

Stellenkommentar

1.

159, 2 *Die öffentliche Meinung*] In N.s Frühwerk hat die Auseinandersetzung mit der „öffentliche[n] Meinung“ eine zentrale Bedeutung. Auch in seinen Briefen ist diese Thematik relevant. Sachlich begründet erscheint der Stellenwert seiner Kritik an der ‚öffentlichen Meinung‘ gerade im Zusammenhang mit ‚unzeitgemäßen‘ Betrachtungen, weil die Abgrenzung von der *communis opinio* als ein wesentlicher Bestandteil ihrer Programmatik fungiert. Im vorliegenden Kontext geht es N. zunächst darum, sich angesichts aktueller Ereignisse vom „Irrthum der öffentlichen Meinung“ abzugrenzen, der Sieg im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 habe auch „die deutsche Kultur in jenem Kampfe“ über die französische triumphieren lassen (159, 16–18). N. selbst hält diese Ansicht für eine höchst schädliche Illusion und reagiert daher mit großer Skepsis auf das im öffentlichen Diskurs dominierende Meinungsbild. Mit desillusioniertem Blick verurteilt er die durch den Kriegssieg ausgelöste nationalistische Euphorie und wendet sich entschieden vor allem gegen den seines Erachtens unrealistischen Kulturoptimismus der Deutschen. Ausgehend von der politischen Situation und ihren Konsequenzen, erweitert N. anschließend den Fokus der Auseinandersetzung durch kulturkritische Diagnosen. Wenn er mit seiner Kritik an der „öffentlichen Meinung“ eine energische Polemik gegen die „Jetztzeit-Schreiberei“ verbindet (223, 3), greift er bezeichnenderweise auf eine Formulierung Schopenhauers zurück (vgl. NK 223, 2–4).

Kontinuität bestimmt die Retrospektive, die N. in seinem Spätwerk *Ecce homo* auf die *Unzeitgemässen Betrachtungen* entfaltet, auch im Hinblick auf das Problemfeld der „öffentliche[n] Meinung“. Dort charakterisiert N. den Inhalt von UBI DS, indem er erklärt, der erste „Angriff“ dieser vier „kriegerisch[en]“ Schriften habe „der deutschen Bildung“ gegolten, die er selbst für verachtenswert halte; denn sie sei „Ohne Sinn, ohne Substanz, ohne Ziel: eine blosse ‚öffentliche Meinung‘. Kein bösertigeres Missverständniss als zu glauben, der grosse Waffen-Erfolg der Deutschen bewaise irgend Etwas zu Gunsten dieser Bildung – oder gar i h r e n Sieg über Frankreich ...“ (KSA 6, 316, 3–9). – Indem N. diese Einschätzung bereits im 1. Kapitel von UBI DS als euphorische Selbstüberschätzung, mithin als nationalistische Hybris zu entlarven versucht, vollzieht er eine ‚unzeitgemäße‘ Inversion der „öffentlichen Meinung“ (159, 16). Dabei geht es ihm letztlich um die Zukunft der deutschen Kultur, wenn er die von Schriftstellern, Gelehrten und Journalisten geförderten Illusionen diagnostiziert und ihre „Gefahren“ (161, 31) und schädlichen Konsequenzen aufzeigt. In einem nachgelassenen Notat von 1872/73 erklärt N.: „Wir sind der Kultur

zugekehrt: das ‚Deutsche‘ als erlösende Kraft!“ (NL 1872–1873, 19 [36], KSA 7, 429).

Seine Vorbehalte gegen die „öffentliche Meinung“ konkretisiert N. im Frühwerk durch zahlreiche Attacken auf die ‚Journalisten‘, die ‚Zeitungsschreiberei‘ und die ‚Presse‘. Schon in der *Geburt der Tragödie* polemisiert N. gegen die Journalisten als bloße Exponenten des Zeitgemäßen und diagnostiziert die problematische Situation der „Gegenwart“, in welcher der „Journalist“, der papierne Slave des Tages“, die Oberhand gewinne (KSA 1, 130, 19–20), weil er sogar über mehr Einfluss auf die Bildung verfüge als die „höheren Lehranstalten“ (KSA 1, 130, 18) und auf diese Weise auch die „öffentliche Meinung“ maßgeblich bestimmen kann. – Als Indiz für einen solchen Missstand betrachtet N. in UB I DS den großen „Erfolg“ der Schrift *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* [= ANG] von David Friedrich Strauß. In einem Entwurf zum ursprünglich geplanten Vorwort nimmt N. Anstoß daran, dass „ein so unbedeutendes Buch zu einem so skandalösen Erfolge komme“, indem es „in Jahresfrist sechs starke Auflagen erlebt“ habe (NL 1873, 27 [78], KSA 7, 610).

Zwar geht N. im Hinblick auf die theologischen Ausführungen nicht ohne weiteres davon aus, „dass das Straußsche Bekenntnissbuch bei der öffentlichen Meinung gesiegt habe“ (206, 26–28), aber im Hinblick auf die schriftstellerische Leistung „ertönt es wie aus dem Munde Einer Gemeinde: ein klassischer Schriftsteller bleibt er doch!“ (207, 16–18). Um gegen diese „öffentliche Meinung“ anzugehen, statuiert N. an Strauß ein Exempel und stellt den paradigmatischen Fall zugleich in einen größeren Kontext kulturkritischer Diagnosen, die er mit einer an Schopenhauer orientierten Kritik am Journalismus verbindet. Mit seiner Polemik gegen die Zeitungssprache schließt N. auch an Überzeugungen Richard Wagners an, der sich – ähnlich wie Schopenhauer – ebenfalls gegen die Depravation literarischer Texte durch journalistische Diktion wendet (vgl. Pestalozzi 1988, 104). – Im Zusammenhang mit seiner Kritik am Monopol der „öffentlichen Meinung“ propagiert N. einen höheren Anspruch an „Kultur“ und „Bildung“, als ihn Bildungsphilister und Journalisten verwirklichen. Entschieden grenzt er sich ab von „dem unvergleichlich zuversichtlichen Benehmen der deutschen Zeitungsschreiber und Roman-Tragödien- Lied- und Historienfabrikanten“, dem er in der zeitgenössischen Kultur die Funktion zuspricht, „durch gedrucktes Papier zu betäuben“ (161, 16–22). Zum Spannungsverhältnis zwischen genuiner ‚Bildung‘ und bloßer ‚Gebildetheit‘ aus N.s Perspektive vgl. die ausführlichen Darlegungen in NK 161, 2–3.

Zum historischen Hintergrund des Pressewesens, das im 19. Jahrhundert eine enorme Entwicklung durchlief, vgl. (mit weiterführender Literatur) NK 1/1, 368–371 zu GT 20 (KSA 1, 130, 19–25). Bereits seit 1830 und in besonderem Maße

seit 1848 gewann die Publizistik besondere Bedeutung, vor allem durch das politische Engagement von Journalisten und Schriftstellern seit der Zeit des Vormärz und nach der Revolution von 1848. Die Anzahl von Zeitungen und Meinungsblättern von unterschiedlicher politischer Couleur, zu denen bürgerlich-liberale Zeitungen ebenso gehörten wie frühsozialistische Blätter, wuchs kontinuierlich an, obwohl die Aktivitäten progressiver Presseorgane durch Beschlagnahmen und Zensur von staatlich-konservativer Seite in erheblichem Maße behindert wurden. – Dass N. die zeitgenössische Debatte über die „öffentliche Meinung“ auch im Hinblick auf weitreichende Konsequenzen für die Individualität reflektiert, lässt sich daraus erschließen, dass er in John Stuart Mills *On Liberty* die folgende Textpassage mit dreifachem Randstrich markiert hat (zitiert nach NK 6/1, 519): „Die moderne Herrschaft der öffentlichen Meinung ist in einer unorganisirten Form was das chinesische System der Politik und Erziehung in einer organisirten ist, und falls sich nicht die Individualität im Kampfe gegen dieses Joch siegreich zu behaupten vermag, so wird Europa trotz seiner ruhmreichen Vergangenheit und trotz seines christlichen Bekenntnisses allmählig ein zweites China werden“ (Mill 1869–1880, Bd. 1, 75).

Die Problematik der „öffentlichen Meinungen“ ist in N.s Frühwerk kontinuierlich als Thema präsent. In UB III SE diagnostiziert er sogar eine „Knechtschaft unter öffentlichen Meinungen und die Gefahr der Freiheit“ als eine bedrohliche Situation, die als besondere Herausforderung „die Würde der Philosophie erhöhen“ kann (KSA 1, 425, 27–29). Zuvor erklärt N. ebenfalls in UB III SE: „Wo es mächtige Gesellschaften, Regierungen, Religionen, öffentliche Meinungen gegeben hat, kurz wo je eine Tyrannei war, da hat sie den einsamen Philosophen gehasst“ (KSA 1, 353, 32 – 354, 1). Gegen den Primat der „öffentlichen Meinungen“, die N. maßgeblich von den „Journalisten“ repräsentiert sieht, zieht er mit seinen *Unzeitgemässen Betrachtungen* zu Felde. So beanstandet er in UB III SE, dass „sich immer mehr der Geist der Journalisten auf der Universität“ eindringt und dies sogar „nicht selten unter dem Namen der Philosophie“ (KSA 1, 424, 33–34). Wenn in diesem Sinne ein philosophisch maskierter Journalismus in die akademischen Institutionen einzieht und die „öffentlichen Meinungen“ zu dominieren beginnt, mehren sich laut N. zugleich Indizien dafür, „dass der Universitätsgeist anfängt, sich mit dem Zeitgeiste zu verwechseln“ (KSA 1, 425, 5–7).

Insofern verbindet N. seine kritischen Kulturdiagnosen mit dem Postulat, „unzeitgemäss zu sein“ (KSA 1, 346, 13–14). Dabei greift er auf Ansichten Schopenhauers zurück, der in den *Parerga und Paralipomena II* bereits die für N. programmatische ‚Unzeitgemäßheit‘ antizipiert, indem er im Kapitel 20 „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“ erklärt: „um etwas Großes zu leisten, etwas, das seine Generation und sein Jahrhundert überlebt“, sei es unumgänglich,

„daß man seine Zeitgenossen, nebst ihren Meinungen, Ansichten und daraus entspringendem Tadel und Liebe, für gar nichts achte“, weil sie „vom rechten Wege abführen. Daher muß, wer auf die Nachwelt kommen will, sich dem Einflusse seiner Zeit entziehen, dafür aber freilich auch meistens dem Einfluß auf seine Zeit entsagen und bereit seyn, den Ruhm der Jahrhunderte mit dem Beifall der Zeitgenossen zu erkaufen“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 503). Demgegenüber seien „die Werke gewöhnlichen Schlages [...] mit dem Geiste der Zeit, d. h. den gerade herrschenden Ansichten, genau verbunden“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 504), so dass sie rasch eine Breitenwirkung erzielen können. Vgl. auch NK 407, 29–31 und NK 364, 7–11.

N. selbst kritisiert in UB III SE diejenigen, die gar nicht ahnen „wie weit der Ernst der Philosophie von dem Ernst einer Zeitung entfernt ist. Solche Menschen haben den letzten Rest nicht nur einer philosophischen, sondern auch einer religiösen Gesinnung eingebüßt und statt alle dem [...] den Journalismus eingehandelt, den Geist und Ungeist des Tages und der Tageblätter“ (KSA 1, 365, 1–7). Zu N.s Polemik gegen den Journalismus und die Zeitungen vgl. auch NK 365, 6–7. – In UB III SE recurriert N. zuvor bereits mit kritischer Intention auf die „Periode, welche ihr Heil auf die öffentlichen Meinungen, das heisst auf die privaten Faulheiten setzt“ (KSA 1, 338, 27–29). Damit paraphrasiert er zugleich den Untertitel der *Bienenfabel* (1714), die der englische Arzt und Philosoph Bernard de Mandeville (1670–1733) veröffentlichte. Vgl. Bernard de Mandevilles *The Fable of the Bees: or, Private Vices Public Benefits* (Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorteile). Auf dieses Werk nimmt N. später auch in *Menschliches, Allzumenschliches* Bezug: „Oeffentliche Meinungen – private Faulheiten“ (KSA 2, 316, 8–9).

159, 4 *eines siegreich beendeten Krieges*] Am 10. Mai 1871 wurde der deutsch-französische Krieg durch den Frankfurter Friedensschluss beendet, nachdem zuvor bereits am 18. Januar 1871 im Spiegelsaal von Versailles die Kaiserproklamation Wilhelms I. und die Gründung des Deutschen Reiches stattgefunden hatte. – Indem N. den deutsch-französischen Krieg thematisiert, greift er auf die ersten Sätze aus Strauß' Schrift *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* zurück. – Anders als Strauß weist N. in UB I DS allerdings auf potentiell negative Konsequenzen hin, die sich mit einem Sieg verbinden können, wenn dieser zur Selbstüberschätzung der siegenden Nation führt: zu der Illusion, mit militärischer Überlegenheit sei auch ein kultureller Primat verbunden. N. selbst hatte übrigens als freiwilliger Krankenpfleger im August/September 1870 eine Woche lang am deutsch-französischen Krieg teilgenommen; dass er sich dabei auf einem Verwundetentransport mit Ruhr und Rachendiphtheritis infizierte, teilte er vom 11. September bis 20. Oktober 1870 verschiedenen Adressaten brieflich mit (KSB 3, Nr. 98–103, S. 139–149). Schon am 22. Oktober 1870

kehrte N. zum Beginn des Wintersemesters nach Basel zurück. Am 29. Oktober 1870 klagte er in einem Brief an seinen akademischen Lehrer Friedrich Ritschl über deutschlandfeindliche Affekte: „Auch mit ruhigen und im Ganzen deutschgesinnten Baslern kann man sich nicht mehr verständigen. Der Deutschenhaß ist hier instinktiv und die Lust an den französischen Siegesberichten groß. Heute allgemeine Trauer wegen Metz“ (KSB 3, Nr. 105, S. 152). Im Hinblick auf die deutsche Kultur problematisiert N. die Hegemonie Preußens in Deutschland. So übt er auch an Strauß' Affinität zu Hegel und seiner „platt optimistischen Weltbetrachtung mit dem preußischen Staate als Zielpunkt der Weltgeschichte“ Kritik (NL 1873, 27 [30], KSA 7, 595–596). – Das gesteigerte nationale Selbstbewusstsein, das mit dem Sieg über Frankreich und mit der Reichsgründung verbunden war, bildet bereits in der Anfangspassage von UB I DS den Einstieg in kulturgeschichtliche Reflexionen, die für die *Unzeitgemässen Betrachtungen* insgesamt charakteristisch sind.

