleichartigem verbinden, im menschlichen Völker- wie im Thier- und Pflanzenleben; Verbindungen zwischen Ungleichartigem zeugen unfehlbar Missgeburten“ (ebd., 64). Wenn JGB 208 über die Entwicklungsnachteile von „Rassenmischungen“ sinniert, dann scheint N. auf den ersten Blick mit Hellwald übereinzustimmen. Freilich kann von solch schädlichen „Kreuzungen“ der „weissen Rasse“ mit der schwarzen oder gelben im Europa des Jahres 1886 keine Rede sein; die „Stände- und folglich Rassenmischung“ fand, wenn überhaupt, damals nur innerhalb der längst in Europa angesiedelten Menschengruppen statt. Bei solchen Mischun-

gen war sogar Hellwald, wie sein Römer- und Germanenbeispiel zeigt, noch bereit, die Nützlichkeit der Verbindung für die humane Entwicklung anzuerkennen. Das tat N. an anderer Stelle durchaus auch, als er seine Züchtungs-ideen entwickelte. JGB 208 bedient mit dem unbestimmten Verdacht, „Rassenmischung“ sei schädlich, aber vor allem ein wohlfeiles rassistisches Ressentiment – ganz abgesehen davon, dass dieser Text (wie Hellwald) den Beweis schuldig blieb, dass „Rassenmischung“ überhaupt irgendeinen entwicklungsrelevanten Effekt zeitigt.

139, 2 „*l'art pour l'art*“] Französisch: „Die Kunst für die Kunst“, „Die Kunst um der Kunst Willen“. Die ursprünglich von Victor Cousin geprägte Formel (Cousin 1840, 413) wurde zu N.s Zeit oft als Schlagwort zur Charakterisierung einer (besonders in Frankreich verbreiteten) Kunst gebraucht, die sich als reinen Selbstzweck betrachtete und jede Form ihrer Instrumentalisierung zurückwies. N. ist der darüber geführten Debatte beispielsweise bei der Lektüre von Paul Bourget's *Essais de la psychologie contemporaine* im Zusammenhang mit Gustave Flaubert begegnet (Bourget 1920, 1, 163 f. Vgl. die in NK KSA 6, 127, 2 mitgeteilten, ausführlichen Quellenauszüge). Der Abscheu vor dem *art pour l'art* gehörte damals zum kulturkritisch guten Ton: Wohlbekannt war N. die Auseinandersetzung mit der Schule des *art pour l'art* in Victor Hugos Studie *William Shakespeare* (Hugo 1864, 240–249), die er 1878 erwarb. Hugo postulierte dabei folgenden Gegensatz: „Die Kunst für die Kunst kann schön sein, aber die Kunst für den Fortschritt ist noch viel schöner.“ (Hugo 1864, 240) In Carl Bleibtreus Kampfschrift *Revolution der Literatur*, die N. im Frühjahr 1886 von Overbeck geschickt bekommen hat (vgl. NK KSA 6, 50, 22–24), klang es noch polemischer: „Das Feldgeschrei ‚L'art pour l'art‘ ist schon deswegen ein Unding, weil es die Form über den Inhalt stellt. Wahre Poesie wird nie aus abstrakter Liebe zur Kunst, sondern aus leidenschaftlicher Theilnahme an den Schmerzen und Freuden der Mitwelt geboren.“ (Bleibtreu 1886a, 13 = Bleibtreu 1886b, 13).

139, 2 „*reines willensfreies Erkennen*“] Das ist eine Formel aus Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* (1. Bd., 4. Buch, § 58) und zwar aus dem Bereich der Poetik: Der Dichter schildere „die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück ist, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt: nur kann dieses Glück nicht das ganze Leben füllen, sondern bloß Augenblicke desselben“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 378). Vgl. auch NK 134, 31–135, 5.

139, 5f. *Die Krankheit des Willens ist ungleichmässig über Europa verbreitet*] Von Flaubert aus den Blick auf den Zustand der Gegenwart als ganze erhebend,

bemerkte Bourget in seinen *Essais de psychologie contemporaine*: „Et comme notre époque est atteinte d’une maladie de la volonté, de là cette vogue d’une littérature dont la psychologie convient si bien aux affaiblissements progressifs du ressort intérieur. Lentement, et dans beaucoup d’esprits soumis à l’éducation des romans nouveaux, s’élabore la conception que l’effort est inutile, et le pouvoir des causes étrangères irrésistible.“ (Bourget 1883, 167. „Und da unsere Epoche von einer Krankheit des Willens betroffen ist, kommt von da her diese Woge einer Literatur, der die Psychologie fortschreitender Schwächungen des innerlichen Vermögens so gut entspricht. Langsam und in vielen der Erziehung durch die neuen Romane unterworfenen Geistern nimmt die Konzeption Gestalt an, dass die Anstrengung unnütz sei und die Macht äußerer Ursachen unwiderstehlich.“). Diesen Befund einer umgreifenden Willenskrankheit, von Bourget auch mit dem Etikett des „fatalisme“ (ebd., 166) belegt, versuchten andere zeitgenössische Autoren sozialmedizinisch und psychologisch zu erhärten, so etwa Théodule Ribot in seinem mehrfach aufgelegten Buch *Les maladies de la volonté* (Ribot 1883). Lampl 1988, Haaz 2002 und v. a. Cowan 2005, 53–62 (vgl. auch 65 f.) vermuten bei N. eine direkte Auseinandersetzung mit Ribots Buch und den Vorabdrucken einzelner Passagen daraus in der von Ribot verantworteten *Revue philosophique de la France et de l’étranger*. Allerdings sind *Les maladies de la volonté* in N.s Bibliothek nicht erhalten. Das Thema lag sichtlich in der Luft: 1886 folgte bereits die zweite Auflage von Georg Friedrichs 1885 erstmals erschienener Abhandlung *Die Krankheiten des Willens*. Friedrich argumentiert, „daß weitaus die Mehrzahl der Geistesstörungen auf Willenskrankheiten zurückzuführen ist“ (Friedrich 1886, Vorwort, [III]).

139, 10–17 *Im jetzigen Frankreich ist demnach, wie man es ebenso leicht erschliessen als mit Händen greifen kann, der Wille am schlimmsten erkrankt; und Frankreich, welches immer eine meisterhafte Geschicklichkeit gehabt hat, auch die verhängnisvollen Wendungen seines Geistes in’s Reizende und Verführerische umzukehren, zeigt heute recht eigentlich als Schule und Schaustellung aller Zauberei der Skepsis sein Cultur-Übergewicht über Europa.*] Entsprechende Indizien konnte N. bei seinen Lektüren vielfach sammeln. Besonders einprägsam stellte ihm Paul Bourget das zeitgenössische Kulturpanorama Frankreichs als Krankheitsbild vor Augen. Bei ihm las er etwa: „Ajoutez à cela que la génération nouvelle a grandi parmi des tragédies sociales inconnues de celle qui la précédait. Nous sommes entrés dans la vie par cette terrible année de la guerre et de la Commune, et cette année terrible n’a pas mutilé que la carte de notre cher pays, elle n’a pas incendié que les monuments de notre chère ville; quelque chose nous en est demeuré, à tous, comme un premier empoisonnement qui nous a laissés plus dépourvus, plus incapables de résister à la maladie intellectuelle où il nous a fallu grandir. — Pour quelles destinées? Qui le saura?

Qui prononcera la parole d'avenir et de fécond labour nécessaire à cette jeunesse pour qu'elle se mette à l'œuvre, enfin guérie de cette incertitude dont elle est la victime? Qui nous rendra la divine vertu /VII/ de la joie dans l'effort et de l'espérance dans la lutte?" (Bourget 1886, VI. N.s Unterstreichungen, mehrere Randmarkierungen von seiner Hand. „Fügen Sie hinzu, dass die neue Generation unter sozialen Tragödien aufgewachsen ist, jener noch unbekannt, die ihr voranging. Wir sind ins Leben eingetreten durch dieses schreckliche Jahr des Krieges und der Commune, und dieses schreckliche Jahr hat nicht nur die Karte unseres teuren Landes verheert, nicht nur die Denkmäler unserer teuren Stadt angezündet; etwas in uns besteht davon fort, bei allen, wie eine erste Vergiftung, die uns mittelloser, unfähiger zurückgelassen hat, der geistigen Krankheit zu widerstehen, wo wir haben wachsen müssen. – Für welche Schicksale? Wer wird es wissen? Wer wird das dieser Jugend so notwendige Wort von Zukunft und von fruchtbarer Arbeit aussprechen, damit sie sich ans Werk macht, endlich genesen von dieser Unsicherheit, deren Opfer sie ist? Wer wird uns die göttliche Tugend /VII/ der Freude in der Anstrengung und der Hoffnung im Kampf zurückgeben?“).

139, 25–30 *in Russland. Da ist die Kraft zu wollen seit langem zurückgelegt und aufgespeichert, da wartet der Wille – ungewiss, ob als Wille der Verneinung oder der Bejahung – in bedrohlicher Weise darauf, ausgelöst zu werden, um den Physikern von heute ihr Leibwort abzuborgen]* Ähnlich äußert sich JGB 251, KSA 5, 193, 31–33. Zur Rolle Russlands vgl. NK KSA 6, 141, 5–14; Frank 2007, 348–350 sowie Poljakova 2006. Von „Auslösungen“ statt von „Ursache und Wirkung“ (NL 1881, KSA 9, 11[81], 472, 1 f.) zu reden pflegte N. im Nachlass von 1881 und zwar ausgelöst durch Julius Robert Mayers einschlägige Überlegungen (Mayer 1876, 9–16, vgl. N.s Brief an Köselitz vom 16. 04. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 103, S. 84 f. sowie NK ÜK JGB 12 u. Abel 1998, 43–49) und von Salomon Strickers *Physiologie des Rechts* (Stricker 1884, 20–22 u. ö., vgl. Treiber 1998b, 198 f. u. Mittasch 1952, 322 f.).

139, 30–32 *Es dürften nicht nur indische Kriege und Verwicklungen in Asien dazu nöthig sein, damit Europa von seiner grössten Gefahr entlastet werde]* Im Kaukasus-Krieg (1817–1864) sicherte sich das zaristische Russland die Herrschaft im Nordkaukasus und begann sich zeitgleich militärisch nach Zentralasien auszudehnen, um Zugang zum Indischen Ozean zu gewinnen. Die russischen Expansionsbestrebungen – 1881 bis 1885 mit der Annexion transkaspischer Territorien noch einmal deutlich verstärkt – kollidierten mit den britischen Interessen in Afghanistan und Indien („The Great Game“).

140, 2–11 *mir würde das Entgegengesetzte eher nach dem Herzen sein, – ich meine eine solche Zunahme der Bedrohlichkeit Russlands, dass Europa sich ent-*

schliessen müsste, gleichermaassen bedrohlich zu werden, nämlich Einen Willen zu bekommen, durch das Mittel einer neuen über Europa herrschenden Kaste, einen langen furchtbaren eigenen Willen, der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte: – damit endlich die langgesponnene Komödie seiner Kleinstaateri und ebenso seine dynastische wie demokratische Vielwollerei zu einem Abschluss käme] Politische Verhältnisse werden in den Kategorien der Physik (vgl. NK 139, 25–30) beschrieben: Baut sich eine Kraft, spricht: der russische Machtwille auf, provoziert sie eine Gegenkraft. Dennoch verzichtet 140, 2–11 darauf, eine geschichtliche Notwendigkeit zu postulieren und bleibt stattdessen im Konjunktiv II: Das „Ich“ artikuliert seine Wünsche. Ob es freilich ein zuverlässiges und stabiles Ich ist, steht dahin. Zum Verhältnis von Europa und Asien in JGB 208 siehe Large 2013, 193–199.