159, 5–6 *diejenigen Schriftsteller [...], welche keine wichtigere Meinung als jene öffentliche kennen*] Anspielung auf den ‚Hurra-Patriotismus‘ von Autoren, die nach dem Sieg über Frankreich im Krieg von 1870/71 in Deutschland einen ausgeprägten Nationalismus kultivierten. N. kritisiert diese Tendenzen. Denn er hält die Ansicht für problematisch, mit dem militärischen Sieg Deutschlands über Frankreich gehe auch eine kulturelle Überlegenheit einher. Im Kontext des vorliegenden Kapitels von UB I DS entfaltet er seine Kulturkritik, indem er den deutschen Nationalisten eine unrealistische Hybris attestiert.

159, 9–13 *Trotzdem sei es gesagt: ein grosser Sieg ist eine grosse Gefahr. Die menschliche Natur erträgt ihn schwerer als eine Niederlage; ja es scheint selbst leichter zu sein, einen solchen Sieg zu erringen, als ihn so zu ertragen, dass daraus keine schwerere Niederlage entsteht.*] In einem auf Frühjahr 1873 datierten Quartheft [26 = U I 5b] widmet N. mehrere nachgelassene Notate bereits Themenkomplexen, die er später auch in die Druckversion von UB I DS integriert: Schon in diesen Vorarbeiten reflektiert N. fatale Folgen des Irrtums, mit dem militärischen Sieg Deutschlands im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 sei auch ein Triumph der deutschen Kultur über die französische verbunden (NL 1873, 26 [16], KSA 7, 581–584), die er in UB I DS dann ausführlicher im 1. Kapitel präsentiert (159–164). Mit Nachdruck erklärt N. schon in diesem nachgelassenen Notat, dass er selbst einen „Kampf“ gegen diese „Illusion des Kultursieges“ für notwendig hält (NL 1873, 26 [19], KSA 7, 584). Auch in einem weiteren Quartheft [27 = U II 1], das Notate vom Frühjahr bis zum Herbst 1873 umfasst, problematisiert N. Konsequenzen des deutschen Sieges: „Hat die ‚deutsche Kultur‘ gesiegt? Nein. Aber sie glaubt es“ (NL 1873, 27 [60], KSA 7, 605). Und zuvor notiert N.: „Es ist fast verboten, von den schlimmen Wirkun-

gen des Kriegs zu reden: ich thue es und sage: die schlimmste Wirkung ist daß durch den Sieg der Schein entsteht, als ob die deutsche Kultur gesiegt habe und als ob sie deshalb preiswürdig sei“ (NL 1873, 27 [24], KSA 7, 593–594).

160, 1–2 *Exstirpation des deutschen Geistes*] Das Fremdwort ‚Exstirpation‘ ist aus dem Lateinischen abgeleitet und bedeutet: Ausrottung, Ausmerzungen. Beispielsweise verwendet Schopenhauer dieses Substantiv in seiner Schrift *Ueber Schriftstellerei und Stil*, die er als Kapitel 23 in den *Parerga und Paralipomena II* publizierte. Hier schreibt er über die Tempora Perfekt und Plusquamperfekt: „Durch die besagte Exstirpation jener zwei wichtigen Temporum sinkt eine Sprache fast zum Range der allerrohesten herab“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 559). – Den „deutschen Geist“ macht N. schon in seiner *Geburt der Tragödie* zum Thema (vgl. KSA 1, 128, 29; 129, 12; 131, 18; 149, 14). Während er dort aber noch ganz im Sinne Wagners den „deutschen Geist“ mit der „Ausscheidung des Romanischen“ verbindet (KSA 1, 149, 14–16), bezieht er nun eine andere Position. Das zeigen insbesondere die folgenden Ausführungen.

160, 3 *zwei Kulturen*] Im vorliegenden Zusammenhang orientiert sich N. an Einschätzungen Richard Wagners, der in der Schlusspartie seiner *Beethoven-Festschrift* (1870) den kulturellen Primat der Franzosen betont, die er als das „herrschende Volk der heutigen Zivilisation“ betrachtet. Wagner hält die Emanzipation der „echten deutschen Bildung und Kultur“ von der französischen Kultur für erforderlich und meint, dass nur von der deutschen Musik eine „Neugeburt“ Deutschlands zu erwarten sei (GSD IX, 115, 120). Diese wesentlich auch auf die eigene Musik zielenden und insofern pro domo gerichteten Prämissen Wagners sowie dessen Geburtsmetaphorik übernimmt N. für sein (Wagner gewidmetes) Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie*, in dem er sich bezeichnenderweise schon im „Vorwort an Richard Wagner“ auf dessen „herrliche Festschrift über Beethoven“ beruft (KSA 1, 23, 19). Die dort noch maßgeblich an Wagner orientierten Einschätzungen zum Stellenwert der ‚deutschen‘ Kultur revidiert N. später im „Versuch einer Selbstkritik“, den er der Neuen Ausgabe der *Geburt der Tragödie* 1886 voranstellt: „In der That, inzwischen lernte ich hoffnungslos und schonungslos genug von diesem ‚deutschen Wesen‘ denken, insgleichen von der jetzigen deutschen Musik, als welche Romantik durch und durch ist“ sowie „eine Nervenverderberin ersten Ranges“ (KSA 1, 20, 20–25).

160, 23–29 *dieses Kultur sich nennende Etwas [...]. Lässt man es heranwachsen und fortwuchern, verwöhnt man es durch den schmeichelnden Wahn, dass es siegreich gewesen sei, so hat es die Kraft, den deutschen Geist, wie ich sagte, zu exstirpieren – und wer weiss, ob dann noch etwas mit dem übrig bleibenden deut-*

schen Körper anzufangen ist!] Zum Begriff ‚Exstirpation‘ vgl. NK 160, 1–2. Im Jahre 1873 reflektiert N. bereits in den Quartheften 26 [= U I 5b] und 27 [= U II 1] die problematischen Konsequenzen der Illusion, mit dem militärischen Sieg Deutschlands im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 sei auch eine kulturelle Überlegenheit der Deutschen verbunden (NL 1873, 26 [16], KSA 7, 581–584). Sein Verdikt über diese zeitgenössische Fehleinschätzung präsentiert er in UB I DS ausführlich im 1. Kapitel (159–164). Analog äußert sich N. auch in anderen nachgelassenen Notaten: NL 1873, 26 [19], KSA 7, 584 sowie NL 1873, 27 [60], KSA 7, 605 und NL 1873, 27 [24], KSA 7, 593–594. (Zitate aus diesen Notaten führt NK 159, 9–13 an.)

161, 2–3 *Hoffnung auf eine wirkliche ächte [sic] deutsche Bildung, den Gegensatz jener Gebildetheit* Indem N. mit der „unnationale[n] ‚Gebildetheit‘“ (160, 33–34) die „ächte deutsche Bildung“ (161, 2) kontrastiert, folgt er einer Strategie gedanklicher Profilierung durch begriffliche Oppositionen und schließt damit an Tendenzen an, die schon in seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* zu erkennen sind. Mit der Gegenüberstellung von ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘ orientiert sich N. an Richard Wagner, der in seiner Schrift *Über das Dirigiren* bereits 1869 ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘ unterschiedlich bewertet (vgl. GSD VIII, 313–315). Im Zusammenhang mit polemischen Äußerungen über den Komponisten und Dirigenten Felix Mendelssohn Bartholdy grenzt Wagner dort die seines Erachtens „nichtige Gebildetheit“ von der „wahren Bildung“ ab und gibt damit den Dualismus vor, der in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* dann wiederholt die kulturkritischen Reflexionen N.s bestimmt. In seiner Schrift *Über das Dirigiren* attackiert Richard Wagner anschließend auch den Musikkritiker Eduard Hanslick, der Vorbehalte gegenüber der Wagnerschen Musik hegte: In diesem Zusammenhang betont Wagner den „Unmuth“, der den „deutschen Musiker“ befall, „wenn er heut’ zu Tage gewahren muß, daß diese nichtige Gebildetheit sich auch ein Urtheil über den Geist und die Bedeutung unserer herrlichen Musik anmaaßen will“ (vgl. GSD VIII, 313–315). Wenn N. im vorliegenden Textzusammenhang von UB I DS die Hoffnung auf „eine wirkliche ächte [sic] deutsche Bildung“ artikuliert, wirkt mithin das nationale Kriterium weiter, das in Wagners Schrift *Über das Dirigiren* im Kontext polemischer Wertung steht. (Zu den Hintergründen vgl. ausführlicher NK 334, 9–14 und NK 450, 8–13.)

Die von Wagner inspirierte Gegenüberstellung von genuiner ‚Bildung‘ und bloßer ‚Gebildetheit‘ nutzt N. mit je spezifischer Akzentsetzung für kulturkritische Überlegungen in allen vier *Unzeitgemässen Betrachtungen*. – Der von N. betonte Gegensatz zwischen ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘ ist schon in grammatischer Hinsicht aufschlussreich. Denn das vom Partizip Perfekt Passiv abgeleitete Substantiv ‚Gebildetheit‘ ist besonders geeignet, um das statische Resultat

eines vorangegangenen, bereits abgeschlossenen Vorgangs zu bezeichnen. Im Kontrast dazu versteht N. ‚Bildung‘ im Kontext von UB I DS tendenziell als prozessual und schreibt ihr insofern eine lebendige Dynamik zu, die kreative Offenheit für Weiterentwicklungen in der Zukunft mit einschließt. Nach N.s Auffassung missverstehen die ‚Gebildeten‘ ihr Bildungsgut als eine Art von sedimentiertem Besitz, der fixiert, statisch verfügbar und fungibel ist. Eine solche Mentalität fördert den Habitus selbstzufriedener Philistrosität, den N. in UB I DS insbesondere an David Friedrich Strauß und seinen Anhängern kritisiert. Zugleich bildet sie auch eine Basis für die vielfältigen Instrumentalisierungen, die N. in UB III SE als selbstsüchtige Erwerbsstrategien unter „Beihülfe der Kultur“ beschreibt (KSA 1, 387, 20–21) und im Rahmen seiner Gelehrtensatire humoristisch charakterisiert (vgl. KSA 1, 394, 20 – 400, 8).

In UB I DS erklärt N., für die „Philister-Kultur“ des Schriftstellers Strauß und seiner Gesinnungsgenossen sei ein „Ausdruck der Zufriedenheit“ mit dem Status quo charakteristisch, so dass sie „nichts Wesentliches an dem gegenwärtigen Stande der deutschen Gebildetheit geändert haben“ wollen (205, 11–17). Mit einem solchen Habitus sieht N. eine realitätsfremde Hybris der Bildungsphilister verbunden, die von der „Singularität der deutschen Bildungsinstitutionen, namentlich der Gymnasien und Universitäten, überzeugt“ sind (205, 18–20) und sich der Illusion hingeben, durch diese zum „gebildetste[n] und urtheilsfähigste[n] Volk der Welt“ geworden zu sein (205, 22). Zum Begriff ‚Bildungsphilister‘, den N. außer in UB I DS (165, 7, 10) auch in UB III SE (KSA 1, 352, 27) verwendet, sowie zu den Implikationen von ‚Philister‘ und ‚Bildungsphilister‘ in der Kulturgeschichte vgl. die Belege in NK 165, 6. Im Kontrast zu bloßer ‚Gebildetheit‘, die laut N. den Philister kennzeichnet, insbesondere den Bildungsphilister, schließt genuine ‚Bildung‘ geistige Flexibilität und damit auch ein intellektuelles Zukunftspotential ein.

In einer Strukturanalogie zum Gegensatz zwischen statischer ‚Gebildetheit‘ und dynamischer ‚Bildung‘ bei N. zieht Lessing in seiner Schrift *Eine Duplik*, auf die sich N. in UB I DS beruft, dem Besitz der Wahrheit den „immer regen Trieb darnach“ vor (197, 34). Angesichts der bereits von Lessing betonten intellektuellen Dynamik einer geistigen Suchbewegung, die N.s eigener Vorstellung von ‚Bildung‘ entspricht, erscheint es konsequent, dass N. dieses berühmte Diktum Lessings in UB I DS mit programmatischem Nachdruck zitiert und es zu „den herrlichsten“ Worten zählt, die Lessing „uns hinterlassen hat“ (vgl. 197, 32 – 198, 4). Vgl. dazu ausführlicher NK 197, 32 – 198, 14. Auf dieselbe Aussage Lessings bezieht sich N. zuvor auch bereits in der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 99, 1–5). Zum Typus des geistig ‚Suchenden‘ (unter Einbeziehung von Lessings Mentalität) vgl. NK 167, 15. – Gerade aus der Alternative von engagierter Wahrheitssuche und vermeintlichem Wahrheitsbesitz erklärt sich die spöttische

Polemik N.s gegen die Tendenz, sich selbst zu einem Lessing des 19. Jahrhunderts zu stilisieren, die er in UB I DS bei David Friedrich Strauß diagnostiziert und nachdrücklich beanstandet, weil er ihn für einen durch bloße „Gebildetheit“ charakterisierten Philister par excellence hält. Deshalb betrachtet N. Strauß' Wunsch als hybrid, als „der deutsche Voltaire“ oder als „der französische Lessing“ zu gelten (216, 14–15) oder sogar beide Aufklärer in Personalunion zu verkörpern (vgl. 216, 16–19).

Im Spektrum von N.s Begrifflichkeit sind unterschiedliche Akzentsetzungen festzustellen. Während er echte ‚Bildung‘ von bloßer ‚Gebildetheit‘ abgrenzt, erscheinen die Begriffe ‚Bildung‘ und ‚Kultur‘ in seinen frühen Schriften weitgehend als gleichwertig, allerdings mit der Differenz, dass er ‚Kultur‘ der gebildeten Gesellschaft zuordnet, mit ‚Bildung‘ hingegen auf das kultivierte Individuum Bezug nimmt. Diese Terminologie ist kein Spezifikum N.s, sondern kennzeichnet die Mentalitätsgeschichte in Deutschland bereits seit dem 18. Jahrhundert. (Vgl. dazu Hoyer 2002, 286.) – Sowohl ‚Bildung‘ als auch ‚Kultur‘ sieht N. wesentlich durch eine von ihm positiv verstandene Homogenität ausgezeichnet und dadurch im Gegensatz zur „chaotischen“ Melange „aller Stile“ (163, 9), die er als charakteristisch für die „moderne Jahrmarkts-Buntheit“ seiner eigenen Epoche betrachtet (163, 22–23). In diesem Sinne kontrastiert N. in UB I DS die „Barbarei“ mit der „Kultur“, die er hier als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes“ definiert (163, 3–4). Durch die Explikation dieser zentralen These lässt N. zugleich das Defizitäre bloßer ‚Gebildetheit‘ evident werden: „Vieles Wissen und Gelernthaben ist aber weder ein nothwendiges Mittel der Kultur, noch ein Zeichen derselben und verträgt sich nöthigenfalls auf das beste mit dem Gegensatze der Kultur, der Barbarei, das heisst: der Stillosigkeit oder dem chaotischen Durcheinander aller Stile“ (163, 4–8).

Während N. in der Makrodimension der Gesellschaft die Polarität von ‚Kultur‘ und ‚Barbarei‘ betont, akzentuiert er im Hinblick auf die Individuen die Opposition zwischen den geistig ‚Suchenden‘ und den bloßen ‚Philistern‘: Den Geistesheroen in früheren Phasen der Kulturgeschichte, die ernsthaft „Suchende waren“ (167, 15), stellt er nicht nur die Bildungsphilister mit ihrer leeren Präntention gegenüber, sondern auch die unkreativ in passiver Resignation verharrenden „Epigonen“, deren Mentalität ebenfalls die kulturelle Entwicklung behindert und geistige Erstarrung fördert. Vgl. dazu NK 165, 6 und NK 169, 16–18. In UB II HL hebt N. die Problematik der Epigonalität mehrfach mit besonderem Nachdruck hervor.

Während N. mit dem „Gegensatz“ zwischen „Bildung“ und „Gebildetheit“ (161, 2–3) eine qualitative Differenz exponiert, betont er wenig später eine quantitative Unterscheidung, indem er „von dem besonneneren und belehrte-

ren Theile der deutschen Gebildeten“ spricht (161, 32–33). Ihnen stellt er kurz darauf den bornierten Habitus der „gelehrten Stände“ gegenüber (162, 4), die eine „Sorge um die allgemeine deutsche Bildung“ nicht verstehen, weil sie „mit dem höchsten Grade von Sicherheit überzeugt [sind], dass ihre eigene Bildung die reifste und schönste Frucht der Zeit, ja aller Zeiten sei“ (162, 7–10). Wenn N. in UB I DS also die bloße „Gebildetheit“ von genuiner „Bildung“ abgrenzt, steht zugleich auch seine Kritik am Gelehrtenstand im Fokus, die sich durch seine eigene Abkehr vom Philologenberuf verschärfte und (vor allem in UB III SE) zugleich von Schopenhauers Polemik gegen die Universitätsphilosophie nachhaltig beeinflusst ist.

Die schon in UB I DS wesentliche Kritik am Habitus der Gelehrten, die den Wert ihrer ‚Gebildetheit‘ erheblich überschätzen, führt N. in den folgenden *Unzeitgemässen Betrachtungen* fort. In UB III SE forciert er seine kritische Auseinandersetzung mit dem Typus des Gelehrten als des Repräsentanten bloßer ‚Gebildetheit‘ bis zur Satire (vgl. KSA 1, 394, 20 – 400, 8). Unter Rückgriff auf Überzeugungen Schopenhauers rückt N. im dortigen Argumentationskontext die Opposition zwischen dem sterilen ‚Gelehrten‘ und dem kreativen ‚Genius‘ ins Zentrum (vgl. 399, 31 – 400, 8), den er durch seinen eigenen ‚Erzieher‘ Schopenhauer idealtypisch repräsentiert sieht. Im Rahmen zeitkritischer Kulturdiagnosen formuliert N. in UB III SE ein scharfes Verdikt über die bloße ‚Gebildetheit‘ der Gelehrten, die er als Symptom einer pathologisch depravierten *Décadence*-Epoche ansieht: „Ganz beglückte Zeiten brauchten den Gelehrten nicht und kannten ihn nicht, ganz erkrankte und verdrossene Zeiten schätzten ihn als den höchsten und würdigsten Menschen und gaben ihm den ersten Rang“ (KSA 1, 400, 5–8). In einer anderen Textpartie von UB III SE forciert N. die Differenz zwischen ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘ bis zum Antagonismus: „Die gelehrten Stände sind nicht mehr Leuchthürme oder Asyle inmitten aller dieser Unruhe der Verweltlichung [...]. Alles dient der kommenden Barbarei, die jetzige Kunst und Wissenschaft mit einbegriffen. Der Gebildete ist zum grössten Feinde der Bildung abgeartet, denn er will die allgemeine Krankheit weglügen und ist den Ärzten hinderlich“ (KSA 1, 366, 14–20). Wenn der „Gebildete“ in diesem Sinne sogar zum Bildungsfeind degeneriert und dadurch auch die nach N.s Ansicht notwendigen kritisch-konstruktiven Kulturdiagnosen blockiert, beeinträchtigt er nachhaltig die kulturelle Entwicklung der Gesellschaft. In der 1872 verfassten Vorrede für seine fünf Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* plädiert N. dafür, „über die Zukunft unserer Bildung nachzudenken“ (KSA 1, 649, 16). In diesem Zusammenhang nimmt er für sich selbst in Anspruch, „ein stark entzündetes Gefühl für das Spezifische unserer gegenwärtigen deutschen Barbarei“ zu besitzen (KSA 1, 650, 8–10).

In UB II HL führt N. die schon in UB I DS hervorgehobene begriffliche Opposition von „Gebildetheit“ und „Bildung“ mit besonderer Akzentuierung der

geschichtlichen Dimension fort. Allerdings verlagert er die entscheidende Differenzierung hier in den Bildungsbegriff selbst, wenn er die „historische Bildung“ als „eine Art angeborener Grauhaarigkeit“ bezeichnet (KSA 1, 303, 21–23), die durch eine retrospektive Haltung gekennzeichnet sei und „Trost [...] im Gewesenen“ suche (KSA 1, 303, 27). Diese Art von zukunftsabgewandter bloßer Rückschau auf die Kulturgeschichte kontrastiert N. in UB II HL mit einer „reichen und lebensvollen Bildung“ (KSA 1, 307, 12–13), die Impulse für künftige Entwicklungen zu geben vermag – eines von zahlreichen Indizien auch für die Variabilität von N.s Terminologie. Denn in diesem Sinne entspricht die „historische Bildung“ dem, was N. im vorliegenden Kontext von UB I DS als bloße statische „Gebildetheit“ von einer lebendig-dynamischen „Bildung“ abgrenzt. (Beweglich erscheint die Terminologie des jungen N. auch in anderen begrifflichen Kontexten: Dies gilt etwa für seinen uneindeutigen Begriff des Theoretischen in der *Geburt der Tragödie*; vgl. dazu NK 1/1, 349.)

Kontinuität weisen die kulturkritischen Diagnosen in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* auch insofern auf, als N. das in UB I DS exponierte Spannungsverhältnis zwischen statischer „Gebildetheit“ und dynamischer „Bildung“ in UB III SE unter Rückgriff auf Schopenhauers Gegenüberstellung von sterilen Philosophieprofessoren und kreativen Philosophen reflektiert und zugleich spezifiziert. Auch dort dominiert der Kontrast zwischen geistiger Flexibilität und intellektueller Dynamik mit zukunftsweisendem Potential einerseits und einer philiströsen Erstarrung in bornierter Selbstzufriedenheit andererseits, die N. in UB III SE dem Habitus der Gebildeten und Gelehrten zuordnet. Dabei zeichnen sich deutliche Affinitäten zu Einschätzungen Schopenhauers ab, der unter den Prämissen seines prononcierten Geistesaristokratismus erklärt: „Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntniß und Urtheil Hand in Hand gehn, kann nur Wenigen zugewandt werden, und noch Wenigere sind fähig sie aufzunehmen. Für den großen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung“ (WWV II, Kap. 6, Hü 74). Zu den Implikationen des Geistesaristokratismus bei N. und Schopenhauer vgl. NK 338, 5–7 sowie NK 366, 30–31 und NK 382, 4–9.

In N.s Frühwerk spielt bei der Polemik gegen sterile „Gebildetheit“ und gegen den sie repräsentierenden Typus des Gelehrten zugleich auch ein biographischer Faktor eine wesentliche Rolle: seine wachsenden Vorbehalte gegenüber dem eigenen Berufsstand des Altphilologen. Wie wichtig es N. schon Jahre vor der Konzeption seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* geworden war, sich selbst aus Überdruß am Philologen-Beruf in den Dienst von Wagners kulturentreformerischem Großprojekt zu stellen, erhellt daraus, dass er – bereits anderthalb Jahre nach Amtsantritt an der Universität Basel – am 15. Dezember 1870 in einem Brief an Erwin Rohde den Wunsch artikuliert, das „Joch“ seiner

Basler Professur abzuwerfen, um einen „Bruch mit der bisherigen Philologie und ihrer Bildungsperspektive“ zu vollziehen (KSB 3, Nr. 113, S. 165) und stattdessen produktiv an deutsch-hellenischen Kultursynthesen mitzuwirken. N.s Absicht, mit gleichgesinnten Freunden „eine neue griechische Akademie“ zu gründen und diese mit dem „Baireuther Plan Wagners“ zu verbinden (KSB 3, Nr. 113, S. 165), signalisiert – schon mehrere Jahre vor der Konzeption von UB I DS – eine tiefreichende Resignation des philologischen Gelehrten N., der offenbar keine Perspektive sieht, im eigenen Terrain die Problematik einer statisch-sterilen „Gebildetheit“ überwinden und den Ansprüchen einer genuinen „Bildung“ Geltung verschaffen zu können.

Trotz seiner Skepsis gegenüber philologischer ‚Gebildetheit‘ gibt es selbst hier noch thematische Kontinuitäten zu den *Unzeitgemässen Betrachtungen*, die über die Bildungsansprüche der Antike konstituiert sind und insofern doch einen Zusammenhang mit N.s eigener Philologen-Existenz erkennen lassen. So grenzt er sich 1872 im zweiten seiner nachgelassenen Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* dezidiert vom Fortschrittsoptimismus seiner Zeitgenossen ab, wenn er die Überlegenheit der antiken Erziehung und Bildung im Vergleich mit der Misere der zeitgenössischen Pädagogik und Universitätskultur behauptet. Entschieden kritisiert N. in diesem Vortrag die „lauten Herolde des Bildungsbedürfnisses“; diese sieht er selbst – entgegen ihrer Programmatik – als „eifrige, ja fanatische Gegner der wahren Bildung“ agieren, die seines Erachtens „an der aristokratischen Natur des Geistes festhält: denn im Grunde“ beabsichtigen sie „die Emancipation der Massen von der Herrschaft der großen Einzelnen“ und wollen dadurch die Dominanz „des Genius“ brechen (KSA 1, 698, 8–17). Im fünften seiner nachgelassenen Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* kritisiert N. die Strategie der „Jünger der ‚Jetztzeit‘“, den „naturgemäßen philosophischen Trieb durch die sogenannte ‚historische Bildung‘ zu paralysiren“ (KSA 1, 742, 11–14). Diese Argumentationslinie führt N. dann in UB II HL fort, wo er die problematischen Folgen einer historisierenden Bildungskultur zum Zentralthema avancieren lässt. Ähnlich wie in UB I DS polemisiert N. auch in den *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* gegen die „Gebildeten“ und die „Philister“ (KSA 1, 779, 34 – 780, 2).

Vor der Konzeption der *Unzeitgemässen Betrachtungen* hatte N. die Thematik der Bildung bereits im 20. Kapitel der *Geburt der Tragödie* intensiv traktiert. Vgl. dazu insbesondere KSA 1, 129, 10 – 131, 4 und den Überblickskommentar von Jochen Schmidt in NK 1/1, 360–368. In GT 20 stellt N. dem auf Synthesen zwischen deutscher und griechischer Kultur zielenden „edelsten Bildungskampfe Goethe’s, Schiller’s und Winckelmann’s“ (KSA 1, 129, 14–15) die zeitgenössischen Depravationen des Bildungsanspruchs gegenüber, die er in einem

auf ästhetische Harmonisierung fixierten Klassizismus, in der Tätigkeit philologischer „Sprachmikroskopiker“ (KSA 1, 130, 13) sowie in Tendenzen zu historistischer Archivierung der Antike und zu journalistischen Metamorphosen der Kultur in unverbindlich-verspielte „Eleganz“ erblickt (vgl. KSA 1, 130, 1–25). Solchen Symptomen einer zu bloßer ‚Gebildetheit‘ degenerierten ‚Bildung‘ hält N. in der *Geburt der Tragödie* das Postulat einer Wiederbelebung „des dionysischen Geistes“ entgegen (KSA 1, 130, 29), die sich für ihn mit der Hoffnung auf „eine Erneuerung und Läuterung des deutschen Geistes durch den Feuerzauber der Musik“ Wagners verbindet (KSA 1, 131, 18–19). Mit dieser suggestiven Metaphorik, die auf ein wichtiges Motiv aus Richard Wagners Oper *Die Walküre* anspielt (vgl. dazu NK 438, 4), exponiert N. in der *Geburt der Tragödie* eine vitale Elementargewalt, von deren Urkraft er sich die Entfernung „alles Abgelebte[n], Zerbrochene[n], Verkümmerte[n]“ (KSA 1, 132, 1–2) und damit eine Überwindung „der Verödung und Ermattung der jetzigen Cultur“ (KSA 1, 131, 20) und ihrer philiströsen ‚Gebildetheit‘ verspricht. Dabei verstand N. schon 1870/71 „Deutschland als das rückwärtsschreitende Griechenland“ (NL 1870–71, 5 [23], KSA 7, 97).