140, 11–13 *Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, – den Zwang zur grossen Politik]* So prominent der Begriff der „grossen Politik“ in der N.-Forschungsliteratur auch ist, so vage bleiben doch die Stellen in N.s Werken, aus denen man eine positive Programmatik großer Politik meinte herauslesen zu sollen, namentlich JGB 208 und EH Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 366, 16 f. (vgl. NK KSA 6, 84, 13 und NK KSA 6, 360, 17–19 sowie kritisch zur Überschätzung der großen Politik bei N. Brobjer 2008c, 215 f.). Auch Bismarck hat sich des Ausdrucks „große Politik“ gerne bedient, vgl. NK 181, 15. Immerhin hat bereits JGB 203, KSA 5, 126 Andeutungen darüber gemacht, wie eine andere große Politik aussehen könnte, nämlich als Versuch der Menschengzucht (heute würde man sagen: der Biopolitik), um so die geschichtliche Kontingenz nach und nach auszuschalten (vgl. dazu Marti 2000, 249; Ottmann 1999, 239–292, 437 und 443). Es hat den Anschein, hier werde mit der Selbstermächtigung des Menschen zum Herrn der Geschichte der gewaltsame Gestus der Metaphysik reproduziert, so dass ein zentrales Motiv dieser Metaphysik, nämlich die Ausschaltung der Kontingenz, unversehrt erhalten bleiben kann.

Indes tut man gut daran, die Verlautbarungen von JGB 203 und JGB 208 nicht einfach als N.s Bekenntnisse für bare Münze zu nehmen: Sichtlich handelt es sich um Texte, die in bestimmten Kontexten bestimmte radikale Optionen experimentell erproben. Das wird in JGB 208 mit dem Sphärenwechsel ins Politische besonders deutlich. Der Effekt dieser textuellen Operation ist bei Lesern, die skeptischen Positionen zuneigen, weil sie dies für die angemessene Konsequenz aus der Loslösung von den alteuropäisch-christlichen Wertsetzungen halten, eine tiefgreifende Verunsicherung. JGB 208 will die Nicht-Angemessenheit der resignativen Skepsis für die Lösung der eminenten Zeitprobleme sinnfällig machen. Freilich müssen dazu die Probleme erst konstruiert werden, denen die schwache Skepsis nicht gewachsen sei – eben die europäische

Willensschwäche im Gegensatz zum russischen Willenspotential. Dagegen ließe sich – durchaus auch auf dem Hintergrund der Erfahrung des 20. Jahrhunderts – fragen, ob es wirklich Europas Problem ist, dass es keinen geeinten und einen Willen hat. Man könnte dagegenhalten, dass gerade die Nicht-Einbarkeit, die Polyvalenz und Polymorphie der einzelnen menschlichen Willen die bei N. immer wieder angemahnte Schöpferkraft hervorbringt. Wäre nicht eher Skepsis als „Sinn für Gewaltenteilung“ (Marquard 1994, 11, vgl. Sommer 2005a) tunlich, statt Wunschprojektionen vom einen und unteilbaren Willen Europas nachzuhängen?

Jedenfalls ist auffällig, dass gerade die einschlägigen Passagen aus JGB 208 in Globalisierungsdiskussionen jenseits der N.-Forschung gerne zitiert werden (vgl. z. B. Beck 1997, 125).

209.

In NL 1885, KSA 11, 34[157], 473 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 85 f.) wird wie in JGB 209 der „innerliche[...] verwegene[...] Scepticismus“ (KSA 11, 473, 22) erörtert, dort jedoch wird er im Unterschied zum Publikationstext auf das protestantische Pfarrhaus zurückgeführt. Eine frühere Fassung von JGB 209 findet sich in KGW IX 4, W I 5, 20 u. 18 (hier in der ersten, unkorrigierten Version wiedergegeben): „Jener unbedenkliche Enthusiast für schöne großgewachsene Grenadiere, welcher, als König von Preußen, einem militärischen und skeptischen Genie – und damit im Grunde dem neuen, jetzt siegreichen Typus des Deutschen – zum Dasein verhalf, der halb tolle, halb räthselhafte Vater Friedrich des Großen hatte in Einem Punkte selber die Ahnung des Genie's: er wußte, woran es damals in Deutschland fehlte, und welcher Mangel hundert Mal wichtiger und dringlicher war als der Mangel an Bildung und ‚Formen‘, oder gar französischer Bildung ‚Form‘ und Freigeisterei: – sein Haß gegen den jugendlichen Friedrich kam aus einem ‚sehr gesunden‘ tiefen Instinkte. ‚Männer fehlten; und er argwöhnte ~~im letzten Winkel seines Herzens~~ zu seinem tiefsten Verdrusse‘, daß auch sein skeptischer Sohn nicht ‚Manns genug‘ sei. Darin täuschte er sich, das Vorurtheil über die Sceptsis betrog ihn: er wußte nicht, als der Mensch einer bürgerlichen (oder korporalmäßigen) Beschränktheit, daß es zwei entgegengesetzte Arten der Sceptsis giebt, die Sceptsis der Schwäche – und die Sceptsis des Muthes u. Übermuths. An die erste dachte er, als er seinen Sohn dem französischen Atheismus, ‚dem esprit‘ und der aesthetischen Schwelgerei ‚des-esprit‘ hingegeben fand: – vielleicht war ‚wirklich‘ die Gefahr ‚eines‘ und der Umschlags nach dieser Seite hin nicht unbeträchtlich. Aber die zweite Art Sceptsis, eng verwandt mit dem Genie für den Krieg und die Eroberung war es, welche hier ihren ersten Einzug in Deutschland hielt, eine neue Art verwegener

Männlichkeit 'des Geistes', welche zuletzt doch mehr bedeutete als stramme Gliedmaaßen, hohe Gestalt und alles, was 'nur' grenadiermäßig=männlich ist. Zu dieser muthigen Sceptis gehört das Beste, was Deutschland an geistigen Führern und Abenteurern seitdem hervorgebracht hat; und der überwiegende Einfluß, den Deutschland seinen Kritikern, Philologen und Historikern 'in Europa' verdankt, hängt an jenem nicht ungefährlichen Elemente der muthigen Sceptis und des 'eines gewissen' geistigen ‚Militarismus‘ 'und ‚Fridericianismus‘. Die schöne verwegene Rasse der Lessing, Herder, Kant, Friedrich August Wolf, Niebuhr, und wie alle diese Tapferen heißen, gehören unter die Merkmale der ~~wieder~~ 'einer neu' erwachenden 'deutschen' Männlichkeit und Mannhaftigkeit, zu der die Soldaten Friedrich des Großen das physiologische Vorspiel abgeben: 'ja es sind Merkmale einer neuen Rasse, welche langsam hervorkommt u stark wird.' Inzwischen erhielt sich 'auch' der geschwächte und verkümmerte Typus des älteren Deutschen 'fort, ja er überwog von Zeit zu Zeit wieder', —er besteht heute noch; und das Ausland 'stand oft zweifelnd da und' wußte oft nicht, nach welchem Maaße man 'die Deutschen' messen sollte '(– diesem Zweifeln und Zögern verdankt vielleicht das jetzige Deutschland einen großen Theil seiner plötzlichen Erfolge.)'. Was man sich Jahrhunderte lang zum Beispiel unter einem 'deutschen Gelehrten' u 'Dichter' im Ausland vorgestellt hatte – und mit dem allerbesten Recht dazu –, das giebt jenes merkwürdige 'erstaunte' Wort Napoleons zu erkennen, das er beim Anblick Goethes sprach – man nimmt es immer nicht tief genug. 'Voilà un homme' – das will sagen: 'das ist ja ein Mann! ein wirklicher Mann! Und ich hatte nur einen deutschen Dichter erwartet!' –“

Der krankhaften, resignativen Skepsis, die laut JGB 208 die Gegenwart bestimmt, stellt JGB 209 die mögliche „Entwicklung einer anderen und stärkeren Art von Skepsis“ (140, 16 f.) entgegen, der „das neue kriegerische Zeitalter, in welches wir Europäer ersichtlich eingetreten sind“ (140, 15 f.), förderlich sein könne. „Inwiefern“ ein solches kriegerisches Zeitalter tatsächlich eine solche, andere Skepsis begünstigen werde, will das sprechende „Ich“ freilich „nur durch ein Gleichniss ausdrücken“ (140, 18 f.), wobei dieses Gleichnis die Geschichte von Friedrich II. von Preußen (1712–1786) ist, dessen Vater Friedrich Wilhelm I. (1688–1740), der ‚Soldatenkönig‘, mit Recht gesehen habe, dass in Deutschland „Männer fehlten“ (140, 31), und zugleich fürchtete, selbst sein eigener Sohn sei „nicht Manns genug“ (140, 32). Friedrich Wilhelm I. habe seinen Sohn verdächtigt, unter französischem Einfluss Opfer jener „grosse[n] Blutsaugerin“, der „Spinne Skepsis“ (141, 4) geworden zu sein, während in ihm tatsächlich eine harte, gefährliche Art der Skepsis gewachsen sei. Erst extremer Druck scheint jene „Skepsis der verwegenen Männlichkeit“ (141, 11 f.) hervortreiben zu können. Erst ein unerbittlicher Gegenwille kann – wie sich das JGB

208 vom Erstarken Russlands erhofft – jene starke Skepsis ermöglichen, deren Hauptcharakteristika nicht Willenslähmung und Urteilsenthaltung, sondern gerade Willensstärke und Urteilsbereitschaft sind – im Wissen darum, dass es für kein Urteil eine letzte Rechtfertigung gibt, die außerhalb des individuellen Willens in irgendeiner vorgeblichen metaphysischen Wahrheit liegt. Allerdings läuft diese starke Skepsis nicht nur Gefahr, mit der schwachen verwechselt zu werden, wie es nach JGB 209 Friedrich Wilhelm I. ergangen ist, als er seinen Sohn der Schwäche und der Leichtlebigkeit des französischen Atheismus verfallen glaubte. Diese starke Skepsis scheint selbst in der schwachen zu gründen, gegen die das wortführende „Ich“ fortwährend polemisiert. Beim Kronzprinzen Friedrich ist der gegebenen Schilderung zufolge die neue, starke Skepsis erst im Laufe seines Kampfes gegen den unerbittlichen Willen des Vaters entstanden, und zwar auf dem Boden der Rezeption ‚schwacher‘ französischer Freigeisterei. Nimmt man diese versteckte Genealogie der starken Skepsis ernst, dann erscheint die in JGB 208 gezeißelte Willensschwäche als notwendiges Durchgangsstadium auf dem Weg zur neuen Stärke des Willens. JGB 209 beschreibt, wie sich – aus der Schwäche, die ein starker Gegenwille zum eigenen Willen zwingt – „allmählich“ „ein neuer Begriff vom deutschen Geiste“ gebildet habe, trotz aller „Romantik“ (141, 25–27). Dass mit der harten Skepsis die deutsche Kultur wieder den Anschluss an überzeitliche Größe gefunden hat, verdichtet das geistig-militärische Gipfeltreffen von Napoleon und Goethe am Schluss in einer Sentenz (nach Sommer 2007). Vgl. Stegmaier 2012, 340–342.

JGB 209 dürfte Thomas Mann bei seinem nicht realisierten Friedrich-Romanprojekt von 1905/06 (Wysling 1976, 30 f.) und/oder bei seinem Essay *Friedrich und die große Koalition* (1914) wesentlich inspiriert haben (Kluge 1999, 272–274).