Analog zu Richard Wagner kritisiert N. die „Gebildeten“ auch in UB IV WB als Vertreter einer degenerierten Kultur. Entschieden wendet er sich hier „gegen das wuchernde und unterdrückende Um-sich-greifen der heutigen Gebildetheit“ (KSA 1, 450, 6–7), erblickt im Typus des sogenannten „Gebildeten“ den großen „Feind“ Bayreuths (KSA 1, 450, 8–9) und spricht sogar vom „widerlichen Götzendienste der modernen Bildung“ (KSA 1, 434, 9–10), mit dem er die durch Wagner vermittelte Kunst-Religion kontrastiert. An dieser Stelle suspendiert N. erneut die Opposition von genuiner ‚Bildung‘ und bloßer ‚Gebildetheit‘, indem er stattdessen eine (pejorativ gemeinte) Affinität zwischen den Begriffen herstellt. Erklären lässt sich diese terminologische Akzentverschiebung damit, dass N. dort – ähnlich wie bereits in der *Geburt der Tragödie* – eine Tendenz zum Antirationalismus kultiviert, die auch an Wagners musikästhetische Präferenzen anknüpft. So kontrastiert Wagner beispielsweise in seiner Schrift *Oper und Drama* die bloß angeeignete ‚Bildung‘ mit der genuinen natürlichen Empfindung, indem er erklärt: „Unter dem Publikum verstehe ich nur die Gesamtheit der Zuschauer, denen ohne spezifisch gebildeten Kunstverstand das vorgeführte Drama zum vollständigen, gänzlich mühelosen Gefühlsverständnis kommen soll“ (GSD IV, 222–223, Anm.). Einschätzungen dieser Art folgt N., wenn er in UB IV WB konstatiert, Wagners Kunst sei weit entfernt vom „Dunstkreis der Gelehrten“ (KSA 1, 503, 3) und hebe „den Gegensatz von Gebildeten und Ungebildeten“ auf (KSA 1, 505, 11–12). In diesem Sinne rekurriert N. auf Wagners Polemik gegen die „Gebildeten“ auch mit der Intention, die Gegner von dessen Musik zu attackieren. Dabei fokussiert N. seine auf

Überwindung der zeitgenössischen Kulturkrise gerichteten Zukunftshoffnungen auf eine an Wagners Konzepte anknüpfende emphatische Kulturutopie, die er in späteren Jahren dann allerdings nachhaltig revidiert, etwa im „Versuch einer Selbstkritik“ (vgl. KSA 1, 20, 22–24).

In der 1872 verfassten Vorrede für seine fünf Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* suspendiert N. die Differenz zwischen genuiner ‚Bildung‘ und bloßer ‚Gebildetheit‘ in anderer Hinsicht als in GT und in UB IV WB, nämlich unter der Prämisse eines sokratischen ‚Nichtswissens‘, die allerdings zugleich durch einen zeitgenössischen Antirationalismus transformiert erscheint: Vom Leser verlangt N. dort, „daß er auf keinen Fall, nach Art des modernen Menschen, sich selbst und seine Bildung unausgesetzt dazwischen bringen darf, gleichsam als ein sicheres Maaß und Kriterium aller Dinge. Wir wünschen vielmehr, er möge gebildet genug sein, um von seiner Bildung recht gering, ja verächtlich zu denken; dann dürfte er wohl am zutraulichsten sich der Führung des Verfassers überlassen, der es nur gerade von dem Nichtswissen und dem Wissen des Nichtswissens aus wagen durfte, so zu ihm zu reden. Nichts anderes will er eben für sich in Anspruch nehmen, als ein stark entzündetes Gefühl für das Spezifische unserer gegenwärtigen deutschen Barbarei, für das, was uns als Barbaren des neunzehnten Jahrhunderts so merkwürdig von den Barbaren anderer Zeiten unterscheidet“ (KSA 1, 649, 33 – 650, 11).

161, 24–25 *nach solchen „Erfolgen der deutschen Kultur“*] Hier kulminieren zunächst die mit 160, 3 beginnenden und dann leitmotivisch durchgeführten Darlegungen zur „Kultur“. Sie münden am Ende dieses 1. Kapitels in die Forderung nach einem „reinen Begriff der Kultur“ (163, 2) und „einer originalen deutschen Kultur“ (163, 34 – 164, 1). Im Anschluss daran konstatiert N. mit Bedauern: „bis jetzt giebt es keine deutsche originale Kultur“ (164, 4–5). Schon in der *Geburt der Tragödie* ist „Cultur“ ein immer wieder exponiertes Schlagwort, vor allem im 18. Kapitel. Den Hintergrund für N.s Kulturkonzept bildet der kulturreformatorische Anspruch Wagners. Indem N. mit Anführungszeichen von den „Erfolgen der deutschen Kultur“ spricht, markiert er ein Schlagwort der öffentlichen Meinung und signalisiert im Sinne der ‚unzeitgemäßen‘ Betrachtungen zugleich seine distanzierte Einstellung dazu. Hier ergeben sich gewisse thematische Kontinuitäten, durch sich der kulturkritische Impetus der Tragödienschrift, in der N. auch bereits Depravationsformen einer nur noch „sogenannten Bildung“ reflektiert (KSA 1, 131, 30), in die *Unzeitgemässen Betrachtungen* prolongiert. Vgl. dazu auch NK 161, 2–3.

162, 32 *die macedonischen Heere*] Philipp II. (382–336 v. Chr.), der Vater von Alexander dem Großen, verschaffte Makedonien durch mehrere Kriege die Hegemonie über Griechenland, die im Korinthischen Bund von 337 v. Chr. fixiert

wurde. Ob die Makedonen, die ursprünglich kulturell eigenständig waren, zu den griechischen Völkern gehörten, ist in der Forschung umstritten. Nach den Eroberungsfeldzügen von Philipp II. gerieten die Makedonen in einen Assimilationsprozess, der zu ihrer immer stärkeren Hellenisierung führte. Alexander der Große (356–323 v. Chr.) baute bei seinen ausgedehnten Feldzügen ein Reich von gigantischen Ausmaßen auf, das sich nach den erfolgreichen Perserkriegen schließlich sogar bis nach Indien erstreckte. Die Gründung zahlreicher Städte in den eroberten Gebieten trug maßgeblich zur Verbreitung der griechischen Sprache und Kultur bei. Dabei ließ die von Alexander dem Großen vollzogene Integration orientalischer Elemente eine hellenistische ‚Weltkultur‘ entstehen. – Dass für N. auch diese historischen Ereignisse in der Antike zum kulturhistorischen Hintergrund der *Unzeitgemässen Betrachtungen* gehören, zeigen seine Anspielungen auf den Versuch Alexanders des Großen, zwischen der griechischen und der orientalischen Kultur zu vermitteln. Vgl. dazu N.s rhetorische Frage in UB IV WB: „Was mag Alexander der Grosse in jenem Augenblicke gesehen haben, als er Asien und Europa aus Einem Mischkrug trinken liess?“ (KSA 1, 434, 28–30). Vgl. auch den Kommentar dazu.

163, 3–4 *Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes.* Der im Laufe der Geschichte hergestellten politischen Einheit Deutschlands hält N. ein Kulturkonzept entgegen, das er durch die Reichsgründung in Frage gestellt sieht. Im vorliegenden Kontext signalisiert N., dass er mit Bildung und Kultur die Vorstellung einer inneren ‚Form‘ verbindet. Auf deren Homogenität basiert seines Erachtens die kulturelle Überlegenheit gegenüber heterogenen Stilsynthesen, die er als „moderne Jahrmarkts-Buntheit“ kritisiert (163, 22–23). Indem N. sein Kulturkonzept durch den Begriff „Lebensäusserungen“ geradezu definitorisch mit den Manifestationen von ‚Leben‘ verbindet, antizipiert er bereits Grundpositionen der folgenden Schrift UB II HL, in der er sich mit dem Historismus seiner Epoche kritisch auseinandersetzt. Während frühere Epochen noch durch das Qualitätssignum der Stileinheit bestimmt sind, geht der Historismus des 19. Jahrhunderts eklektisch mit dem kulturellen Fundus unterschiedlicher Stilformen um. N. weist darauf bereits in der *Geburt der Tragödie* hin und lässt diesen Problemkomplex in UB II HL dann zum Hauptthema avancieren. Auch später formuliert N. immer wieder Einschätzungen dieser Art und schließt damit an bereits gängige Zeitdiagnosen an.

Auf seine Definition der Kultur als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes“ (163, 3–4) greift N. auch in UB II HL zurück, wenn er mit einem impliziten Selbstzitat erklärt: „Die Cultur eines Volkes als der Gegensatz jener Barbarei ist einmal, wie ich meine, mit einigem Rechte, als Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines

Volkes bezeichnet worden“ (KSA 1, 274, 26–29). – Eine Vorstufe zu N.s Kulturbegriff findet sich im Nachlass: „Die Kultur eines Volkes offenbart sich in der einheitlichen Bändigung der Triebe dieses Volkes: die Philosophie bändigt den Erkenntnißtrieb, die Kunst den Formentrieb [...]“ (NL 1872–1873, 19 [41], KSA 7, 432). Zuvor spezifiziert N. diese Vorstellung im Hinblick auf die griechische Antike: „In allen griechischen Trieben zeigt sich eine bändigende Einheit: nennen wir sie den hellenischen Willen“ (NL 1872–1873, 19 [41], KSA 7, 432).

Dass N. die griechische Kultur auch vor dem Hintergrund der Epigonenproblematik des 19. Jahrhunderts als lehrreich, ja geradezu vorbildlich betrachtet, erhellt programmatisch aus der markanten Schlusspassage von UB II HL (KSA 1, 333, 6 – 334, 14). Hier analogisiert N. die Situation der antiken Griechen mit dem problematischen Status quo seiner eigenen Zeitgenossen: „Es gab Jahrhunderte, in denen die Griechen in einer ähnlichen Gefahr sich befanden, in der wir uns befinden, nämlich an der Ueberschwemmung durch das Fremde und Vergangne, an der ‚Historie‘ zu Grunde zu gehen“ (333, 6–9). Mit der Überfülle heterogener Impulse aus anderen Kulturen konfrontiert, lernten die Griechen aber „allmählich das Chaos zu organisiren“, indem sie sich „auf sich selbst“ besannen, „nicht lange die überhäuften Erben und Epigonen des ganzen Orients“ blieben und dann sogar die „Vorbilder aller kommenden Culturvölker“ wurden (333, 17–26).

163, 9–25 *In diesem chaotischen Durcheinander aller Stile lebt aber der Deutsche unserer Tage [...]. Alles sollte ihn doch belehren: [...] inmitten des geselligen Verkehrs sollte er sich des Ursprunges seiner Manieren und Bewegungen, inmitten unserer Kunstanstalten, Concert-, Theater- und Museenfreuden sich des grotesken Neben- und Uebereinander aller möglichen Stile bewusst werden. Die Formen, Farben, Producte und Curiositäten aller Zeiten und aller Zonen häuft der Deutsche um sich auf [...] er selbst bleibt ruhig in diesem Tumult aller Stile sitzen.* N. nimmt hier ein schon in der *Geburt der Tragödie* traktiertes Thema wieder auf. Vgl. beispielsweise GT 18 (KSA 1, 119, 33 – 120, 4): „[...] umsonst dass man sich an alle grossen productiven Perioden und Naturen imitatorisch anlehnt, umsonst dass man die ganze ‚Weltliteratur‘ zum Troste des modernen Menschen um ihn versammelt und ihn mitten unter die Kunststile und Künstler aller Zeiten hinstellt [...]“. Wagner hatte mit analoger Stoßrichtung Kulturkritik geübt (GSD IX, 119). – Später formuliert N. in *Jenseits von Gut und Böse* seine Kritik nochmals mit ähnlicher Akzentsetzung: „Der europäische Mischmensch [...] hat die Historie nöthig als die Vorrathskammer der Kostüme“ (JGB 223, KSA 5, 157, 2–4). Am „neunzehnte[n] Jahrhundert“ diagnostiziert N. die „schnellen Vorlieben und Wechsel der Stil-Maskeraden“ (KSA 5, 157, 6–8), durch die er die Epoche zum „Karneval grossen Stils“ disponiert sieht (KSA 5, 157, 18–19).

Eine ähnliche Metaphorik wählt N. schon in UB I DS, wenn er die Problematik infolge der Überfülle heterogener kultureller Einflüsse als „moderne Jahrmarkts-Buntheit“ etikettiert (163, 22–23).

163, 24 *das „Moderne an sich“*] Schon Schopenhauer verwendet den Begriff „das Moderne“ gelegentlich pejorativ, um den Journalstil der „Jetztzeit“ zu kennzeichnen. Der Zusatz „an sich“ scheint sich ironisch gegen den Hegelianismus zu richten, dem auch David Friedrich Strauß zuzurechnen ist. Vgl. dazu die Hinweise in UB I DS (191, 8–22): Hier beschreibt N. Strauß als von der „Hegelei“ infiziert. Den Begriff „Hegelei“, der sich auch in UB III SE findet (KSA 1, 423, 26), hat N. von Arthur Schopenhauer übernommen, der ihn beispielsweise in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* im Rahmen der *Parerga und Paralipomena I* wiederholt benutzt (PP I, Hü 156, 157, 177, 178, 205). Vgl. auch die Überblickskommentare zu UB I DS (z. B. in Kapitel I.1) und zu UB III SE (vor allem in Kapitel III.4).

164, 9–14 *„Wir Deutsche sind von gestern, sagte Goethe einmal zu Eckermann, wir haben zwar seit einem Jahrhundert ganz tüchtig kultivirt, allein es können noch ein paar Jahrhunderte hingehen, ehe bei unseren Landsleuten so viel Geist und höhere Kultur eindringe und allgemein werde, dass man von ihnen wird sagen können, es sei lange her, dass sie Barbaren gewesen.“*] An dieser Stelle zitiert N. aus Goethes Gespräch mit Johann Peter Eckermann vom 3. Mai 1827: „Wir Deutschen sind von gestern. Wir haben zwar seit einem Jahrhundert ganz tüchtig kultiviert; allein es können noch ein paar Jahrhunderte hingehen, ehe bei unseren Landsleuten so viel Geist und höhere Kultur eindringe und allgemein werde, daß sie gleich den Griechen der Schönheit huldigen, daß sie sich für ein hübsches Lied begeistern, und daß man von ihnen wird sagen können, es sei lange her, daß sie Barbaren gewesen“ (Goethe: FA, Abt. II, Bd. 12 (39), 611–612).

2.

165, 6 *Bildungsphilister*] Ursprünglich bezeichnete der Begriff ‚Philister‘ ein Volk, das im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr. in Palästina ansässig war, von den Ägyptern unterworfen wurde, später gegen israelitische Stämme zu Felde zog und dem Alten Testament zufolge durch David besiegt wurde (vgl. 2. Samuel 5, 7 ff.). Dass sich mit dem ‚Philister‘ zusehends auch die Vorstellung geistiger Beschränktheit verband, war durch eine tendenziöse Darstellung in der Bibel bedingt.