140, 20–141, 7 *Jener unbedenkliche Enthusiast für schöne grossgewachsene Grenadiere, welcher, als König von Preussen, einem militärischen und skeptischen Genie – und damit im Grunde jenem neuen, jetzt eben siegreich heraufgekommenen Typus des Deutschen – das Dasein gab, der fragwürdige tolle Vater Friedrichs des Grossen, hatte in Einem Punkte selbst den Griff und die Glücks-Kralle des Genies: er wusste, woran es damals in Deutschland fehlte, und welcher Mangel hundert Mal ängstlicher und dringender war, als etwa der Mangel an Bildung und gesellschaftlicher Form, – sein Widerwille gegen den jungen Friedrich kam aus der Angst eines tiefen Instinktes. Männer fehlten; und er argwöhnte zu seinem bittersten Verdrusse, dass sein eigener Sohn nicht Manns genug sei. Darin betrog er sich: aber wer hätte an seiner Stelle sich nicht betrogen? Er sah seinen Sohn dem Atheismus, dem esprit, der genüsslichen Leichtlebigkeit geistreicher Franzosen verfallen: – er sah im Hintergrunde die grosse Blutaussaugerin, die*

Spinne Skepsis, er argwöhnte das unheilbare Elend eines Herzens, das zum Bösen wie zum Guten nicht mehr hart genug ist, eines zerbrochenen Willens, der nicht mehr befiehlt, nicht mehr befehlen kann.] Das gestörte Verhältnis von König Friedrich Wilhelm I. zu seinem Sohn, dem Kronprinzen Friedrich, war zu N.s Zeit ebenso Gegenstand vielfältiger historiographischer Bemühungen wie die gegensätzlichen Interessen beider, vgl. z. B. Carlyle 1863, 1, 404–407; Carlyle 1863, 2, 240–246 u. ö. (zu Carlyle NK 99, 10–12); Ranke o. J., 459; Pierson 1881, 1, 271 sowie Bourdeau 1886, 598–600 (zu Bourdeau NK 136, 15 f.), zu Friedrichs Erziehung Bratuscheck 1885. JGB erschien im Jubiläumsjahr des 100. Todestages von Friedrich II., umrahmt von einer Vielzahl einschlägiger Publikationen. In Eduard Zellers Monographie *Friedrich der Große als Philosoph* wird Friedrichs Übergang von der Wolffschen Schulphilosophie zur Skepsis, die er nicht mehr aufgegeben habe, detailliert geschildert, ohne in diesem Zusammenhang freilich auf das Verhältnis zum Vater näher einzugehen (Zeller 1886, 12–15). Ganz ausführlich – teilweise von N. mit Anstreichungen versehen – schildert Saint-Ogan 1885, 201–226 die Entwicklungsgeschichte Friedrichs im Horizont des französischen Kultureinflusses.

141, 8–14 *Aber inzwischen wuchs in seinem Sohne jene gefährlichere und härtere neue Art der Skepsis empor – wer weiss, wie sehr gerade durch den Hass des Vaters und durch die eisige Melancholie eines einsam gemachten Willens begünstigt? – die Skepsis der verwegenen Männlichkeit, welche dem Genie zum Kriege und zur Eroberung nächst verwandt ist und in der Gestalt des grossen Friedrich ihren ersten Einzug in Deutschland hielt.*] JGB 209 setzt bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit den Auseinandersetzungen voraus, die der junge Kronprinz Friedrich mit seinem Vater austrug und die 1730 zu einem vereitelten Fluchtversuch aus der väterlichen Obhut führten. Für N. selbst war das freilich Schulbuchwissen, und jedes zeitgenössische Konversationslexikon gab breit darüber Auskunft: Friedrichs Freund und Fluchthelfer Hans Hermann von Katte (1704–1730) wurde „durch einen vom Könige verschärften Spruch des Kriegsgerichts vor den Augen F[riederich]s, der aus dem Fenster seines Gefängnisses zusehen musste, hingerichtet. Auch F[riederich] fürchtete für sein Leben, obgleich das Kriegsgericht, vor das auch er gestellt war, ihm das Verbrechen der Desertion als unausgeführt absprach. Indessen ist es Sage, dass der Vater ihn dem Tode habe überantworten wollen und nur durch die Fürsprache eines Geistlichen und des österr. Gesandten Grafen Seckendorf davon abgebracht worden sei. Immerhin traf F[riederich] das harte Los des Gefängnisses, und auch nach seiner Entlassung musste er unbedingt dem rücksichtslosen Willen des Vaters weichen.“ (Brockhaus 1882–1887, 7, 329) JGB 210 justiert das Schul- und Handbuchwissen dahingehend, dass die starke Skepsis als Kristallisationsprodukt einer bestimmten genialen Naturanlage und des notwendigen Wi-

derstands gegen den despotischen Vater erscheint. In den landläufigen deutschen Darstellungen zu Friedrichs persönlicher Entwicklung ist dieser Aspekt nicht prominent, auch nicht in den gängigen Literaturgeschichten (vgl. z. B. Hettner 1872, 3–33).

141, 17 f. *sie giebt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng* [Vgl. NK 89, 10–13.

141, 22–28 *Dank dem unbezwinglich starken und zähen Manns-Charakter der grossen deutschen Philologen und Geschichts-Kritiker (welche, richtig angesehen, allesamt auch Artisten der Zerstörung und Zersetzung waren) stellte sich allmählich und trotz aller Romantik in Musik und Philosophie ein neuer Begriff vom deutschen Geiste fest, in dem der Zug zur männlichen Skepsis entscheidend hervortrat* [JGB 209 präsentiert die historisch-kritischen Leistungen der deutschen Historiker und Philologen seit Ende des 18. Jahrhunderts als ein Zerstörungswerk, das Friedrichs Taten auf dem Schlachtfeld mit Feder und Druckerpresse auf dem Feld des Geistes fortführte (vgl. Benne 2005, 90–92). In NL 1885, KSA 11, 34[221], 496, 10–12 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 29, 28–30) werden Namen genannt für das „Beste, was Deutschland gegeben hat“, die „kritische Zucht“, nämlich Kant, der Altphilologe Friedrich August Wolf (1759–1824), Lessing sowie der Althistoriker Barthold Georg Niebuhr (1776–1831). Jedoch figurieren diese kritischen Geister nicht als Skeptiker, sondern unter der Rubrik „Abwehr des Scepticismus“! Je nach textstrategischen Bedürfnissen arrangierte N. das gesammelte Material also vollkommen neu.

141, 31 f. *zu vergeistigten Nordpol-Expeditionen unter öden und gefährlichen Himmeln* [Die extreme Unwirtlichkeit des hohen Nordens eignet sich als Metaphernreservoir für die unerbittliche Härte im Umgang mit überlieferten und liebgewonnenen Vorurteilen. Die in N.s Spätwerk virulente Identifikation mit dem Volk der im hohen Norden angesiedelten Hyperboreer überhöht diesen Befund noch mythologisch (vgl. NK KSA 6, 169, 2f. und NK KSA 6, 169, 3–5). GM III 26, KSA 5, 406, 5–9 attestiert der auf Objektivität bedachten, nihilistischen und asketistischen Geschichtsschreibung: „Man sieht einen traurigen, harten, aber entschlossenen Blick, – ein Auge, das hinaus schaut, wie ein vereinsamter Nordpolfahrer hinaus schaut (vielleicht um nicht hineinzuschauen? um nicht zurückzuschauen? ...)“. Nicht „zurückzuschauen“ war für das innere Gleichgewicht des Nordpolfahrers sicher ein gutes Rezept, denn zu N.s Lebzeiten vermochte keiner an den Nordpol selbst zu gelangen – erst 1909 sollen Robert Edwin Peary und Matthew Henson den Nordpol erreicht haben. Die 1870er und 1880er Jahre waren dennoch eine Hochphase der von einer interessierten Öffentlichkeit atemlos verfolgten Nordpolexpeditionen („Erstes Internationales Polarjahr“ 1882/83), deren Teilnehmer oft nicht überlebten.

„Eine Prüfung des Verlaufs aller N[ordpolexpeditionen] läßt erkennen, daß die Erfolge besonders von Winden und Strömungen abhängen, welche oft sehr rasche Veränderungen in der Lage der Eismassen bewirken, so daß ein Fahrzeug dort zurückweichen muß, wo ein andres wenige Tage später freies Fahrwasser findet. Durch fortgesetzte Unternehmungen wird endlich wohl der Pol erreicht werden“, so der hoffnungsvolle Ausblick bei Meyer 1885–1892, 12, 231.

In einer frühen propagandistischen Aufwallung zugunsten N.s, nämlich in Heinrich Köselitz' Brief an Paul Heinrich Widemann vom 13. 02. 1875 sind Nordpolfahrer noch keine Sehnsuchtsfiguren: „ihr beherrscht die öffentliche Meinung, oder besser: ihr habt eine Meinung und die betet euch das Volk nach. Aber ich weiß, ihr taugt alle nichts, – geht lieber ins Eismeer und sucht den Nordpol auf, vielleicht erbarmt sich eurer ein frischer Wind oder ein Eisbär. – Lernt nur alle von Schopenhauer und Nietzsche“ (ediert bei Krummel/Krummel 1994, 326).

141, 34–142, 1 *cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique nennt ihn, nicht ohne Schauder, Michelet*] Französisch: „dieser fatalistische, ironische, mephistophelische Geist“. In dieser Form ließ sich kein Zitat des französischen Historikers Jules Michelet nachweisen. In der Sache nahe kommt ihm ein Bekenntnis in Michelets *Histoire du XIX^e siècle*: „Oh! que je l'ai aimée, cette Allemagne-là, la grande et la naïve, celle des Nibelungen et de Luther, celle de Beethoven, et celle du bon Fröbel et des Jardins d'enfants. Mais j'aimais beaucoup moins l'Allemagne ironique de Goethe, l'Allemagne sophistique d'Hegel qui a produit son fatalisme d'aujourd'hui.“ (Michelet 1872, V. „Oh!, wie ich es geliebt habe, dieses Deutschland da, das große und naive, das der Nibelungen und Luthers, das Beethovens und das des guten Fröbel und der Kindergarten. Aber ich liebte viel weniger das ironische Deutschland Goethes, das sophistische Deutschland Hegels, das seinen Fatalismus von heute hervorgebracht hat.“) Von Mephisto ist freilich keine Rede. Bourdeau 1886, 600 schreibt über Friedrich II.: „Sous sa figure osseuse et démoniaque, c'est un Méphistophélès bienfaiteur du peuple, un despote, car son autorité n'a ni contrôle, ni bornes légales, un philosophe, fondateur, dans l'Europe religieuse, de l'état purement séculier et de la loi moderne.“ (Bourdeau 1886, 600. „Unter seiner knochigen und dämonischen Gestalt ist er ein dem Volk wohlthätiger Mephistopheles, ein Despot, denn seine Autorität hat weder Kontrolle noch rechtliche Banden, ein Philosoph, Gründer, im religiösen Europa, des rein weltlichen Staates und des modernen Rechts.“) Vgl. die in NK ÜK JGB 244 mitgeteilte Aufzeichnung aus KGW IX 4, W I 5, 32 u. 30.

142, 4 „dogmatischen Schlummer“] Den Ausdruck hat Kant in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*

(1783) verwendet, um die Philosophie vor seiner kritischen Wendung zu charakterisieren: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.“ (AA IV, 260, vgl. AA IV, 338 u. Kants Brief an Christian Garve, 21. 09. 1798, AA XII, 258) N. hat aber weder Kants *Prolegomena*, noch dessen Briefwechsel gelesen, so dass ihm die bekannte Formulierung über sekundäre Quellen zugetragen worden sein wird, z. B. über Romundt 1885, 170: „Kant aber nennt III. S. 108 die kosmologische Idee das merkwürdigste Phänomen der reinen Vernunft, welches auch unter allen am kräftigsten wirke, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen.“ Zu Kants dogmatischem Schlummer vgl. auch NK 24, 13–26.

142, 6–9 *und wie es noch nicht zu lange her ist, dass ein vermännlichtes Weib es in zügelloser Anmaassung wagen durfte, die Deutschen als sanfte herzensgute willensschwache und dichterische Tölpel der Theilnahme Europa's zu empfehlen*] Gemeint ist Anne Louise Germaine de Staëls berühmtes, auf Napoleons Geheiß 1810 verbotenes und eingestampft, schließlich 1813 publiziertes Buch *De l'Allemagne* (1813), das das deutsche Geistesleben darstellte, erklärte und in der Romantik gipfeln ließ. N. besaß eine deutsche Übersetzung (Staël 1815). JGB 209 kehrt die Mannhaftigkeit der starken Skepsis hervor und sieht in ihr den spezifischen deutschen Beitrag zur europäischen Kultur – gegen diejenigen, die mit Madame de Staël diesen Beitrag in der Erfindung des romantischen Tiefsinns gesehen hatten. Vgl. NK 172, 7–12.

142, 9–14 *Man verstehe doch endlich das Erstaunen Napoleon's tief genug, als er Goethen zu sehen bekam: es verräth, was man sich Jahrhunderte lang unter dem „deutschen Geiste“ gedacht hatte. „Voilà un homme!“ – das wollte sagen: „Das ist ja ein Mann! Und ich hatte nur einen Deutschen erwartet!“* –] Napoleon ist Goethe am 2. Oktober 1808 in Erfurt begegnet. KSA 14, 363 führt als Quelle Goethes *Unterredung mit Napoleon* (Goethe 1893, 269–276) an. Dort aber hat der Kaiser den Dichter mit den Worten „vous êtes un homme“ (ebd., 271) angesprochen. Einschlägig sind demgegenüber Kanzler Friedrich von Müllers *Erinnerungen aus den Kriegszeiten 1806–1813* (1851), denen zufolge Napoleon bei Goethes Abgang zu Alexandre Berthier und Pierre Antoine Noël Bruno Daru gesagt habe: „Voilà un homme“ (Müller 1907, 139, wiederholt z. B. bei Goedeke o. J., 170). Müllers Version, der übrigens im Vorzimmer auf Goethe warten musste (Müller 1907, 137) und also nicht Ohrenzeuge der kaiserlichen Äußerung gewesen sein kann, kolportiert in deutscher Übersetzung auch Bleibtreu 1886b, 76: „„Das ist ein Mann!““ Aber der Ausspruch des Kaisers war schon zu

Goethes Lebzeiten in aller Munde: Pestalozzi 2012 verweist auf Karl Friedrich Graf von Reinhardts Brief an Goethe vom 24. 11. 1808: „Von Ihnen soll der Kaiser gesagt haben: Voilà un homme! Ich glaub’ es; denn er ist fähig dieß zu fühlen und zu sagen.“ (Goethe/Reinhard 1850, 43) Goethe antwortete ihm am 2. 12. 1808: „Also ist das wunderbare Wort des Kaisers womit er mich empfangen hat, auch bis zu Ihnen gedrungen! Sie sehen daraus daß ich ein recht ausgemachter Heide bin; indem das Ecce homo in umgekehrtem Sinn auf mich angewendet worden. Uebrigens habe ich alle Ursache mit dieser Naivetät des Herrn der Welt zufrieden zu seyn.“ (Ebd., 44) Zwar besaß N. den *Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard in den Jahren 1807 bis 1832* nicht, jedoch liegt die Vermutung nahe, dass N. dieses Selbstbekenntnis Goethes nicht nur gekannt, sondern sich davon auch zur Titelgebung seiner Autogenealogie *Ecce homo* hat anregen lassen. In N.s spätem Goethe-Bild kommt der Begegnung mit Napoleon eine Schlüsselstellung zu, vgl. z. B. NK KSA 6, 106, 17–21 (Ausführungen hier nach NK KSA 6, 255, 1). Ob Goethe bei alledem indes als einer der starken Skeptiker zu bezeichnen ist, um die es in JGB 209 ja eigentlich geht, stellt eine vorbereitende Notiz im Nachlass 1885 in Frage: „Goethe hatte gute deutsche Augenblicke, wo er über das Alles innewendig lachte. Aber dann fiel er selber wieder in die feuchten Stimmungen zurück“ (NL 1885, KSA 11, 34[97], 453, 4–7, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 129, 34–40).

210.

Eine erste Fassung dieses Abschnitts in KGW IX 4, W I 6, 5, 6–44 u. 7, 2–16 lautete: „Uns selber nur als eine neue Schaar von Kritikern und Analytikern zu bezeichnen, welche sich des Experiments im weitesten Sinne bedienen – das wäre vielleicht eine erlaubte Tartüfferie zu der uns Manches überreden könnte. Wir schätzen als Eine der Vorbedingungen solcher Wesen wie wir sind, die 'den Besitz von' Eigenschaften, welche für sich allein 'vielleicht' starke Kritiker machen: den 'gewitzten' ~~beherzten~~ Muth, das Alleinstehen und Sich=Verantworten können, die Lust am Neinsagen und Zergliedern, die Sicherheit der Hand, welche das Messer führt, 'auch wenn dabei das Herz blutet.' Wir haben mit den Kritikern einen schnell bereiten Ekel gemeinsam: vor allen Schwärmerischen, Idealistischen, Feministischen, Hermaphroditischen; und wer uns bis in unsre geheime Herzenskammer zu verfolgen wüßte, würde schwerlich dort die Absicht vorfinden, christliche Gefühle mit dem antiken Geschmacke und vielleicht noch mit dem modernen Parlamentarismus zu ‚versöhnen‘ (und was dergleichen an Versöhnlichkeit in unserem sehr unsicheren, folglich sehr versöhnlichen Jahrhundert bei sogenannten Philosophen möglich sein soll.) Kritische Zucht ist wie gesagt ein Ding worauf wir halten, 'thut jede Üb Gewöh-

nung, welche zur¹ als auf eine¹ u Alles was¹ zur¹ Reinlichkeit und Strenge in Dingen des Geistes – ~~unter uns reden wir noch ganz anders und mit schlimmeren Worten davon –: trotzdem aber würden wir~~¹ gehört, möchten wir von Unser-Gleichen anerkannt wissen: trotzdem sind wir keine Kritiker u würden sogar meinen,¹ der Philosophie keine kleine Schmach anzuthun meinen wenn wir sagten: ‚Philosophie ist Wissenschaft und Kritik und nicht mehr.‘ Freilich steht heute gerade diese Werthabschätzung in voller Blüthe, bei allen Positivisten, Wirklichkeits=Philosophen und ‚wissenschaftlichen Philosophen‘ Deutschlands und Frankreichs; und vielleicht möchte sie auch schon dem Herzen und Geschmacke Kant’s geschmeichelt haben¹ ich weiß nicht, ob ich recht rathe, wenn ich sie auch schon dem großen Kant zuschreibe: – sie s¹. Diese Fürsprecher der Kritik und Wissenschaft sind eben Kritiker und wissenschaftliche Menschen, aber selber keine Philosophen: auch der große Chinese von Königsberg war nur ein großer Kritiker.“ Vgl. N.s Diktat in Dns Mp XVI, Bl. 45r bei Röllin 2012, 220 f.

Die letzten vier Abschnitte des Sechsten Hauptstücks, JGB 210 bis 213 sollen demonstrieren, dass starke Skepsis allenfalls ein, aber nicht der ausschließliche Charakterzug „im Bilde der Philosophen der Zukunft“ (142, 16) sei. Diese Philosophen könne man auch als „Kritiker“ (142, 20) bezeichnen, weil sie im Unterschied zum landläufigen Skeptiker über „die Sicherheit der Werthmaasse“ (143, 1 f.) verfügten. Indes gilt auch das Etikett „Kritiker“ nur unter Vorbehalt, denn Philosophie reduziert auf Kritik – womöglich im (neu)kantianischen Sinn – wäre wiederum eine ungebührliche Verengung und Vereinseitigung dessen, was „unsre neuen Philosophen“ im Sinne haben: „Kritiker sind Werkzeuge des Philosophen“ (144, 4 f.; nach Sommer 2007).

142, 21 f. *und sicherlich werden es Menschen der Experimente sein*] Schon im 17. Jahrhundert wird Francis Bacon als Erfinder einer „Experimental philosophy“ benannt, die weder rein empiristisch noch rein rationalistisch ausgerichtet sein, sondern Vernunft und Experiment verbinden sollte (Kuhlen/Schneider 1972, 871). Der Begriff „Experimental philosophy“ blieb seither für eine Philosophie in Kraft, die ihre Nähe zu den entstehenden modernen Naturwissenschaften dokumentieren wollte. N., der den Begriff „Experimental-Philosophie“ nur in NL 1888, KSA 13, 16[32], 492, 22 (KGW IX 9, W II 7, 144, 13) verwendete, dürfte an dieser Assoziation durchaus gelegen gewesen sein, als er „Experimente“ zum Modus künftigen Philosophierens ausrief. Nach dem bisher im Sechsten Hauptstück Vorgetragenen dürfte das Experimentieren freilich auch dem künstlerischen Gestalten ähneln, wobei dieses Gestalten nicht nur ein Selbstgestalten ist, sondern sich anderer Menschen gewaltsam zu bedienen gedenkt. Das Experiment als Metapher für philosophische Praktiken, die mit dem naturwissenschaftlichen Experiment nicht sonderlich viel zu tun haben, war auch

unter den von N. gelesenen Zeitgenossen beliebt, vgl. z. B. Teichmüller 1874, III: „Die Geschichte der Philosophie bietet nicht bloss eine Orientirung über den Gang der Entwicklung unserer Begriffe, sondern kann, da Philosophie nur in Begriffen besteht, selbst als ein Feld der Beobachtung, eine Art von Experiment und eine wichtige Controle der Forschung betrachtet werden.“

143, 7–12 *Sie werden härter sein (und vielleicht nicht immer nur gegen sich), als humane Menschen wünschen mögen, sie werden sich nicht mit der „Wahrheit“ einlassen, damit sie ihnen „gefalle“ oder sie „erhebe“ und „begeistere“: — ihr Glaube wird vielmehr gering sein, dass gerade die Wahrheit solche Lustbarkeiten für das Gefühl mit sich bringe.]* In AC 50 wird die Kritik an der Vorstellung, Wahrheit müsse Lust bereiten, in die „Psychologie des ‚Glaubens‘“ eingebaut, und zwar, um den christlichen Glauben zu desavouieren, vgl. NK KSA 6, 229, 31–230, 3, ferner NK KSA 6, 177, 24–28.

143, 19–25 *und wer ihnen bis in ihre geheimen Herzenskammern zu folgen wüsste, würde schwerlich dort die Absicht vorfinden, „christliche Gefühle“ mit dem „antiken Geschmacke“ und etwa gar noch mit dem „modernen Parlamentarismus“ zu versöhnen (wie dergleichen Versöhnlichkeit in unserm sehr unsicheren, folglich sehr versöhnlichen Jahrhundert sogar bei Philosophen vorkommen soll)]* Wendet sich diese Stelle gegen die modernen Versuche, Unversöhnliches zu versöhnen, argumentiert JGB 46, die Vorstellung von einem „Gott am Kreuze“ sei „für einen antiken Geschmack“, d. h. für einen antiken Heiden schauerlich-superlativisch gewesen, vgl. NK 67, 3–7. Die hier in Anführungszeichen gesetzten Wendungen lassen sich nicht als direkte Zitate verifizieren (in KGW IX 4, W I 6, 5, 28–32 fehlen die Anführungszeichen); vielmehr handelt es sich um Schlagworte aus der zeitgenössischen Publizistik, wobei namentlich die konservative Presse (einschließlich Hans von Wolzogen in den *Bayreuther Blättern* 1880, 341) gegen den „modernen Parlamentarismus“ zu polemisieren liebte, während ihr andererseits am Christentum und an seiner angeblichen Vereinbarkeit mit dem griechisch-römischen Erbe sehr gelegen war. N.s. Freund Franz Overbeck hat seit seiner Zwillingschrift zu UB I DS, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873), unermüdlich sowohl auf die Unvereinbarkeit des echten, eschatologisch-asketischen Christentums mit der modernen Welt als auch mit der pagan-antiken Weltbetrachtung aufmerksam gemacht.