N. versteht das Kompositum ‚Bildungsphilister‘ keineswegs nur als Spezifikation des Simplex ‚Philister‘. Das zeigen seine Begriffsdefinitionen: „Das Wort

Philister ist bekanntlich dem Studentenleben entnommen und bezeichnet in seinem weiteren, doch ganz populären Sinne den Gegensatz des Musensohnes, des Künstlers, des ächten Kulturmenschen. Der Bildungsphilister aber [...] unterscheidet sich von der allgemeinen Idee der Gattung ‚Philister‘ durch Einen Aberglauben: er wähnt selber Musensohn und Kulturmensch zu sein; ein unbegreiflicher Wahn, aus dem hervorgeht, dass er gar nicht weiss, was der Philister und was sein Gegensatz ist“ (165, 7–16). – Im Hinblick auf den Begriff ‚Bildungsphilister‘, der auch in UB II HL Verwendung findet (KSA 1, 326, 13–14), erhebt N. einen Prioritätsanspruch, wenn er in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II* sich selbst „die Vaterschaft des jetzt viel gebrauchten und missbrauchten Wortes“ zuschreibt (KSA 2, 370, 2–3). Und in der Retrospektive auf UB I DS erklärt N. in *Ecce homo*: „das Wort Bildungsphilister ist von meiner Schrift her in der Sprache übrig geblieben“ (KSA 6, 317, 16–17).

N.s Prioritätsanspruch ist jedoch nicht berechtigt, weil der Begriff ‚Bildungsphilister‘ etymologischen Forschungen zufolge bereits ab 1860 aufgefunden ist (vgl. KSA 14, 163). – Schon der Hebbel-Biograph Emil Kuh, der mit Gottfried Keller im Briefwechsel stand und 1878 in seiner umfangreichen Rezension *Professor Friedrich Nietzsche und David Friedrich Strauß. Eine kritische Studie* heftig gegen N.s UB I DS polemisierte (vgl. dazu Kapitel I.5 des Überblickskommentars), stellte N.s „Patent“ auf den Begriff „des Bildungsphilisters“ in Frage, weil er ihn „längst von Anderen gehört“ hatte (zitiert nach Hauke Reich 2013, 430). Vgl. dazu später auch Herman Meyers Abhandlung *Nietzsches „Bildungsphilister“* (1963, 179–201). Friedrich Kluges *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (20. Auflage, 1967) nennt einen Beleg zum Begriff ‚Bildungsphilister‘ aus dem Jahr 1866. Vor N.s UB I DS und UB II HL betont auch Rudolf Haym schon 1870 „die prosaische Superklugheit der Bildungsphilister“ (Haym 1870, 88). Und das Abstraktum ‚Bildungsphilisterei‘ findet sich bereits in Bettina von Arnims Briefwechsel mit Philipp Nathusius, der 1848 unter dem Titel *Ilius Pamphilius und die Ambrosia* erschien (vgl. Bettina von Arnim: *Sämtliche Schriften*, Neue Ausgabe, Bd. 7, 1857, 265: „Friß und raisonire nicht, dies Sprüchelchen ist ein Talisman der Dich vor mancher Bildungsphilisterei abhalten kann“).

Im 19. Jahrhundert ist der Begriff ‚Bildungsphilister‘ noch stark vom romantischen Begriff des ‚Philisters‘ geprägt, der auch in der Studentensprache gebräuchlich war. Nach dem von Jacob und Wilhelm Grimm begründeten *Deutschen Wörterbuch* ist der Philister „ein nüchterner, pedantischer, beschränkter, lederner mensch ohne sinn für eine höhere und freiere auffassung“, mithin ein Spießbürger (*Deutsches Wörterbuch*, Bd. 13, 1889, Sp. 1827). Das *Deutsche Wörterbuch* bietet auch Belege aus Werken Goethes und Heines (vgl. ebd.). – Tieck gebrauchte in seinen satirischen Märchendramen *Prinz Zerbino* (1799)

und *Verkehrte Welt* (1800), die auch Schopenhauer rezipierte, den Begriff des „Philisters“. Als zentrales Dokument für die Auseinandersetzung der Romantiker mit dem Typus des Philisters gilt Clemens Brentanos „scherzhafte Abhandlung“ *Der Philister vor, in und nach der Geschichte*, die 1811 erschien. Joseph Freiherr von Eichendorff verfasste um 1820 das satirische Drama *Krieg den Philistern. Dramatisches Mährchen in fünf Abentheuern* (Berlin 1824). In seinem späten Aufsatz *Die geistliche Poesie in Deutschland* definierte Eichendorff den Begriff folgendermaßen: „ein Philister ist, wer mit Nichts geheimnisvoll und wichtig tut, wer die hohen Dinge materialistisch und also gemein ansieht, wer sich selbst als goldenes Kalb in die Mitte der Welt setzt und es ehrfurchtsvoll anbetend umtanzt“ (Eichendorff: FA, Bd. VI, 367). Mit dieser älteren Bedeutung verwendete sogar der von N. attackierte David Friedrich Strauß den Begriff ‚Philister‘ 1865 polemisch in einem Konflikt mit dem Heidelberger Theologen Schenkel (vgl. „Der Schenkel’sche Handel in Baden“). In diesem Zusammenhang erklärt Strauß in seiner Schrift *Der Christus des Glauben und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher’schen Lebens Jesu*: „Herr Schenkel, sollte ich sagen, ist zu drei Viertheilen auf Seiten der Kritik, aber ein Viertheil findet er gerathen, dem Glauben noch einzuräumen, und so ist es seinen Anhängern, überhaupt dem aufgeklärten Mittelschlag (dem Philister würde ich sagen, wenn es nicht unhöflich wäre), eben recht“ (Strauß 1865a, 238–239). Dieses Zitat findet sich dort in einer „Beilage“ (ebd., 224–240) mit dem Titel „Der Schenkel’sche Handel in Baden“ („Verbesserter Abdruck“ der National-Zeitung vom 21. September 1864).

N. schließt mit seinem Begriff des ‚Philisters‘ an Schopenhauer an, der die Begriffe ‚Philister‘ und ‚Philisterei‘ in seinen Schriften wiederholt polemisch verwendet. In den *Aphorismen zur Lebensweisheit*, die im Rahmen der *Parerga und Paralipomena I* erschienen sind, gibt Schopenhauer die folgende Definition: „Inzwischen will ich hier doch nicht unerwähnt lassen, daß der Mensch, welcher, in Folge des streng und knapp normalen Maaßes seiner intellektuellen Kräfte, keine geistige[n] Bedürfnisse hat, es eigentlich ist, den ein der deutschen Sprache ausschließlich eigener, vom Studentenleben ausgegangener, nachmals aber in einem höheren, wiewohl dem ursprünglichen, durch den Gegensatz zum Musensohne, immer noch analogen Sinne gebrauchter Ausdruck als den Philister bezeichnet. Dieser nämlich ist und bleibt der $\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\varsigma\ \alpha\eta\eta\rho$ “ (PP I, Hü 364 [die griechischen Wörter tragen hier keine Akzente]). Dass N. direkt an diese Bemerkung Schopenhauers anschließt, zeigt ein nachgelassenes Notat aus dem Vorfeld der Entstehungszeit von UB I DS. Hier greift N. auf Schopenhauers Kennzeichnung des Philisters als $\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\varsigma\ \alpha\eta\eta\rho$ zurück: „Der Philister ist ja gerade der $\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\varsigma$; es ist merkwürdig zu sehen, wie er trotzdem dazu kommt, in ästhetischen und Kulturfragen mitreden zu wollen“ (NL 1873, 27 [56], KSA 7, 603).

Die negativen Bedeutungsvalenzen des Philisterbegriffs bei Schopenhauer nimmt N. sowohl in UB I DS als auch in UB III SE auf (vgl. NK 352, 27). In UB I DS adaptiert er auch den Kontrastbegriff ‚Musensohn‘ (165, 14) aus Schopenhauers Definition (PP I, Hü 364). – In den *Aphorismen zur Lebensweisheit* charakterisiert Schopenhauer den ‚Philister‘ so: „Kein Drang nach Erkenntniß und Einsicht, um ihrer selbst Willen, belebt sein Daseyn, auch keiner nach eigentlich ästhetischen Genüssen [...]. Wirkliche Genüsse für ihn sind allein die sinnlichen: durch diese hält er sich schadlos“ (PP I, Hü 365). Laut Schopenhauer „ist dem Philister ein dumpfer, trockener Ernst, der sich dem thierischen nähert, eigen [...]“ (PP I, Hü 365). Menschen von überlegener Intellektualität erregen „seinen Widerwillen, ja, seinen Haß [...]“; weil er dabei nur ein lästiges Gefühl von Inferiorität, und dazu einen dumpfen, heimlichen Neid verspürt, den er aufs Sorgfältigste versteckt, indem er ihn sogar sich selber zu verhehlen sucht [...]. Ein großes Leiden aller Philister ist, daß Idealitäten ihnen keine Unterhaltung gewähren, sondern sie, um der Langenweile zu entgehn, stets der Realitäten bedürfen“ (PP I, Hü 366).

Die charakteristische Verbindung von geistiger Mediokrität mit Phlegma, Missgunst und Ressentiment, durch die bereits Schopenhauer den Philister gekennzeichnet sieht, weist auf N.s Definition des ‚Bildungsphilisters‘ voraus, in der eine bornierte Selbstzufriedenheit allerdings stärker akzentuiert ist als in den Ausführungen Schopenhauers. – Vgl. weitere Belege zum ‚Philister‘ bei Schopenhauer (auch zur Opposition von Genie und Philister): WWV II, Kap. 31, Hü 453; WWV II, Kap. 38, Hü 507; PP I, Hü 384; PP II, Kap. 1, § 21, Hü 20; PP II, Kap. 23, § 283, Hü 567. Zum pejorativen Begriff ‚Philisterei‘ in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* vgl. auch NK 352, 27.

Die nachgelassenen Fragmente aus der Entstehungszeit von UB I DS lassen erkennen, inwiefern die Vorstellung des ‚Bildungsphilisters‘ für N. als negative Leitidee fungierte. Vgl. auch das folgende Notat aus dieser Zeitphase: „Entstehung des Philisters der Bildung. An sich die Bildung immer in sehr exklusiven Kreisen. Der eig<entliche> Philister hielt sich davon fern. Der Gelehrte machte einen Übergang, er glaubte an das klassische Alterthum, die Künstler galten ihm als bedenkliche Gesellen. [...] Der Philister hat kein Gefühl von den Mängeln der Kultur und von dem Experimentiren bei Schiller und Goethe. Er geht von einem starken Chauvinismus aus. Das übereilige Aburtheilen Hegel's und seiner Schüler hat die Meinung hervorgebracht, wir seien auf der Höhe“ (NL 1873, 27 [52], KSA 7, 602). Noch ohne das Kompositum ‚Bildungsphilister‘, das hier aber in der Vorstellung „des Philisters der Bildung“ präsent ist (ebd.), beschreibt N. bestimmte Ausprägungen eines naiven Kulturoptimismus als philiströs, die sich mit einem Habitus der Selbstüberschätzung verbinden. – In einem weiteren nachgelassenen Notat formuliert N. auch eine Hypothese zum

Übergang von der Gelehrten-Kultur zum Bildungsphilistrismus, um zu erklären, warum der Philister trotz seiner amüsischen Natur „in ästhetischen und Kulturfragen mitreden“ will: „Ich glaube, daß der Schulmann hier den Übergang gemacht hat: er, der von Berufswegen mit dem klassischen Alterthum sich abgab und allmählich meinte deshalb auch einen klassischen Geschmack haben zu müssen“ (NL 1873, 27 [56], KSA 7, 603).

Ebenfalls in einem Nachlass-Notat gebraucht N. anstelle von ‚Bildungsphilister‘ den Begriff ‚Kulturphilister‘, indem er konstatiert: „Der Kulturphilister weiß nicht, was Kultur ist – Einheit des Stils. / Er findet sich damit ab, daß es Klassiker giebt (Schiller Goethe Lessing) und vergißt, daß sie eine Kultur suchten, aber kein Fundament, auf dem man ruhen könnte, sind. / Er versteht deshalb den Ernst noch lebendiger Kultursucher nicht“ (NL 1873, 27 [65], KSA 7, 606). In einer Gesamtdisposition zu UB I DS formuliert N. Kapitelüberschriften, in denen auch das Kompositum ‚Bildungsphilister‘ bereits erscheint; hier lautet der Titel für Abschnitt 2: „Der Bildungsphilister und die Kultur“ (NL 1873, 27 [53], KSA 7, 602). Ebenfalls im Kontext von Vorarbeiten zu UB I DS notiert N.: „Strauss als Bekenner über die Philistercultur“; und über den „Schriftsteller“ schreibt er: „Will ja nicht als Philister erscheinen“, aber „legt selbst Zeugniß von der Philistercultur ab“ (NL 1873, 27 [59], KSA 7, 604). In einem weiteren konzeptionellen Entwurf heißt es: „Der siegreiche Bildungsphilister. Seine Genesis“ (NL 1873, 27 [61], KSA 7, 605).

Im Sinne der zitierten Nachlass-Notate betont N. auch in UB I DS die fundamentale Opposition zwischen den bloßen Philistern und den Kulturschaffenden, und zwar in einer direkten Ansprache an die Bildungsphilister, die er als „die ausdorrende Sandwüste des suchenden und nach neuem Leben lechzenden deutschen Geistes“ beschreibt: „Denn er sucht, dieser deutsche Geist! und ihr hasst ihn deshalb, weil er sucht, und weil er euch nicht glauben will, dass ihr schon gefunden habt, wonach er sucht“ (167, 4–7). Sogar N.s späteres Konzept des Ressentiments scheint bereits präfiguriert zu sein, wenn er den Bildungsphilister kurz zuvor gerade „in seinem Hasse und seiner Feindschaft“ als „ein negatives Wesen“ beschreibt, das „keinen mehr als den“ hasst, „der ihn als Philister behandelt und ihm sagt, was er ist: das Hinderniss aller Kräftigen und Schaffenden“ (166, 32 – 167, 1). – Als ‚Suchende‘ unterscheiden sich die Kulturschaffenden laut N. fundamental sowohl von den bloßen ‚Philistern‘, die sich in naiver Selbstgefälligkeit vorschnell ihres kulturellen Besitzes sicher wähnen, als auch von den lethargisch-sterilen ‚Epigonen‘ (vgl. NK 169, 15–18). So charakterisiert N. auch die Kultur-Heroen der Vergangenheit dadurch, „dass sie Suchende waren“ (167, 15). Vgl. NK 167, 15, der auch eine Brücke zu der von N. betonten Präferenz Lessings für die Wahrheitssuche schlägt (vgl. diesbezüglich NK 197, 32 – 198, 14).

N.s Freund Erwin Rohde bezieht den Philisterbegriff auf den Gelehrtentypus, wenn er N. am 11. Dezember 1870 in einem Brief mitteilt: „In solchen Professorenengesellschaften [...] herrscht doch wahrlich ein gar zu traurig gewöhnlicher Ton: Politik, Klatsch, Bücherbekritteln [...] Im Grunde erstaune ich noch fortwährend über dieses gelehrten Philisterthums gespreizte Nichtigkeit“ (KGB II 2, Nr. 138, S. 280). Hier sind in der kritischen Grundtendenz auch Affinitäten zu N.s Vorstellung des ‚Bildungsphilisters‘ in UB I DS zu erkennen: „Er fühlt sich, bei diesem Mangel jeder Selbsterkenntnis, fest überzeugt, dass seine ‚Bildung‘ gerade der satte Ausdruck der rechten deutschen Kultur sei“, ja er glaubt sogar selbst „der würdige Vertreter der jetzigen deutschen Kultur zu sein und macht dem entsprechend seine Forderungen und Ansprüche“ (165, 18–26).

Die Vorstellung der Bildungsbeflissenheit kann durchaus auch zum älteren Begriff des Philisters gehören, der allerdings eher auf den Typus eines konservativen Biedermanns zielt. Doch die romantische Verwendung des Begriffs weist teilweise auf den für die Gründerzeit typischen fortschrittsoptimistischen liberalen Bürger voraus, den N. als „Bildungsphilister“ bezeichnet. Willibald Alexis publizierte nach dem Vorabdruck eines Teils aus Eichendorffs Drama *Krieg den Philistern. Dramatisches Märchen in fünf Abentheuern*, das um 1820 entstand und 1824 als Buch erschien, die folgende Besprechung im ‚Literarischen Conversations-Blatt‘ (Leipzig, 24. 4. 1823): „Aber die Perle des ersten Quartals ist das eben so charakteristische, als witzige und von wahrer Poesie zeugende, dramatische Märchen des *Freiherrn von Eichendorff, Krieg den Philistern*, betitelt. [...] Kaum wissen wir, ob wir den Szenen im eigentlichen Lande der Philister oder auf dem im Sande segelnden Schiffe der Poetischen den Vorzug geben sollen. [...] Daß der Dichter die liberalen Ideen, welche das Schiff regieren, anfeindet, darf, da es vom Standpunkte der Poesie aus geschieht, ihm Niemand verargen. Er schont indessen Niemanden, wie es dem echten Humor geziemt, und wenn er den einen Philister sagen läßt: ‚Nichts geht doch über einen wohlgenährten, feisten Staat, der breit und fest auf den Beinen steht. An den mag der Zeitgeist rütteln und stoßen, er kriegt ihn nicht von der Stelle!‘ so dürften auch die Liberalen versöhnt sein. [...] Das Ganze erinnert an die trefflichsten Szenen aus Tieck’s *verkehrter Welt* und dem *Zerbino*“.

Die Vorstellung vom ‚Philister‘ bildet für N. eine geeignete Kontrastfolie, vor der er sein Selbstbild als Genie konstituieren kann, und zwar im Anschluss an die schon im Sturm und Drang verbreitete Antithese von ‚Genie‘ und ‚Gelehrtem‘. In den von N. selbst publizierten Werken kommt der Begriff ‚Bildungsphilister‘ nach UB I DS noch fünfmal vor, davon dreimal in den zeitlich unmittelbar folgenden Schriften: UB II HL (KSA 1, 326, 13–14) und UB III SE (KSA 1, 352, 27; 401, 24–25). Zweimal verwendet N. den Begriff ‚Bildungsphilis-

ter‘ mit ausdrücklicher Bezugnahme auf UB I DS. So erklärt er seine eigene Motivation für die Polemik gegen David Friedrich Strauß 1886 in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II* retrospektiv folgendermaßen: „Jener zornige Ausbruch gegen die Deutschthümelei, Behäbigkeit und Sprach-Verlumpung des alt gewordenen David Strauss, der Inhalt der Ersten Unzeitgemässen, machte Stimmungen Luft, mit denen ich lange vorher, als Student, inmitten deutscher Bildung und Bildungsphilisterei gesessen hatte (ich mache Anspruch auf die Vaterschaft des jetzt viel gebrauchten und missbrauchten Wortes ‚Bildungsphilister‘ –)“ (KSA 2, 369, 21 – 370, 4). Eine analoge und insofern ebenfalls unzutreffende Behauptung findet sich sogar noch in seiner Spätschrift *Ecce homo* (KSA 6, 317, 16–17).

166, 6 tutti unisono] Der italienische Ausdruck ‚tutti unisono‘ bedeutet: ‚alle mit einer Stimme‘. Er findet sich auch in Arthur Schopenhauers nachgelassenen sprachkritischen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird*. Dieser Text erschien postum in der Edition *Aus Arthur Schopenhauer’s handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, 1864 (NPB 543), 53–102. Hier konstatiert Schopenhauer polemisch: „Das Niederträchtigste bei der Sache ist das *Tutti unisono*, mit welchem jeder neu erfundene Sprachschnitzer sogleich angestimmt wird: denn es verräth die Abwesenheit jeder Präntension auf Selbstständigkeit und eigenes Urtheil, wie auch daß unsere Schreiber die ächten deutschen Schriftsteller, welche sämmtlich aus dem vorigen Jahrhundert sind, und überhaupt irgend ältere Bücher, gar nicht lesen, sondern bloß die in letzter Nacht ausgeheckten Monstra ihrer Jetztzeit-Schreiberei, gegenseitig unter einander“ (ebd., 61). An einer späteren Stelle von UB I DS rekurriert N. erneut auf diese Schrift Schopenhauers und nennt den Namen des Autors sogar explizit: Hier ist die Rede von „den ‚in letzter Nacht ausgeheckten Monstra der Jetztzeit-Schreiberei‘, wie Schopenhauer sagt“ (223, 2–4). Vgl. dazu ausführlicher NK 223, 2–4 (mit Belegen zum Begriff ‚Jetztzeit‘, den N. vor allem in seiner Basler Zeit gebraucht, also in der frühen Werkphase). Auf Schopenhauers *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* nimmt N. in UB I DS wiederholt Bezug (vgl. NK 221, 4–8; NK 223, 2–4; NK 227, 7–17; NK 235, 15).

Frauenstädt gibt auf der ersten Seite von Schopenhauers *Materialien* in einer Fußnote die folgende Information: „Ein an einer anderen Stelle des Manuscripts beigeschriebener, variirender Titel lautet: ‚Ueber die allgemeine und allseitig mit Wetteifer betriebene methodische Verhunzung der deutschen Sprache.‘ / Der Herausgeber“ (ebd., 53). Diese Titel-Variante, die für die Schrift eher Werkcharakter suggeriert, ergänzte Schopenhauer in seinen Aufzeichnungen noch um den Titel *Ueber die, seit einigen Jahren, methodisch betriebene*

Verhunzung der Deutschen Sprache, den dann Eduard Grisebach als späterer Herausgeber der vierbändigen Edition *Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß* übernahm (vgl. ebd., 1892, Bd. 2, 118–182). Der editorischen Entscheidung Grisebachs folgte auch Arthur Hübscher (vgl. HN 4,II, 36–87), der im Editionsbericht detailliert über die komplizierte Quellenlage informiert, auf die Edition Grisebachs verweist (vgl. ebd., IX) und die jeweils relevanten editionsphilologischen Prämissen erläutert (vgl. ebd., VIII–X): Die (von Schopenhauer als Ergänzung für die *Parerga und Paralipomena* vorgesehenen) *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* bestehen teils aus fragmentarischen Entwürfen, teils bereits aus zusammenhängenden Ausarbeitungen. Insofern bilden sie ein recht heterogenes Textkonvolut.

166, 31 sekretirt] Das Verb ‚sekretieren‘ kann die Bedeutung ‚absondern‘, ‚ausscheiden‘ sowie ‚geheimhalten‘ und ‚verschließen‘ haben. Hier sind die beiden letztgenannten Bedeutungskomponenten relevant. Mehrfach gebraucht Schopenhauer das Wort ‚sekretieren‘ in diesem Sinne: etwa wenn er beklagt, dass ihn die akademischen Philosophen mit Absicht ignorieren. In der Vorrede zu seiner Schrift *Ueber den Willen in der Natur* wirft Schopenhauer seinen Gegnern diese Strategie des ‚Sekretierens‘ vor. Zugleich erklärt er nach dem Einsetzen seiner öffentlichen Wirkung mit triumphalem Gestus: „Nichtsdestoweniger habe ich den Philosophieprofessoren eine betrübte Nachricht mitzuthemen. Ihr Kaspar Hauser [...], den sie, beinahe vierzig Jahre hindurch, von Licht und Luft so sorgfältig abgesperrt und so fest eingemauert hatten, daß kein Laut sein Daseyn der Welt verrathen konnte, – ihr Kaspar Hauser ist entsprungen! ist entsprungen und läuft in der Welt herum; – Einige meinen gar, es sei ein Prinz. – Oder, in Prosa zu reden: was sie über Alles fürchteten, daher mit vereinten Kräften und seltener Standhaftigkeit, mittelst eines so tiefen Schweigens, so einträchtigen Ignorirens und Sekretirens, wie es noch nie dagewesen, über ein Menschenalter hinaus, glücklich zu verhüten gewußt haben, – dies Unglück ist dennoch eingetreten: man hat angefangen, mich zu lesen, – und wird nun nicht wieder aufhören. Legor et legar: es ist nicht anders“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü XII–XIII). – N. übernimmt das lateinische Diktum Schopenhauers in UB III SE (vgl. KSA 1, 353, 17). Vgl. dazu NK 353, 17.

167, 15 dass sie Suchende waren] N. kontrastiert die „Suchenden“, die er ins Heroische stilisiert, mit den ‚Philistern‘ und ‚Epigonen‘ (vgl. NK 169, 15–18). In N.s *Mahnruf an die Deutschen*, der aus der Entstehungszeit von UB I DS, also ebenfalls aus dem Jahr 1873 stammt, ist vom „wagenden und versuchenden Geiste der deutschen Kunst“ und von den „Versuchs-Werkstätten“ der „Wissenschaften“ die Rede (KSA 1, 895, 2–5): Insofern stimmen Künstler und

Wissenschaftler in einem Gestus der Suche überein, der ihnen innere Dynamik und kreatives Potential in einem offenen Experimentierfeld abverlangt. Die Kulturhéroen, deren Qualitätssignum gerade in ihrer Ungenügsamkeit und in der permanenten Bereitschaft zur Weiterentwicklung liegt, stellt N. den Bildungsphilistern gegenüber, die sich selbstgefällig der Illusion hingeben, sie könnten sich ihres kulturellen Besitzes sicher sein, und dabei sogar voraussetzen, „dass ihre eigene Bildung die reife und schönste Frucht der Zeit, ja aller Zeiten sei“, so dass man sich keine „Sorge um die allgemeine deutsche Bildung“ zu machen brauche (162, 8–10). Gerade die sogenannten ‚Klassiker‘, die von den Bildungsphilistern oft bis zur Sklerotisierung und Musealisierung vereinnahmt und so in ihrer eigentlichen Leistung nicht angemessen gewürdigt werden, sieht N. wesentlich durch die innere Entwicklungsdynamik von ‚Suchenden‘ ausgezeichnet. Im Kontext der vorliegenden Textpassage betont N. auch, dass die Bildungsphilister das produktive Engagement der Kulturschaffenden sogar behindern: Wenn sie das sakrosankte Bild von den angeblich immer schon fertigen ‚Klassikern‘ propagieren, deren Werke ihnen aufgrund geistiger Bequemlichkeit bloß zu harmloser ‚Erbauung‘ dienen, verhindern sie die weitere Suchbewegung (168, 15–17). So können sie laut N. sogar zum „Labyrinth aller Zweifelnden und Verirrten“, zum „Morast aller Ermatteten“ und zur „Fußfessel aller nach hohen Zielen Laufenden“ werden (167, 1–3). Gravierende Konsequenzen hat das Verhalten der in beschaulichem „Philisterglück“ (168, 32) verharrenden und erstarrten Zeitgenossen für die kulturellen Entwicklungschancen in der Zukunft: Denn diejenigen, die es sich im Refugium „der eigenen Beschränktheit“ bequem machen (169, 2), verweigern sich durch geistige Stagnation nicht nur den unkalkulierbaren Risiken ernsthafter Suche, die N. für die einzig produktive Klassiker-Nachfolge hält (168), sondern blockieren dadurch auch den kulturellen Fortschritt.

In der Grundtendenz schließt N. mit seinem Plädoyer für die Einstellung des Suchenden auch an Auffassungen Schopenhauers an, über den er in UB III SE schreibt: „Für ihn gab es nur Eine Aufgabe und hunderttausend Mittel, sie zu lösen: Einen Sinn und unzählige Hieroglyphen, um ihn auszudrücken. / Es gehörte zu den herrlichen Bedingungen seiner Existenz, dass er wirklich einer solchen Aufgabe, gemäss seinem Wahlspruche *vitam impendere vero*, leben konnte“ (KSA 1, 411, 3–8). Schopenhauer übernimmt die *Maxime „vitam impendere vero“* (das Leben der Wahrheit bzw. dem Wahren weihen) aus Juvenals *Satiren* (IV 91) und stellt diesen programmatischen Anspruch auf kontinuierliche Wahrheitssuche den Bänden I und II seiner *Parerga und Paralipomena* auf den Titelblättern jeweils als Motto voran.