143, 30–144, 1 *Es scheint ihnen keine kleine Schmach, die der Philosophie angethan wird, wenn man dekretirt, wie es heute so gern geschieht: „Philosophie selbst ist Kritik und kritische Wissenschaft — und gar nichts ausserdem!“ Mag diese Werthschätzung der Philosophie sich des Beifalls aller Positivisten Frank-*

reichs und Deutschlands erfreuen] Wie schon in dem zuvor kommentierten Papyrus 143, 19–25 scheint das in Anführungszeichen Gesetzte kein eigentliches Zitat zu sein, denn in KGW IX 4, W I 6, 7, 2 (s. o. NK ÜK JGB 210) heißt es stattdessen: „Philosophie ist Wissenschaft und Kritik und nicht mehr“. Die umfassendere (aber nach dem hier Gesagten nicht hinreichende) Bestimmung von Philosophie als Wissenschaft passt auch besser zu den „Positivisten“, denen Kritik gemeinhin nur ein sekundäres Anliegen war. Die Engführung von Philosophie und Kritik im Unterschied zur Vorarbeit in W I 6 dient der thematischen Vereinheitlichung des Abschnitts: JGB 210 soll einerseits zeigen, inwiefern die Philosophen der Zukunft Kritiker sind, aber auch, inwiefern sie es gerade nicht sind. Philosophie auf „Kritik“ zu reduzieren, mag unter manchen Neukantianern durchaus Programm gewesen sein, die sich durch N.s Verkürzung seiner ursprünglichen Vorfassung jetzt unvermutet als „Positivisten“ apostrophiert sahen (KGW IX 4, W I 6, 7, 6 spricht in Anspielung auf Dühring und Teichmüller ausdrücklich von „Wirklichkeits=Philosophen und ‚wissenschaftlichen Philosophen‘“). Diese Verkürzung erzeugt eine scharfe polemische Spitze, denn selbstredend verstanden sich weder Neukantianer noch „Wirklichkeits=Philosophen“ als „Positivisten“.

144, 1–4 (— und es wäre möglich, dass sie sogar dem Herzen und Geschmacke Kant's geschmeichelt hätte: man erinnere sich der Titel seiner Hauptwerke —)] Nämlich *Critik der reinen Vernunft* (1781 u. 1787), *Critik der praktischen Vernunft* (1788) und *Critik der Urtheilskraft* (1790).

144, 6 f. Auch der grosse Chinese von Königsberg war nur ein grosser Kritiker.] Vgl. die in NK 24, 13–26 mitgeteilte Aufzeichnung NL 1885, KSA 11, 34[183], 483 (KGW IX 1, N VII 1, 65). Aus der zeitgenössischen Literatur wie beispielsweise Hellwald 1876–1877a, 1, 152 und Mill 1869–1880, 1, 75 (vgl. die Quellenauszüge in NK KSA 6, 142, 29 u. NK KSA 6, 177, 14–16) war N. ein Bild des Chinesentums geläufig, in dem die fraglose Pflichterfüllung, die Minimierung individueller Differenz zwischen Menschen und die von keiner Irritation behelligte Ruhe bestimmende Züge waren (vgl. NL 1884, KSA 11, 26[417], 263, 2–4 im Anschluss an Galiani). „Chineserei“ wird so zum Schimpfwort für eine Entwicklung hin zur Armseligkeit, die Europa drohe (vgl. NK KSA 6, 369, 9 f.). In FW 377, KSA 3, 629, 15 wird „Chineserei“ synonym verwendet zum „Reich der tiefsten Vermittelmässigung“, hervorgegangen aus dem ‚Reich der Mitte‘, als das sich China traditionell verstand. AC 11, KSA 6, 177, 14–16 verschärft den in JGB 210 angeschlagenen unfreundlichen Ton gegenüber Kant: Nun sind es „Hirngespinnste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens, das Königsberger Chinesenthum ausdrückt“, sprich: Nivellierung und Egalisierung der Menschen unter der Tyrannei einer unpersönlichen Pflichtmoral.

211.

JGB 211 etabliert – vgl. N.s Diktat in Dns Mp XVI, Bl. 33r bei Röllin 2012, 215 – die Differenz zwischen den Philosophen als „Befehlende[n] und Gesetzgeber[n]“ einerseits und den „philosophischen Arbeiter[n]“ andererseits (145, 8–11), als deren „edle[.] Muster“ (144, 27) keine Geringeren als Kant und Hegel gelten. Die philosophischen Arbeiter bleiben bei all der Subtilität ihrer Kritik und all der Großartigkeit ihrer Systemarchitektur letztlich rezeptiv; sie kodifizieren und logifizieren den Status quo, die herrschende Weltsicht und die in sie eingegossenen Wertungsweisen oder Moralen. Der „eigentliche“ Philosoph soll demgegenüber kreativ, wertschaffend tätig sein. JGB 211 stellt im Anschluss an das Ende von JGB 208 die alte platonische und neue „Aufgabe“ des Zukunftsphilosophen ins rechte Licht: „sie verlangt, dass er Werthe schaffe“ (144, 25 f.). Immerhin aber konzidiert JGB 211, dass der wertschaffende Philosoph all die rezeptiven, skeptischen und kritischen Stadien durchlaufen habe(n müsse), bevor er wird, was er ist (vgl. 144, 17–24). Die Dichotomie von philosophischem Arbeiter und echtem Philosophen ist also keine absolute: Entwicklung ist möglich, ja notwendig. Ohne Entwicklung, ohne (Selbst-)Überwindung des Früheren gäbe es nie Philosophen der Zukunft. Vgl. auch Rayman 2013/14, 62.

144, 11–13 *dass man gerade hier mit Strenge „Jedem das Seine“ und Jenen nicht zu Viel, Diesen nicht viel zu Wenig gebe*] Die in der Formel „Jedem das Seine“ kondensierte Vorstellung der distributiven Gerechtigkeit, der zufolge jeder nach seinem Verdienst und Wert belohnt oder bestraft werden soll, ist in Platons *Politeia* (433a–e, vgl. *Nomoi* 757c) präsent und wird in Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik* (1130b–1131a) ausformuliert. Sie geht in das römische Rechtsverständnis über (vgl. z. B. Cicero: *De legibus* I 6, 19 u. *De officiis* I 15; Ulpian: *Digesten* I 10, 1). Während JGB 211 die Formel nicht in einem tiefsinnigen rechtsphilosophischen Kontext gebraucht, sondern einfach nur, um der eingeforderten Differenz zwischen echten Philosophen und bloßen philosophischen Arbeitern gnomisch Nachdruck zu verleihen, hat N. schon in MA I 105, KSA 2, 102 mit einer Aufhebung herkömmlicher Formen der Verteilungsgerechtigkeit experimentiert. Seinen Zarathustra lässt er ausrufen: „Wie kann ich Jedem das Seine geben! Diess sei mir genug: ich gebe Jedem das Meine“ (Za I Vom Biss der Natter, KSA 4, 88, 25–27). Vgl. NK 227, 4–8.

144, 24–26 *Aber dies Alles sind nur Vorbedingungen seiner Aufgabe: diese Aufgabe selbst will etwas Anderes, — sie verlangt, dass er Werthe schaffe.*] Zu N.s Zeit war die Frage Gegenstand des politisch-ökonomischen Diskurses, ob das Kapital oder doch die Arbeit zur Werteschaffung imstande sei, vgl. unter den Büchern in N.s Bibliothek z. B. Reich 1870–1871, 1, 272: „Die Arbeit ist es

vor allem Andern, welche neue Werthe schafft.“ Entsprechend konnte Hellwald 1883–1884, 1, 186 gegen den Buddhismus als „Religion, welche die Glückseligkeit in der Ruhe, der Unthätigkeit sucht“, polemisieren, sei sie doch „eine geborene Feindin der Arbeit, die allein Werthe schafft“. Dabei scheint im Kaiserreich vom sozialistischen bis ins konservativ-reaktionäre Lager ein breiter Konsens gereicht zu haben, wonach Arbeit allein wertschaffend sei (vgl. auch Lotze 1884, 84 u. Hartmann 1885, 115), so dass Lagarde 1878–1881, 2, 100 diese Überzeugung zur selbstverständlichen Voraussetzung einer zu gründenden „conservative[n] Partei“ erklären konnte, die „an dem Tage entstehen“ werde, „an welchem als unwiderrufliches Grundgesetz unsres Lebens verkündet worden ist, daß nur persönliche, verantwortliche, planmäßige Arbeit Werthe schafft“. Ersichtlich wird ‚Wert‘ in diesem Kontext als ‚wertvolles, werthaltiges Produkt‘, als ‚etwas von Wert‘ verstanden, nicht als der Maßstab, nach dem ein Produkt allererst zu beurteilen wäre. N. nahm diesen zeitgenössischen Sprachgebrauch beim Wort, verpflanzte das Wertschaffen in einen allgemeineren Rahmen, so dass der Gegenstand des Schaffens nicht länger werthaltige Produkte sind, sondern Werte qua Maßstäbe aller moralischen Beurteilungen. Im kritisch-skeptischen Geschäft der Zerstörung bislang gültiger Maßstäbe erschöpft sich die Aufgabe des Philosophen jedenfalls nicht: „Neue Werthe schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen.“ (Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 30, 25–27, vgl. auch Za III Von alten und neuen Tafeln 26.) Wer Werte als Maßstäbe aller Beurteilungen zu schaffen vermag, ist Gesetzgeber, Künstler und Philosoph in Personalunion: Die Rahmenverschiebung des Wertschaffens besteht also in der Erweiterung des politisch-ökonomischen Diskurses um eine reflexive, eine kreative und eine legislatorische Dimension. Der Philosoph soll künftig nicht derjenige sein, der einfach nur etwas hervorbringt, was nach geltenden Maßstäben als wertvoll gilt, sondern derjenige, der diese Maßstäbe selber hervorbringt.

Trotz mancher Ansätze in der Stoa (und bei Kant) werden erst im 19. Jahrhundert, namentlich bei Hermann Lotze, „Werte“ zu einem Zentralbegriff der Philosophie. Dass es sich bei den „Werten“ in der Philosophie um einen begrifflichen Import aus der Ökonomie handelt, ist offenkundig und provoziert die Frage, was von Philosophien zu halten ist, die sich von ökonomischem Vokabular bestimmen lassen. N., dem die philosophische Rede von den Werten schließlich ihre große Popularität verdanken sollte, ist der schon fast selbstverständliche Gebrauch des Wertbegriffs namentlich von seinem frühen Leit- und Leibphilosophen Friedrich Albert Lange eingeträufelt worden (vgl. NK 16, 19 f.). Welche Art Objekte „Werthe“ sind und welcher ontologische Status ihnen in einer perspektivischen Denkweise zukommt, bleibt bei N. ebenso im Halbdunkel wie die unfeine Abkunft der „Werthe“-Rede (vgl. Sommer 2016).

145, 1 des Künstlerischen] Im Druckmanuskript hat N. danach gestrichen: „(wohin auch Geschichte gehört –)“ (KSA 14, 364).