Während sich N. im vorliegenden Kontext von UB I DS generell auf die „grossen heroischen Gestalten“ (167, 12) in verschiedenen Bereichen der Kultur

konzentriert, die als „Suchende“ (167, 15) schon durch ihre ganze Ausstrahlung erkennen lassen, „dass sie eben das inbrünstig und mit ernster Beharrlichkeit suchten, was der Bildungsphilister zu besitzen wähnt: die ächte ursprüngliche deutsche Kultur“ (167, 15–18), verfolgt Schopenhauer speziellere Perspektiven, indem er seinen Fokus konkret auf die Philosophie richtet. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die im Rahmen der *Parerga und Paralipomena I* erschien und nachhaltigen Einfluss auf N.s UB III SE hatte (vgl. dazu Kapitel III.4 des Überblickskommentars zu UB III SE), nimmt Schopenhauer auch implizit auf das oben genannte Juvenal-Zitat Bezug und entfaltet dessen spezifische Bedeutung im Rahmen seiner kritischen Auseinandersetzung mit der akademischen Philosophie: „Ueberhaupt aber, wie sollte der, welcher für sich, nebst Weib und Kind, ein redliches Auskommen sucht, zugleich sich der Wahrheit weihen? der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein überall unwillkommener Gast gewesen ist, – die vermuthlich auch deshalb nackt dargestellt wird, weil sie nichts mitbringt, nichts auszuteilen hat, sondern nur ihrer selbst wegen gesucht seyn will. Zwei so verschiedenen Herren, wie der Welt und der Wahrheit, die nichts, als den Anfangsbuchstaben, gemein haben, läßt sich zugleich nicht dienen“ (PP I, Hü 163–164). Wahrheitssuche als Lebensaufgabe bildet hier den Fokus.

N. stimmt mit Schopenhauer im Plädoyer für eine Philosophie überein, die sich ohne Ablenkung ganz auf die autonome Suche nach der Wahrheit konzentriert, und beide üben entschieden Kritik an jeder Instrumentalisierung der Philosophie durch andersgeartete Zwecke. Schopenhauer kontrastiert die Mentalität der auf ökonomische Absicherung ausgerichteten Universitätsphilosophen mit dem „tiefbewegte[n] Gemüth eines wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm so räthselhaften wie mißlichen Daseyn liegt“ (PP I, Hü 151), nämlich in der kompromisslosen „Wahrheitsforschung“ (PP I, Hü 149) als eigentlichem Lebensinhalt. In UB III SE schließt N. an diese Auffassung an, indem er den auf die Wahrheitssuche konzentrierten „grossen Philosophen von Natur“ die „schlechten Philosophen von Staatswegen“ gegenüberstellt (KSA 1, 413, 11–13).

Eine Erweiterung des Horizonts vollzieht N. in UB III SE, wenn er über die Objektebene bei der Suche nach der Wahrheit hinaus auch die Subjektdimension mitberücksichtigt: So erblickt er „die erste Weihe der Kultur“ (KSA 1, 386, 5–6) darin, „nach einem irgendwo noch verborgnen höheren Selbst mit allen Kräften zu suchen“ (KSA 1, 385, 23–24). – Eine Subjekt-Objekt-Korrelation wird relevant, wenn N. im 15. Kapitel der *Geburt der Tragödie* vor allem Lessing durch die unermüdliche Bereitschaft zur Suche charakterisiert: „Darum hat Lessing, der ehrlichste theoretische Mensch, es auszusprechen gewagt, dass ihm mehr am Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen sei: womit das

Grundgeheimniss der Wissenschaft, zum Erstaunen, ja Aerger der Wissenschaftlichen, aufgedeckt worden ist“ (KSA 1, 99, 1–5). – Während N. dieses berühmte Diktum von Gotthold Ephraim Lessing, der damit das Suchen der Wahrheit dem sicheren Besitz der Wahrheit vorzieht, in der *Geburt der Tragödie* nur erwähnt, zitiert er Lessings Bekenntnis in UB I DS sogar explizit (197, 32 – 198, 14) und unterstreicht dadurch seine paradigmatische Aussagekraft. In seiner Schrift *Eine Duplik* sieht Lessing „den Wert des Menschen“ nicht im „Besitz“ der „Wahrheit“, sondern in der „aufrichtige[n] Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen“; denn nur „durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz [...]“ (Lessing: Werke und Briefe in zwölf Bänden, Bd. 8, 1989, 510).

Mitunter schreibt N. dem Typus des Suchenden auch im intellektuellen Bereich eine Haltung heroischer Risikobereitschaft zu, wie sie für ihn auf exemplarische Weise der Seefahrer und Entdecker Columbus repräsentiert. Vgl. dazu UB II HL (KSA 1, 324) und *Also sprach Zarathustra* (KSA 4, 287). Die Übertragung dieses Entdecker-Habitus in die Sphäre geistiger Abenteuer bestimmt ein späteres Nachlass-Notat von 1885: Dort bezieht sich N. auf „alle jene Kritiker und Historiker, von denen die glücklich begonnene Entdeckung der alten Welt – es ist das Werk des neuen Columbus, des deutschen Geistes – muthig fortgesetzt wird“ (NL 1885, 37 [8], KSA 11, 582–583). Vgl. dazu auch das nachgelassene Gedicht *Columbus novus* (NL 1882, 1 [101], KSA 10, 34).

167, 23–27 so dass Einer von ihnen, für Alle, im hohen Alter sagen konnte: „ich habe es mir ein halbes Jahrhundert lang sauer genug werden lassen und mir keine Erholung gegönnt, sondern immer gestrebt und geforscht und gethan, so gut und so viel ich konnte.“] N. zitiert hier (mit Auslassungen) aus Goethes Gespräch mit Johann Peter Eckermann, der sich an die folgende Äußerung Goethes am 14. März 1830 erinnert: „Ich habe es mir ein halbes Jahrhundert lang sauer genug werden lassen. Ich kann sagen, ich habe in den Dingen, die die Natur mir zum Tagewerk bestimmt, mir Tag und Nacht keine Ruhe gelassen und mir keine Erholung gegönnt, sondern immer gestrebt und geforscht und getan, so gut und so viel ich konnte. Wenn Jeder von sich dasselbe sagen kann, so wird es um Alle gut stehen“ (Goethe: FA, Abt. II, Bd. 12 (39), 709).

168, 18–22 damals als in dem ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in Deutschland ein so mannigfaches und verwirrendes Suchen, Experimentiren, Zerstören, Verheissen, Ahnen, Hoffen begann und durcheinanderwogte] Bereits in nachgelassenen Vorarbeiten zu UB I DS aus dem Jahr 1873 findet sich ein aufschlussreicher Entwurf, den N. nur teilweise für den vorliegenden Kontext verwendet hat: „Aus dem wilden Gebräu von Philosophie, Romantik und Experimentiren

aller Art entstand zuletzt eine ungeheure Sicherheit im Vernichten und Verurtheilen, durch die fortwährende Übung – und dadurch wieder ein Zutrauen auf Seiten der Nichtproduzierenden zu ihrer eignen Kultur als einem Maßstabe. Worin bestand denn das Positive? In einem gewissen Behagen, das jenem praktischen Experimentiren entgegengesetzt war; Behagen am eignen Leben. Dazu fanden sich auch noch Talente, die dies verherrlichten, die idyllische Heimlichkeit des Deutschen, des Gelehrten usw. Diese Behaglichen suchten [...] alles noch lebendig Produzirende hochmüthig abzuweisen [...] und erfanden das Epigonenzeitalter [...]" (NL 1873, 27 [55], KSA 7, 603).

Gemeint sind hier kulturelle Entwicklungen, die sich vor allem seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts abzeichneten und in späteren Phasen des 19. Jahrhunderts über Biedermeier und Epigonen-Problematik bis in die Zeit des Historismus reichten. Die fundamentale Desorientierung im Zusammenhang mit der beginnenden Moderne löste damals vielfältige spekulative oder experimentelle Suchbewegungen aus. Dies gilt tendenziell schon für die Mentalität der Frühromantiker seit der Endphase des 18. Jahrhunderts: In den Fragment-Sammlungen von Novalis und Friedrich Schlegel fand die intellektuelle Dynamik der Suche einen intensiven Ausdruck. N. erwähnt explizit das mythologische Interesse der „Romantiker“ (168, 26). Der Begriff ‚Zerstören‘ bezieht sich auf die charakteristische Tendenz zur Aufspaltung etablierter Denkformen und Gattungskonventionen, die sich auch bereits bei den Frühromantikern ausprägte. Der Begriff ‚Experimentiren‘ lässt sich ebenfalls schon auf die Fragmente von Novalis und Schlegel beziehen: Sie sind von überraschenden Einfällen und experimentellen Entwürfen bestimmt, riskieren anstelle geschlossener philosophischer Systeme das intellektuelle Abenteuer und inszenieren einen ins Offene weisenden Denkprozess. Der Initialimpuls der beiden Frühromantiker zielt auf die Durchbrechung starrer systematischer Konstrukte und auf die lebendige Bewegung der Reflexion. Auf die Vielfalt der Phänomene reagieren sie in ihren Fragmenten mit polyperspektivischen Denkansätzen. Dabei fungieren auch Brüche, Widersprüche, ironische Pointierungen und dialektische Umschläge als Medium kreativer Denkexperimente. Indem N. im vorliegenden Kontext von UBIDS außerdem das „Verheissen, Ahnen, Hoffen“ hervorhebt, betont er zugleich eine schon für die Frühromantik typische Zukunftsorientierung, die etwa in der Idee des ‚goldenen Zeitalters‘ und in anderen Utopien einen paradigmatischen Ausdruck fand. Die von N. erwähnten „Philister“ (168, 28) spielen in der Romantik als Antipoden zum genialen Künstler eine zentrale Rolle. In der Hochromantik kontrastiert E. T. A. Hoffmann die geistige Beschränktheit der Philister mit der kreativen Phantasie von Künstlerfiguren, beispielsweise in seiner Erzählung *Der goldene Topf*.

Historisch weist die vorliegende Textpassage (168, 18 – 169, 23) über die Romantik allerdings deutlich hinaus. Indem N. einen Rückzug „in’s Idyllische“

erwähnt (168, 33) und „den Begriff des Epigonen-Zeitalters“ zum Thema macht (169, 15–16), spielt er auf die Phase des Biedermeier in der Restaurationszeit nach dem Wiener Kongress von 1815 an, in der sich die Bürger infolge beschränkter politischer Wirkungsmöglichkeiten zusehends in private Refugien zurückzogen und Idyllen kultivierten. Mit dem „Begriff des Epigonen-Zeitalters“ ist die kulturelle Krisensituation seit den 1830er Jahren gemeint, die in der Literatur von Autoren wie Immermann, Keller und Stifter reflektiert wurde. Vgl. NK 168, 32 – 169, 5. Während N. die Problematik der Epigonalität im Kontext des Historismus kritisch reflektiert, lässt er in seinen Aphorismen später selbst Affinitäten zu den experimentellen Gedankenspielen und polyperspektivischen Ansätzen der Frühromantiker sowie zu ihrer Kunst aphoristischer Pointierung erkennen. Auch N.s Konzept des Perspektivismus weist Analogien zu romantischen Denkweisen auf.

168, 23–25 *das Gebräu phantastischer und sprachverrenkender Philosophien und schwärmerisch-zweckbewusster Geschichtsbetrachtung* In einem nachgelassenen Entwurf zu UB I DS ist vom „wildem Gebräu von Philosophie, Romantik und Experimentieren aller Art“ die Rede (NL 1873, 27 [55], KSA 7, 603). Vgl. dazu auch NK 168, 18–22. – Im vorliegenden Kontext von UB I DS spielt N. auf Schriften Schellings sowie auf den Idealismus und die teleologische Geschichtsphilosophie Hegels an. Außer dem idealistischen Vernunftkonzept und Geschichtsoptimismus Hegels attackiert N. auch seine sprachlichen Eigentümlichkeiten. In UB I DS sieht N. David Friedrich Strauß „zu Hegel und Schleiermacher in ‚schlechthiniger Abhängigkeit‘“ (191, 14–15). Im Hinblick auf Strauß erklärt er sogar: „Wer einmal an der Hegelei und Schleiermacherei erkrankte, wird nie wieder ganz curirt“ (191, 20–22). – Bereits in einem Nachlass-Notat betont N. die „furchtbare Dilapidation der Hegelei! Auch wer sich zu retten verstand, wie Strauß, ist nie wieder völlig zu kurieren“ (NL 1873, 27 [30], KSA 7, 595). Laut N. zeigt sich die Wirkung Hegels bei Strauß auch in einer „platt optimistischen Weltbetrachtung mit dem preußischen Staate als Zielpunkt der Weltgeschichte“ (ebd.).

Mit seiner Aversion gegen die nachkantischen Idealisten schließt N. an Schopenhauer an, der in der *Welt als Wille und Vorstellung*, aber auch in den *Parerga und Paralipomena*, wiederholt vehemente Attacken vor allem gegen Hegel, aber auch gegen Fichte, Schelling und Schleiermacher richtet. Der Begriff ‚Hegelei‘, den N. sowohl in UB I DS (191, 21) als auch in UB III SE (KSA 1, 423, 26) verwendet, findet sich bereits im Werk Schopenhauers oftmals in polemischem Kontext, etwa in seiner (im Rahmen der *Parerga und Paralipomena I* publizierten) Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (vgl. PP I, Hü 156, 157, 177, 178, 205). In UB III SE greift N. auf dieses Werk Schopenhauers zweimal explizit

und an vielen Stellen auch implizit zurück. Einen ausführlichen Vergleich beider Werke bietet der Überblickskommentar zu UB III SE in Kapitel III.4.

168, 25–27 *den Carneval aller Götter und Mythen, den die Romantiker zusammenbrachten]* Für das historisch weit ausgreifende mythologische Interesse der Romantiker können Friedrich Schlegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Friedrich Creuzer als repräsentativ gelten.

168, 32 – 169, 5 *Sein Auge erschloss sich für das Philisterglück: aus alle dem wilden Experimentiren rettete er sich in's Idyllische und setzte dem unruhig schaffenden Trieb des Künstlers ein gewisses Behagen entgegen, ein Behagen an der eigenen Enge, der eigenen Ungestörtheit, ja an der eigenen Beschränktheit. Sein langgestreckter Finger wies, ohne jede unnütze Verschämtheit auf alle verborgenen und heimlichen Winkel seines Lebens, auf die vielen rührenden und naiven Freuden]* Hier exponiert N. ein dialektisches Muster der Kulturbewegung, das zur damaligen Zeit bereits verbreitet war: Nach diesem Schema folgt auf die suchende, schwärmende und experimentierende Geisteshaltung der Romantik in der anschließenden Restaurationszeit von 1815 bis 1848, als die Chance der Bürger auf politische Einflussnahme stark reduziert war, ein biedermeierlicher Rückzug in das „Behagen“ an der „eigenen Enge“ und der „eigenen Beschränkung“, mithin eine Art von Eskapismus ins „Idyllische“ und in den „Winkel“. Die Vorstellung einer spezifisch philiströsen „Behaglichkeit“ erhält im weiteren Verlauf von UB I DS geradezu leitmotivische Bedeutung.