145, 7–14 *Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen „so soll es sein!“, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, – sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer.*] Rückblickend schreibt N. in NL 1885, KSA 11, 38[13], 611 f., er habe sich früher darüber Sorgen gemacht, was der Philosoph sei, bis er gelernt habe, „zwei unterschiedliche Arten von Philosophen“ zu unterscheiden, „einmal solche, welche irgend einen großen Thatbestand von Werthschätzungen, das heißt ehemaligen Werthsetzungen und Werthschöpfungen (logischen oder moralischen), festzuhalten haben, sodann aber solche, welche selber Gesetzgeber von Werthschätzungen sind“ (KSA 11, 611, 24–29). Tatsächlich begegnet die Vorstellung vom Philosophen als Gesetzgeber schon im Frühwerk explizit, so in UB III SE 3 und zwar ausdrücklich am großen Beispiel Schopenhauers: „Denken wir uns das Auge des Philosophen auf dem Dasein ruhend: er will dessen Werth neu festsetzen. Denn das ist die eigenthümliche Arbeit aller grossen Denker gewesen, Gesetzgeber für Maass, Münze und Gewicht der Dinge zu sein.“ (KSA 1, 360, 28–21) Kritisch auf Distanz gebracht wird die Vorstellung unter der Überschrift „Die Tyrannen des Geistes“ in MA I 261, KSA 2, 214–218, wo sich der Sprecher an den Herrschaftsansprüchen insbesondere antiker Philosophen psychologisch abarbeitet. Als exemplarische Inkarnation des philosophischen Gesetzgeberwillens tritt dabei Platon auf (N. dürften Passagen wie *Politeia* VI 11–15 vor Augen gestanden haben): „Plato war der fleischgewordene Wunsch, der höchste philosophische Gesetzgeber und Staatengründer zu werden; er scheint schrecklich an der Nichterfüllung seines Wesens gelitten zu haben, und seine Seele wurde gegen sein Ende hin voll der schwärzesten Galle. Je mehr das griechische Philosophenthum an Macht verlor, um so mehr litt es innerlich durch diese Galligkeit und Schmähsucht“ (KSA 2, 215, 25–31). Während MA I 261 kühl dekretiert, die „Periode der Tyrannen des Geistes“ sei „vorbei“ (KSA 2, 217, 32 f.), und vor allem die psychopathologischen Folgekosten solch unerfüllbarer tyrannischer Präentionen summiert, sind im Vorfeld von JGB derlei Bedenken verfliegen: Jetzt gehört Gesetzgebungskompetenz zu den unerlässlichen Kriterien im Anforderungsprofil „eigentlicher“ Philosophen, vgl. z. B. NL 1885, KSA 11, 35[45], 531, 30–32 (KGW IX 4, W I 3, 85, 5–10) u. NL 1885, KSA 11, 35[47], 533, 20–23 (KGW IX 4, W I 3, 80, 7–10).

NL 1885, KSA 11, 38[13], 612 f. bietet eine direkte Vorlage für JGB 211 und macht keinerlei Anstalten mehr, die Gesetzgebungskompetenz eigentlicher

Philosophen psychologisch oder genealogisch zu problematisieren, ebensowenig, diesen Anspruch auf Gesetzgebungskompetenz mit den außerphilosophischen Realitäten abzugleichen: Der Philosophen als Gesetzgeber scheint niemand zu harren oder zu bedürfen – abgesehen von den Philosophen selbst. Aus Platons *Kratylos* (388d) war N. der identifikatorische Bezug des Philosophen zum νομοθέτης, zum Gesetzgeber geläufig, der zugleich die Namen gibt (ὀνόματα τίθεσθαι). N. kannte Theodor Benfey's einschlägige Abhandlung zu diesem Dialog, die Platons Überlegungen zum namensverleihenden Gesetzgeber gründlich würdigt (Benfey 1866, 51–53). Genau dies, nämlich die Welt durch Worte, durch eine neue Sprache zu verändern und ihr damit andere Denkgesetzmäßigkeiten aufzuprägen, ist auch bei N. die noch immer gegebene Option eigentlichen Philosophierens, ohne sich der Vorsicht anzubequemen, mit der Benfey 1866, 133 in Erinnerung rief: „die Sprache, welche der mit dem Dialektiker und Philosophen identifierte Gesetzgeber, νομοθέτης, zu schaffen im Stand ist, ist nur ein Ideal“. Bei Oncken 1870, 1, 118 konnte N. Platon als Paten seiner eigenen politischen Option benannt finden, habe für diesen doch die „Demokratie“ zwangsläufig „die Tyrannis der Demagogen und Feldherren“ nach sich gezogen und „das Regiment der echten Staatsmänner und Gesetzgeber, der ‚Philosophen‘ rein unmöglich“ gemacht.

Kant hat sich bekanntlich dem platonischen Wunsch widersetzt, die Philosophen sollten Herrscher und Gesetzgeber sein, was ihn freilich nicht davon abhielt, den Philosophen nach dem „Weltbegriff“ statt als „Vernunftkünstler“ als „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ (*Kritik der reinen Vernunft* B 867 = AA III, 542) zu bestimmen. Begreift man aber mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (A 70) den „Willen[.] eines jeden vernünftigen Wesens als allgemeines gesetzgebenden Willen[.]“ (AA IV 432), und impliziert dies, dass die Vernunft vor aller Erfahrung im Menschen moralisch gesetzgebend sei, ist die Frontstellung in N.s Text offenkundig: Weit davon entfernt, eine allgemeine Vernunft anzunehmen, die jedermann zum Gesetzgeber, d. h. zum autoritativen Deuter der Wirklichkeit macht, will er die gesetzgebende Autorität den wenigen großen Individuen, den Philosophen der Zukunft vorbehalten wissen.

Im späten 19. Jahrhundert scheint die Sehnsucht nach neuen Gesetzgebern, die nicht bloß tagespolitische oder ökonomische ‚Sachzwänge‘ in legale Form gießen, unter Intellektuellen verbreitet gewesen zu sein. Nur waren es gewöhnlich die Künstler, die dafür als Projektionsfläche herhalten mussten, so beispielsweise in Carl Bleibtreus Manifest *Revolution der Literatur*, das N. 1886 gelesen hat (vgl. NK 139, 2): „Shelley nennt Dichter in einem Essay richtig ‚die unbekannten Gesetzgeber der Welt‘, weil sie die Herolde ihrer Zeit [sind]. Demnach sind ‚der schöne Wahnsinn‘, die Inspiration, das Dämonische, unbedingt

nöthig, indem einem solchen Auserkorenen unbewusst die Gesetze der Welt und die Erkenntniss für die Bedürfnisse seiner Zeit innewohnen. Er ist ein Oedipus, in dem jedes Räthsel seine Lösung findet.“ (Bleibtreu 1886b, 92; ähnlich Bleibtreu 1886a, 92) Wenn JGB 211 demgegenüber die Philosophen als Gesetzgeber reinstalliert, konterkariert dies nicht einfach die zeitgenössischen Hoffnungen auf den Künstler, sondern amalgamiert den Künstler mit dem „eigentlichen“ Philosophen. Zum Philosophen als Gesetzgeber vgl. Simon 1992, ferner Drochon 2010, 673 u. Witzler 2001, 198.

145, 14–16 *Ihr „Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht.*] Vgl. NK 15, 4. Im Sechsten Hauptstück kommt der „Wille zur Macht“ nur an dieser Stelle explizit vor, erscheint hier jedoch nicht als allgemeines ontologisches Prinzip, als finaler Bezugspunkt eines angemessenen Wirklichkeitsverständnisses, sondern als Charakterzug der gesetzgebenden „eigentlichen Philosophen“ (145, 7). Dass ihr „Wille zur Wahrheit [...] Wille zur Macht“ sei, impliziert wiederum, dass sich dies bei den „philosophischen Arbeitern“, von denen der erste Teil des Abschnitts 211 handelt, anders verhalte.

145, 16–18 *Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muss es nicht solche Philosophen geben?*] Nach Nehamas 1988, 59 sollen diese Fragen, insbesondere die letzte, den Leser dazu anstacheln, zurückzufragen, nämlich: Warum? Warum muss es solche Philosophen geben? Die Antwort, die sich der Leser auf die Warum-Frage gebe, sei: „There *must* be such philosophers because I am in the process of engaging with one right now, as I am reading this work.“ (Ebd.) Nehamas sieht den „narrator“ N. also schon in der Rolle des Zukunftsphilosophen.

212.

JGB 212 will demonstrieren, wie sehr die Selbstermächtigung der Philosophen dem Zeitgeist zuwiderläuft. Philosophisches Dasein sei dadurch charakterisiert, dass es sich in allen Punkten gegen die herrschenden Ideale stemme. Dabei können diese Ideale höchst unterschiedlich, ja einander entgegengesetzt sein, wie das Beispiel Sokrates zeigt, der als „Pöbelmann[.]“ (146, 32) gegen den müden Aristokratismus seiner Zeit agitiert habe, während heute, „wo in Europa das Heerdenthier allein zu Ehren kommt“ (147, 2f.), das „Vornehmsein“ (147, 9) erst „Grösse“ (147, 11) ausmache. Philosophie ist also zeitbedingt, fasst aber nicht einfach die eigene Zeit in Gedanken, sondern soll von einer in der Gegenwart vorweggenommenen Zukunft bestimmt werden. Die Zukunft möchte das wortführende „Ich“ mit seinem Willen gestalten, ohne dass

das Sechste Hauptstück über das, was die Philosophen der Zukunft zu sagen haben werden, hinreichende Auskunft gibt. Einerseits erscheint Philosophie folglich als Produkt historischer Kontingenz – und ihre zweifelhafte Geburt bei den Griechen, namentlich bei Sokrates und Platon, macht in JGB 212 sinnenfällig, dass sie von Motiven durchdrungen sein kann, die denen der Zukunftsphilosophen genau entgegengesetzt sind. Andererseits ist sie etwas, was herrschen, die Kontingenz in Schach halten, sogar formen soll – ein Instrument für den Gestaltungs- und Gesetzgeberwillen willensstarker Individuen. Zwar ist die neue starke Skepsis von JGB 209 dem dogmatischen Philosophieren, gegen das sich bereits die Vorrede von JGB verwahrt hat, genau entgegengesetzt. Jedoch bleibt auch die neue Philosophie in ihrem Gesetzgebungsanspruch der alten Maßlosigkeit verpflichtet, die schon Platons Philosophiebegriff eigen war.

145, 23 f. *sein Feind war jedes Mal das Ideal von Heute*] In N.s Spätwerk ist das „Ideal“, in dem sich das Hassenswürdige extrem verdichtet, wiederholt Gegenstand sarkastischer Ausfälligkeiten, vgl. z. B. NK 86, 22 f.; NK 96, 13 f.; NK KSA 6, 61, 4 f. u. NK KSA 6, 131, 4–7.

145, 24–30 *Bisher haben alle diese ausserordentlichen Förderer des Menschen, welche man Philosophen nennt, und die sich selbst selten als Freunde der Weisheit, sondern eher als unangenehme Narren und gefährliche Fragezeichen fühlten –, ihre Aufgabe, ihre harte, ungewollte, unabweisliche Aufgabe, endlich aber die Grösse ihrer Aufgabe darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein*] Vgl. NK KSA 6, 12, 17–23 u. Stegmaier 2012, 195–199. Der Gedanke, dass die Philosophen Förderer der Menschheit, Philanthropen sein sollen, hat sich mit der Aufklärung eingebürgert und wird an dieser Stelle ironisch gebrochen, und zwar durch die charakteristische Abweichung, nun nicht mehr die Menschheit, sondern den Menschen der Förderung teilhaftig werden zu lassen: Gemeint ist nach dem Vorangegangenen offensichtlich nicht jeder Mensch ohne Ansehen der Person, sondern der herausragende, der große Mensch, womit das aufklärerische Gleichheitsstreben (vgl. 147, 3 f.) einmal mehr konterkariert wird. Dass der Philosoph in Wahrheit ein Idiot oder ein Narr sei, grundiert seit Sokrates das philosophische Selbstverständnis (vgl. NK 48, 11–14 u. Sommer 2010d, siehe auch Lehmann 1879, 27: „Neuer Medicus, muß einen neuen Kirchhof haben, / Neuer Philosophus, muß eine neue Narrenkappe haben.“ Zum „Fragezeichen“ siehe z. B. NK KSA 6, 393, 7). 145, 24–30 variiert zudem eine Überlegung in § 264 des zweiten Bandes von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (Kapitel XXII: Selbstdenken): „Die Gelehrten sind Die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber Die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 527) Über das Menschengeschlecht mochte N. nicht mehr reden, vgl. aber NK 146, 7–12.

146, 7–12 *Angesichts einer Welt der „modernen Ideen“, welche Jedermann in eine Ecke und „Spezialität“ bannen möchte, würde ein Philosoph, falls es heute Philosophen geben könnte, gezwungen sein, die Grösse des Menschen, den Begriff „Grösse“ gerade in seine Umfänglichkeit und Vielfältigkeit, in seine Ganzheit im Vielen zu setzen*] Zu den „modernen Ideen“ siehe NK 23, 27–29. Dem Spezialistentum als Krankheit einer arbeits- und aufgabenteiligen Gesellschaft wird hier ein Muster entgegengesetzt, welches an das des *uomo universale* der Renaissance erinnert, das N. prominent in Jacob Burckhardts *Cultur der Renaissance in Italien* begegnet ist: „Wenn nun dieser Antrieb zur höchsten Ausbildung der Persönlichkeit zusammentraf mit einer wirklich mächtigen und dabei vielseitigen Natur, welche sich zugleich aller Elemente der damaligen Bildung bemeisterte, dann entstand der ‚allseitige Mensch‘, l’uomo universale, welcher ausschließlich Italien angehört. [...] In dem Italien der Renaissance [...] treffen wir einzelne Künstler, welche in allen Gebieten zugleich lauter Neues und in seiner Art Vollendetes schaffen und dabei noch als Menschen den größten Eindruck machen. Andere sind allseitig, außerhalb der ausübenden Kunst, ebenfalls in einem ungeheuer weiten Kreise des Geistigen“ (Burckhardt 1869b, 109. N.s. Unterstreichung). Vgl. NK 136, 21.

146, 17–20 *Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche: also muss, im Ideale des Philosophen, gerade Stärke des Willens, Härte und Fähigkeit zu langen Entschliessungen in den Begriff „Grösse“ hineingehören*] „Willensschwäche“ war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl medizinisch als auch historisch und zeitkritisch eine häufige Diagnose: In dem von N. gern konsultierten *Buch vom gesunden und kranken Menschen* von Carl Ernst Bock wurden gegen die „Willensschwäche“ „**Bewegungskuren**“ verordnet (Bock 1870, 446), während August Krauss in seiner *Psychologie des Verbrechens* „Willensschwäche“ als Folge des Alkoholismus behandelte (Krauss 1884, 69). Otto Caspari räsonierte in seiner *Urgeschichte der Menschheit* über die evolutionären Vor- und Nachteile von „Willensstärke“ und „Willensschwäche“, um zu schlussfolgern: „Willensschwäche ebenso wie zu große Gefühlsempfindung werden daher keinen Anspruch darauf haben, den Sieg im Kampfe ums Dasein zu erringen“ (Caspari 1877, 1, 98), während William Edward Hartpole Lecky in seiner *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung* die Königs- und Tyrannenmorde der Geschichte auch unter dem Einfluss „natürlicher Willensschwäche“ behandelte (Lecky 1873, 2, 125. N.s. Unterstreichung). An sich ist das Problem der Willensschwäche unter der Bezeichnung ἀκρασία seit Platon und Aristoteles ein die Philosophie nachhaltig beschäftigendes Problem. Denn wie kann es sein, dass Menschen etwas nicht tun, was sie als das Gute erkannt haben (vgl. z. B. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VII 1–11, bes. VII 3, 1145b)? N. benutzte den deutschen Ausdruck erstmals in NL 1878, KSA 8, 29[46], 519, 18–

21 als Résumé einer Missbilligung der „Wagnerianer“, um dann erst 1882 zu ihm zurückzukehren (NL 1882, KSA 10, 3[1]371, 98, 17). Von 1883 an mischten sich im Nachlass die medizinisch-individualdiagnostischen und die kulturdiagnostischen Befunde zum Thema (NL 1883, KSA 10, 7[232], 314, 1f.: „Willens-Schwäche als Folge der Desorganisation und Zeichen des Verfalls.“ Siehe auch NL 1883/84, KSA 10, 24[26], 660, 22; NL 1884, KSA 11, 25[160], 55, 29; NL 1885, KSA 11, 35[9], 512, 8f. = KGW IX 4, W I 3, 126, 16f.). Angeregt worden sein mag N. dazu vor allem durch die französische Diskussion: Zwei lange Kapitel von Théodule Ribots *Les maladies de la volonté* handeln von den „affaiblissements de la volonté“ (Ribot 1883, 35–92 – „Schwächungen des Willens“), die sich bis zum „anéantissement de la volonté“ (ebd., 123–146 – „Vernichtung des Willens“) steigern können. Schließlich ist auch in Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, die N. im Vorfeld der Entstehung von JGB durcharbeitete, die „faiblesse de la volonté“ eine gängige Münze der Individual- und der Kollektivbetrachtung (Guyau 1885, 96 u. 173). Vgl. auch NK KSA 6, 236, 10f. u. Cowan 2005.

146, 25–147, 1 *Zur Zeit des Sokrates, unter lauter Menschen des ermüdeten Instinktes, unter konservativen Altathenern, welche sich gehen liessen – „zum Glück“, wie sie sagten, zum Vergnügen, wie sie thaten – und die dabei immer noch die alten prunkvollen Worte in den Mund nahmen, auf die ihnen ihr Leben längst kein Recht mehr gab, war vielleicht Ironie zur Grösse der Seele nöthig, jene sokratische boshafte Sicherheit des alten Arztes und Pöbelmanns, welcher schonungslos in's eigne Fleisch schnitt, wie in's Fleisch und Herz des „Vornehmen“, mit einem Blick, welcher verständlich genug sprach: „verstellt euch vor mir nicht! Hier – sind wir gleich!“]* Vgl. NK KSA 6, 71, 11–18 u. KGW IX 8, W II 5, 109, zur hedonistischen Tendenz von Sokrates' athenischen Zeitgenossen vgl. NK 28, 24. Aus dem sozialen Kontrast zwischen dem „Pöbelmann“ Sokrates und den „vornehmen“ Athenern schlägt auch JGB 191 argumentativ-rhetorisches Kapital, um die spezifische Position des Philosophen im Verhältnis von Vernunft und Instinkt zu bestimmen, vgl. NK 112, 10–23. Sokrates als faszinierend-proletarisches Scheusal sollte N. in GD Das Problem des Sokrates ausführlich würdigen, dabei fragend, ob denn „die Ironie des Sokrates ein Ausdruck von Revolte“ sei (GD Das Problem des Sokrates 7, KSA 6, 70, 20). Der Sokrates in Platons Dialogen bezeichnete sich selbst weder als εἰρων, Ironiker, noch charakterisierte er sein Vorgehen als das der εἰρωνεία, der Ironie. Sein Auftreten ist jedoch ironisch, insofern er sich gegenüber seinen Gesprächspartnern, den (vornehmen) Athenern verstellte, die über alles Mögliche so gut Bescheid zu wissen schienen, indem er vorgab, gar keine Ahnung zu haben. Im Laufe des Dialogs führte er sein Gegenüber dann fragend zur Selbsteinsicht, noch unwissender zu sein. Schon bei Aristoteles steht bei der Behandlung der εἰρωνεία Sokrates

Pate für die untertreibende Abweichung vom Wahrhaftigen, die jedoch auch als vornehme (!) Dissimulation gelten kann (vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1108a u. 1127a). Sokrates avancierte so zum Prototypen des Ironikers, vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 3, 109: „Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst; so entsteht die Ironie; z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie mit ihm zu theilen simuliren; bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. So verhielt sich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophisten, überhaupt oft seinem Collocutor gegenüber.“ Das negative Resultat der ironischen Operation, die JGB 212 mit dem Schneiden ins eigene und fremde Fleisch vergleicht, ist ein Gemeinplatz der N. geläufigen Handbuchliteratur zu Sokrates, so etwa bei Ueberweg 1867, 1, 98: „An sein eingestandenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewusstsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand, als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die Sokratische Ironie (*εἰρωνεία*), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des Andern so lange gezollt wird, bis dieselbe bei der dialektischen Prüfung, die das behauptete Allgemeine an feststehendem Einzelnem misst, sich in ihr Nichts auflöst“ (siehe auch Grote 1850–1856, 4, 655 f.; Zeller 1859, 2, 88 f. u. Dühring 1873, 86). Der Passus 146, 25–147, 1 spielt selber ironisch mit der Sokratischen Ironie, wenn er deren Quintessenz folgendermaßen auf den Punkt bringt: „verstellt euch vor mir nicht! Hier – sind wir gleich!“, stellt Verstellung doch gerade die eigentliche Methode der Ironie dar. Ironie verbirgt Größe – und JGB 212 räumt bereitwillig ein, dass sie zu bestimmten Zeiten zur „Größe der Seele“ eines Philosophen beigetragen haben kann – ohne dies für die Philosophen der Gegenwart oder Zukunft in gleicher Weise zu postulieren. Da scheinen andere, nicht-ironische Qualitäten (stärker) gefragt.

147, 14 f. *jenseits von Gut und Böse*] Die Titelformel des Werkes, „jenseits von Gut und Böse“, kommt im Text des Werkes insgesamt sechsmal vor, nämlich in JGB 4, KSA 5, 18, 20; JGB 44, KSA 5, 62, 10 f.; JGB 56, KSA 5, 74, 30; JGB 153, KSA 5, 99, 20 f.; JGB 212, KSA 5, 147, 14 f. und JGB 260, KSA 5, 210, 34.

147, 17 f. *Und nochmals gefragt: ist heute – Grösse möglich?*] Statt dieses Satzes, der im Druckmanuskript fehlte, wurde dort das Folgende gestrichen: „der Proteus eines neuen Auges, der Taucher des Lebens, der ungefährlich in immer neue Tiefen des Lebens taucht. Und nochmals gefragt: ist gerade heute der Philosoph noch möglich? ist heute solch eine Größe noch möglich? – – Aber nochmals gesagt: wie ist dergleichen heute möglich?“ (KSA 14, 364). Der Meeressgott Proteus hat bekanntlich die Fähigkeit zur steten Selbstverwandlung; nur wer seiner habhaft wird, kann ihn zu den sehr begehrten, weil treffsi-

cheren Weissagungen zwingen, zu denen er in der Lage ist (vgl. Homer: *Odyssee* IV 349–570). Im zeitgenössischen Schrifttum ist die Identifikation mit Proteus selten als Kompliment gemeint, vgl. z. B. Bahnsen 1882, 1, 19: „Wenn aber überhaupt etwas, so lässt sich dies aus der Geschichte der Philosophie lernen, dass immer dieselben Probleme wiederkehren, als hätte die ‚Proteus‘-Mythe von ihrer Natur Namen und Ursprung“. Zur Proteus-Metapher vgl. auch NK 168, 21–27 u. NK KSA 6, 22, 34–23, 2.

213.

Nach JGB 213 ist das Philosoph-Sein weder lern- noch lehrbar, vielmehr müsse man „es ‚wissen‘, aus Erfahrung“ (147, 21 f.). JGB lässt sich insgesamt als ein Buch verstehen, das eine solche Erfahrung erlebbar werden lässt: Permanente Herausforderung und Irritation können die Leser dazu anleiten, an sich selbst diese Erfahrung zu machen. Die Leser, an die sich das mit JGB 213 abgeschlossene Sechste Hauptstück wendet, sind – denn sonst müssten sie JGB nicht lesen – noch nicht auf der Stufe der Zukunftsphilosophen angelangt, sondern stehen wahrscheinlich erst auf der Stufe der Gelehrten und der philosophischen Arbeiter. Diesem Hauptstück kommt also eine selektorische Wirkung zu: Es sondert jene, die das Potential zum künftigen Philosophendasein haben, von denen, die es nicht haben – je nachdem, wie der Leser auf den Text, auf das mit ihm angestellte Experiment reagiert (nach Sommer 2007). Das Ende von JGB 213 impliziert allerdings keineswegs irgendein Bekenntnis der wahren Philosophie für eine Ewige Wiederkunft (so die Suggestion bei Lampert 2001, 207).

147, 20–22 *Was ein Philosoph ist, das ist deshalb schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist: man muss es „wissen“, aus Erfahrung, – oder man soll den Stolz haben, es nicht zu wissen.*] Die einleitenden Passagen von JGB 213 spielen mit der Differenz von apriorischer und empirischer Erkenntnis in der Transzendentalphilosophie: Mit der Negation der Lehr- und Lernbarkeit dessen, was Philosophie ausmacht, wird im ersten Halbsatz suggeriert, es gebe bei manchen Menschen ein apriorisches Wissen davon, was Philosophie ist – eine Suggestion, die gleich der nächste Halbsatz mit dem Hinweis darauf negiert, dass man dieses Wissen „aus Erfahrung“ gewonnen haben müsse. Die vermeintlich transzendentalphilosophische Differenz erweist sich bei näherem Hinsehen als eine charakterologische Differenz: Manche Menschen können davon Erfahrung machen, die meisten aber nicht – und die Erfahrung scheint (notwendig) eigene Erfahrung zu sein, keine Übernahme von Erfahrungswissen, das andere erworben haben. Vgl. NK 147, 23–27.

147, 23–27 *Dass aber heutzutage alle Welt von Dingen redet, in Bezug auf welche sie keine Erfahrung haben kann, gilt am meisten und schlimmsten vom Philosophen und den philosophischen Zuständen: — die Wenigsten kennen sie, dürfen sie kennen, und alle populären Meinungen über sie sind falsch.*] Karl Jaspers notierte dazu am Rand: „Denken als philos. Zustand“ (Nietzsche 1923, 164). Auch 147, 23–27 evoziert wie 147, 20–22 transzendentalphilosophische Begrifflichkeit: Apriorisches Wissen ist dasjenige, von dem man „keine Erfahrung“ haben kann. Namentlich Schopenhauer liebte diese Formulierung: Xenophanes habe „apodiktisch, mithin a priori“ über den „Ursprung der Dinge“ geurteilt, „über welchen er keine Erfahrung haben“ konnte (Schopenhauer 1873–1874, 3, 54); in den *Parerga* gab er zu bedenken, „daß überhaupt keine Erfahrung es dem a priori gleichthut“ (ebd., 5, 480), um dann forsch bei der metaphysischen Grundlage der Moral in den Bereich des Apriori vorzustoßen: „Den festen Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unsere Schritte getragen hat, sollen wir also jetzt verlassen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweise reichen kann, die letzte theoretische Befriedigung zu suchen“ (Ebd., 4/2, 264). Gegen die transzendentalphilosophische Eingangssuggestion lässt JGB 213 nur Erfahrungserkenntnis gelten, und zwar selbstgewonnene.

147, 29 *welche presto läuft*] Vgl. NK 46, 10–20 u. NK 45, 25–31.

147, 29 f. *dialektischen Strenge und Nothwendigkeit*] Dass JGB 213 hier für die Denkbewegung des wahren Philosophen auf Dialektik rekurriert, überrascht, pflegen andere Texte N.s sie doch eher als intellektuellen Taschenspielertrick zu diskreditieren (vgl. NK 19, 15–17) oder sogar (am Beispiel des Sokrates) als Versuch des Ohnmächtigen, Macht zu usurpieren (dazu ausführlich NK 6/1, S. 275–280). Auch die Notwendigkeit ist keine Kategorie, die sich mit perspektivischer Pluralisierung leicht verträgt.

148, 4 f. *oft genug als „des Schweisses der Edlen werth“*] Das ist ein Vers aus Friedrich Gottlieb Klopstocks Ode *Der Zürchersee* von 1750, deren 13. Strophe in der Fassung von 1771 (Verse 49–52) lautet: „Reizvoll klinget des Ruhms lockender Silberton / In das schlagende Herz, und die Unsterblichkeit / Ist ein grosser Gedanke, / Ist des Schweisses der Edlen werth!“ ([Klopstock] 1771, 119). N. besaß weder eine Klopstock-Ausgabe, noch ließ er irgendwo ein besonderes Interesse an dem empfindsamen Dichter erkennen, der wie er ein Absolvent Schulpfortas war. Der in 148, 4 f. aufgerufene Vers gehörte zum beliebten Zitatenschatz der Gründerzeit, damals (als einer von nur zwei Klopstock-Versen) wie selbstverständlich auch angeführt in Georg Büchmanns *Geflügelten Worten* (Büchmann 1882, 70). N. hat das Zitat also wohl aus zweiter Hand; so konnte er in August Bebels *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* gleich

eingangs lesen, dass „die sogenannte Frauenfrage“ „wohl des ‚Schweisses der Edlen‘ werth“ sei (Bebel 1883, 1). Das hätte N. bestritten.

148, 14 f. *dass Nothwendigkeit und „Freiheit des Willens“ dann bei ihnen Eins sind]* Während sich etwa JGB 21 gegenüber der Willensfreiheit als einem metaphysischen Postulat ablehnend zeigt (vgl. NK 35, 10–20), behält JGB 19 den Begriff durchaus bei, um damit einen Zustand höchster Affektivität und Lustempfindung mit einem traditionellen Ausdruck zu indizieren (vgl. NK 32, 22–31 u. NK 32, 31–33, 32). N.s Freund Paul Rée hat in seinem Buch über den *Ursprung der moralischen Empfindungen* die „Freiheit des Willens“ als metaphysische Fiktion zurückgewiesen und menschliches ebenso wie tierisches Tun von der „Nothwendigkeit“, sprich: vom stärksten Faktor kausal bestimmt gesehen (Rée 1877, 28–44 = Rée 2004, 143–144), während Kant bekanntlich trotz der lückenlosen Determiniertheit der Erscheinungswelt die „transzendente Freiheit“ als „Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“ (AA III, 363), retten wollte. Wie zu Beginn von JGB 213 (vgl. NK 147, 20–22 und 147, 23–27) wird in 148, 14 f. mit der Evokation von Willensfreiheit und Notwendigkeit eine traditionelle Unterscheidung aufgenommen und mit der Identifikation von Freiheit und Notwendigkeit eine transzendentalphilosophische Synthesis parodiert, denn das Zusammenkommen von „Nothwendigkeit“ und „Freiheit des Willens“ ist nur eine Empfindung in schöpferischen Augenblicken („dann“) von „Künstler[n]“ (148, 9) und Philosophen – keine stabile intellektuelle Synthese zweier einander scheinbar widersprechender Begriffe.

148, 19–27 *Was hilft es, wenn gelenkige Allerwelts-Köpfe oder ungelenke brave Mechaniker und Empiriker sich, wie es heute so vielfach geschieht, mit ihrem Plebejer-Ehrgeize in ihre Nähe und gleichsam an diesen „Hof der Höfe“ drängen! Aber auf solche Teppiche dürfen grobe Füße nimmermehr treten: dafür ist im Urgesetz der Dinge schon gesorgt; die Thüren bleiben diesen Zudringlichen geschlossen, mögen sie sich auch die Köpfe daran stossen und zerstoßen!]* KSA 14, 364 teilt aus W I 2 dazu eine frühere Fassung mit, die konkretisiert, wer hier attackiert wird: „Es giebt eine Aristokratie der Probleme, welche viele Menschen von sich ausstößt. Das macht, diese Probleme stehen in Verbindung mit hohen und außerordentlichen Zuständen, welche wenige Menschen haben. Es ist ganz gleichgültig, wenn gelenke Allerwelts-Köpfe (wie Eduard von Hartmann) oder ungelenke brave Empiriker (wie Eugen Dühring) sich mit solchen Problemen abgeben. Ihre Natur darf da nicht eintreten: die Thüren bleiben verschlossen, oder – man lächelt.“ Zum „Urgesetz der Dinge“ vgl. NK 219, 30–220, 3.

148, 23 *„Hof der Höfe“]* Im Mittelalter galt die Kurie, der päpstliche Hof, als *curia curiarum*, als „Hof der Höfe“; während des 17. Jahrhunderts rückte der

französische Hof zu Versailles in diese Position auf. NL 1885, KSA 11, 41[2]8, 676, 22–24 (entspricht KGW IX 4, W I 5, 10, 28–30) spricht vom „olympischen ‚Hof der Höfe‘“, nämlich der „große[n] Reihe der Eigentlichen und Ächten höchsten Ranges“, der sich Richard Wagner nicht zugesellen dürfe. In der ultradiplomatischen Transkription ist gut zu sehen, dass das Epitheton „olympischen“ oberhalb der Zeile offenbar zur Verdeutlichung eingefügt worden ist (KGW IX 4, W I 5, 10, 29). Der Olymp gilt nach Homer als Hof des Zeus und der Götter, vgl. *Odyssee* IV 74: „Ζηνός που τοῖδε γ’ Ὀλυμπίου ἔνδοθεν αὐλή“ („Also glänzt wohl von innen der Hof des olympischen Gottes“, wie Johann Heinrich Voß übersetzt).

148, 28–33 *ein Recht auf Philosophie – das Wort im grossen Sinne genommen – hat man nur Dank seiner Abkunft, die Vorfahren, das „Geblüt“ entscheidet auch hier. Viele Geschlechter müssen der Entstehung des Philosophen vorgearbeitet haben; jede seiner Tugenden muss einzeln erworben, gepflegt, fortgeerbt, einverleibt worden sein*] Die Konsequenz aus dem Versuch, die Philosophie zu entdemokratisieren und das Philosoph-Sein als Geburtsprivileg auszuweisen, wird hier nach den zeitgenössischen evolutionistischen Denkschemata durchbuchstabiert: Der Philosoph ist nicht einfach nur Philosoph von Geburt und unterscheidet sich damit von der großen Masse, sondern er ist dazu geworden erst in der Konsequenz einer sich über viele Generationen in die Vergangenheit zurückerstreckenden Entwicklung. Die Darstellung hat eine Spitze gegen populäre Varianten des Darwinismus: Bei der Evolution des Philosophen fand nicht einfach eine Anpassung an Umweltbedingungen statt, sondern – das ist N.s Variante des Lamarckismus (vgl. NK ÜK JGB 199 u. NK ÜK JGB 264) – erworbene Eigenschaften wurden angeblich direkt vererbt.

149, 6 f. *die Lust und Übung in der grossen Gerechtigkeit*] Nach Heideggers N.-Interpretation ist „Gerechtigkeit“ eines der „fünf Grundworte“ von N.s Metaphysik (Heidegger 1989, 2, 329), als deren „Grundcharakter“ Heidegger den „Willen zur Macht“ ansetzt (ebd., 331).

Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden.

Das „Wir“, das hinter dem Possessivpronomen im Titel des Siebenten Hauptstücks steht, ist offensichtlich nicht mit dem „Wir“ identisch, das sich im Titel des Sechsten Hauptstücks zum Gelehrten-dasein bekennt. Jenes neue „Wir“ lässt die alten Tugendbindungen hinter sich, bleibt aber im Blick auf seine eigenen Tugenden auch in diesem Hauptstück noch im Vagen und Unbestimmten. Der erste Satz des Siebenten Hauptstücks ist entsprechend auch als Frage formuliert: „Unsere Tugenden?“ (151, 4) Ein neuer Tugendkatalog unterbleibt,