In einer bekannten Formulierung seiner *Vorschule der Ästhetik* hatte Jean Paul, den N. in *Menschliches, Allzumenschliches II* zu Unrecht als „Verhängniss im Schlafrock“ verspottete (KSA 2, 597, 5), „die Idylle“ als „epische Darstellung des *Vollglücks* in der *Beschränkung*“ definiert (Jean Paul: *Sämtliche Werke*, 1995, Abteilung I, Bd. 5, 258). N. betrachtet die Präferenz für das „Idyllische“ als ein zentrales Charakteristikum der Biedermeier-Zeit, der er eine Vorliebe für familiäre „Heimlichkeit“ und die ‚Stuben‘-Atmosphäre (169, 9–11) zuordnet, wie sie beispielsweise die populären Holzschnitte Ludwig Richters, die idyllischen Inszenierungen auf Gemälden Carl Spitzwegs und darüber hinaus auch zahlreiche literarische Werke repräsentierten. (Das sogenannte ‚Richteralbum‘ galt damals als selbstverständlicher Bestandteil des bürgerlichen Bücherschranks.) Das von N. diagnostizierte „Philisterglück“ ist vor diesem kulturhistorischen Horizont zu sehen.

169, 11–12 *Mit solchen Bilderbüchern der Wirklichkeit in den Händen]* Indem N. diese Metaphorik für die Beschreibung der banalen Behaglichkeitsbedürfnisse der Philister verwendet, nimmt er zugleich auch auf die Hochkonjunktur von Bilderbüchern seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Bezug.

169, 12–15 [...] suchten die Behaglichen nun auch ein für alle mal ein Abkommen mit den bedenklichen Klassikern und den von ihnen ausgehenden Aufforderungen zum Weitersuchen zu finden] In einem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS heißt es: „Diese Behaglichen suchten jetzt die Klassiker sich zuzulegen, und alles noch lebendig Produzirende hochmüthig abzuweisen; sie setzten sich in Ruhe und erfanden das Epigonenzeitalter“ (NL 1871, 27 [55], KSA 7, 603). Die Kanonisierung der Klassiker zu einem musealen bürgerlichen Besitzstand von nationaler Bedeutung, der zugleich die eigene kulturelle Identität repräsentieren sollte, war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein weit verbreitetes Phänomen.

169, 15–18 sie erdachten den Begriff des Epigonen-Zeitalters, nur um Ruhe zu haben und bei allem unbequemen Neueren sofort mit dem ablehnenden Verdikt „Epigonenwerk“ bereit sein zu können] Schon seit den 1830er Jahren gehörte die zeitgenössische Epigonenproblematik, die N. wiederholt reflektiert, zum kulturkritischen Repertoire der Epoche. Ursprünglich bezeichnete der altgriechische Begriff ‚epigonos‘ (ἐπίγονος) wertneutral den Sohn oder Nachkommen. Der antiken Mythologie zufolge waren mit dem Begriff ‚epigonoí‘ die Söhne der sieben griechischen Fürsten gemeint, die fast alle im Kampf gegen Theben fielen. Nach der sogenannten ‚Kunstperiode‘ der Klassik und Romantik wurde der genealogisch-biologische Begriff des ‚Epigonen‘ durch Immermann kulturkritisch umkodiert und in die geistig-künstlerische Sphäre übertragen. Im Roman *Die Epigonen* (1836) betrachtet Immermann seine eigene Schriftsteller-Generation als epigonal, weil sie unkreativ auf die Nachahmung weit überlegener geistiger Vorfahren, nämlich der Klassiker und Romantiker, fixiert sei. Zur Problematik der Epigonalität im Zeitkontext, auf die N. in UB III SE ebenfalls eingeht, vgl. auch NK 344, 31–34 und NK 350, 20–21.

Der moderne Begriff des Epigonen bezeichnet den durch einen Mangel an Originalität gekennzeichneten ‚geistigen Erben‘, der sich eklektizistisch an ‚klassischen‘ Vorbildern orientiert, zugleich aber an deren Übergröße leidet. Da er traditionellen Denkschemata verhaftet bleibt, gelangt der Epigone weder zu einem kreativen künstlerischen Ausdruck noch zu kritisch-konstruktivem Umgang mit der Zeitsituation. In seiner neuen pejorativen Bedeutung fand der Begriff ‚Epigone‘ bei den Zeitgenossen große Verbreitung; er wurde von Autoren wie Grillparzer, Keller, Stifter und Fontane reflektiert, und zwar sowohl in theoretischen Schriften als auch in fiktionalen Werken (vgl. dazu Manfred Windfuhr 1959, 182–209). Im Jahre 1847 diagnostiziert der Schriftsteller und Literaturhistoriker Robert Prutz die Epigonenproblematik: In seinen *Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart* spricht er von „Epigonen“, „welche die Erbschaft ihrer großen Vorfahren weder zu erhalten wissen, noch wissen sie dieselbe zu entbehren! die nicht leben könnten ohne die Größe und

den Ruhm ihrer Vorgänger“, von denen sie sich zugleich „erdrückt fühlen“ (Prutz 1975, 248).

Mit der Ambivalenz der Epigonen-Situation setzt sich N. vor allem in seinem kulturkritischen Frühwerk intensiv auseinander, so in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* und in der *Geburt der Tragödie* (vgl. NK 1/1 zu KSA 1, 75, 25–32). Von besonderer Bedeutung ist UB II HL: Hier kommt dem Problem der Epigonalität ein zentraler Stellenwert zu, der sich auch in der leitmotivischen Verwendung des Epigonenbegriffs manifestiert. Zugleich reflektiert N. bereits das Problem einer Lähmung kreativer Kräfte und einer kulturellen Stagnation, die durch vorschnelle Resignation entstehen kann. Im Rahmen einer psychologisch akzentuierten Kulturdiagnose kritisiert N. in UB I DS diejenigen, die „den Begriff des Epigonen-Zeitalters“ bloß strategisch einsetzen, „um Ruhe zu haben“ und alle für sie „unbequemen“ kulturellen Innovationen sofort mit dem Etikett „Epigonenwerk“ stigmatisieren zu können (169, 15–18). Dieses Verhalten beanstandet N., weil er es durch Hass gegen „den dominirenden Genius und die Tyrannis wirklicher Kulturforderungen“ (169, 30–31) bedingt und damit im Gegensatz zu seinen eigenen kulturschöpferischen Intentionen sieht.

Auch in UB II HL konstatiert N. die Gefahr, die sich mit der Berufung auf eine nur scheinbar unüberwindliche Krisensituation der Epigonen verbindet. Mit Nachdruck warnt er hier vor eskapistischen Strategien seiner Zeitgenossen, indem er sich entschieden gegen den „lähmende[n]“ Glauben wendet, „ein Spätling der Zeiten zu sein“ (KSA 1, 308, 11–12). Der „jederzeit schädliche Glaube an das Alter der Menschheit, der Glaube, Spätling und Epigone zu sein“ (KSA 1, 279, 11–13), verrät nach N.s Auffassung eine sterile Retrospektive, die er durch einen „vorwärts“ gerichteten Blick ersetzen will: „Zieht um euch den Zaun einer grossen und umfänglichen Hoffnung, eines hoffenden Strebens. Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergesst den Aberglauben, Epigonen zu sein“ (KSA 1, 295, 4–7). Vgl. auch NK 168, 18–22.

Zur großen Popularität epigonalen Autoren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts trug das verbreitete Bedürfnis der Deutschen bei, für das neue nationale Selbstbewusstsein auch eine kulturelle Legitimation zu finden. Trotz der problematischen Folgen einer historisierenden Bildungskultur, die N. im Rahmen seiner Kulturkritik in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* konstatiert, deutet er die Situation der modernen Epigonen in UB II HL sogar optimistisch und stellt dabei eine Analogie zu kulturellen Konstellationen der Antike her (KSA 1, 333, 6–26): Seiner Überzeugung zufolge kann „selbst der oftmals peinlich anmuthende Gedanke, Epigonen zu sein, gross gedacht, grosse Wirkungen und ein hoffnungsreiches Begehren der Zukunft, sowohl dem Einzelnen als einem Volke verbürgen“, und zwar insofern, als „wir uns nämlich als Erben und Nachkommen klassischer und erstaunlicher Mächte begreifen und darin unse-

re Ehre, unseren Sporn sehen“ (KSA 1, 307, 17–23). Den Zusammenhang mit der Problematik des Historismus beleuchtet N. in UB II HL folgendermaßen: „die Historie muss das Problem der Historie selbst auflösen“: Darin liegt „der Imperativ des Geistes der ‚neuen Zeit‘, falls in ihr wirklich etwas Neues, Mächtiges, Lebenverheissendes und Ursprüngliches ist“ (KSA 1, 306, 9–13).

169, 20–23 *suchten alle Wissenschaften [...] in historische Disciplinen umzuwandeln, zumal die Philosophie und die classische Philologie*] N. nimmt an dieser Stelle auf den Historismus des 19. Jahrhunderts Bezug, dessen Problematik er besonders ausführlich in UB II HL reflektiert.

169, 23–26 *Durch das historische Bewusstsein retteten sie sich vor dem Enthusiasmus – denn nicht mehr als diesen sollte die Geschichte erzeugen, wie doch Goethe vermeinen durfte*] Hier bezieht sich N. auf einen Aphorismus, den Goethe in den *Maximen und Reflexionen* publizierte: „Das Beste was wir von der Geschichte haben ist der Enthusiasmus den sie erregt“ (FA, Bd. 13, 41). Im Rahmen von N.s Kulturkritik hat die Auseinandersetzung mit der Problematik des Historismus zentrale Bedeutung. Bereits in der *Geburt der Tragödie* wendet sich N. gegen die bloß ‚historische‘ Aneignung der Vergangenheit in „unserer jetzigen gebildeten Geschichtsschreibung“ (KSA 1, 130, 15–17). In UB II HL avanciert der Historismus sogar zum Hauptthema.

169, 26–28 *gerade die Abstumpfung ist jetzt das Ziel dieser unphilosophischen Bewunderer des nil admirari, wenn sie alles historisch zu begreifen suchen.*] Anspielung auf eine Aussage am Anfang von Horaz' *Epistulae* (I, 6, 1): „Nil admirari prope res est una, Numici, / sola quae possit facere et servare beatum [...]“ („Nichts in der Welt anstaunen, Numicius, dieses allein wohl, / Dieses nur kann uns verleihn Glückseligkeit, und sie erhalten“, Übersetzung von Johann Heinrich Voß). – Am 13. Februar 1804 äußerte sich Voß in einem Brief an B. R. Abeken folgendermaßen über ein Gespräch über das Horazische Diktum, in dem Goethe eine konträre Auffassung vertrat: „Am Abend dieses Tags nach Tische mußte ich Göthen meine Übersetzung von Horazens Ep. 6 Lib. I – nil admirari etc – vorlesen. Dies gab zu einem sehr schönen Gespräch Anlaß, das aber Göthe beinahe allein, u. bald ganz allein führte. Er redete über den platonischen Ausspruch, dass die Verwunderung die Mutter alles schönen u. guten sei. Der ist ein Tölpel, sagte er, der sich nicht verwundern kann, auf den nicht die ewigen Naturgesetze in Großen u. Kleinen Gegenständen – gleichviel wie groß oder klein die Masse sei – einen mächtigen Eindruck machen“ (Goethe: FA, Abt. II, Bd. 5, 464).

Goethe beruft sich hier auf das ‚Staunen‘, das ‚thaumázēin‘ (θαυμάζειν) bei Platon und Aristoteles, die das Staunen über die Phänomene der Welt zum Ausgangspunkt philosophischer Reflexion erklären. N. hingegen transformiert

die Horazische Maxime „nil admirari“ kulturkritisch, indem er von ihren „unphilosophischen Bewunderer[n]“ spricht, also gerade nicht von denen, die dem philosophischen ‚thaumazein‘ im Sinne der Antike folgen. Anstelle einer intellektuellen Sensibilisierung durch das ‚Staunen‘ über die vielfältigen Phänomene in der Realität betont N. gerade „die Abstumpfung“ seiner Zeitgenossen. Deren Prinzip, sich über nichts zu wundern, leistet nach N.s Überzeugung zugleich einer strategischen Zielsetzung Vorschub: Durch einen historischen Relativismus versuchen sie jede kulturelle Erneuerung zu blockieren und sich selbst dem Anspruch genuiner „Kulturforderungen“ (169, 31) zu entziehen. Indem sich diese Zeitgenossen für die bequeme Position der Mediokrität entscheiden, wenden sie sich zugleich gegen „den dominierenden Genius“ (169, 30–31) und behindern dadurch die kulturelle Weiterentwicklung. Ähnlich argumentiert N. auch in UB III SE: Hier ist der geistesaristokratische Impetus noch stärker ausgeprägt als in UB I DS. – Auch in UB IV WB zitiert N. die Horazische Maxime „Nil admirari“, und zwar im Zusammenhang mit der kritischen Epochen diagnose, die er gegen Fehlhaltungen in der Mentalität seiner Zeitgenossen richtet, insbesondere gegen Materialismus und Neugierde (vgl. KSA 462, 8, 20). Vgl. dazu ausführlicher NK 462, 11. – In der *Morgenröthe* (KSA 3, 188, 19–22) thematisiert N. später ebenfalls dieses Horazische Leitprinzip. Vgl. dazu (und zur Begründung von Schopenhauers positiver Reaktion auf diese Maxime) NK 3/1, 291–293 (zu Text 207 der *Morgenröthe*).

169, 34 – 170, 2 *Eine Philosophie, die unter krausen Schnörkeln das Philisterbekenntniss ihres Urhebers köisch verhüllte*] Mit seiner gelehrten Anspielung betont N., dass eine derartige Philosophie die Philistrosität ihres Autors so wenig zu kaschieren vermag, dass diese trotz der präntiösen Hülle deutlich sichtbar bleibt. Der Kontext zeigt, dass N. hier vor allem die Philosophie Hegels meint (vgl. NK 170, 3–4). – Das Adjektiv „köisch“ bezieht sich auf die vor der Südwestküste Kleinasiens gelegene Insel Kos. Sie war nicht nur berühmt durch ihre Ärzteschule und den Tempel des Gottes Asklepios, sondern auch durch ihre Vorliebe für die Produktion durchsichtiger Gewänder, die den Körper nahezu unbekleidet erscheinen ließen. Diese Kleidung bestand aus einem Seidenstoff von besonderer Transparenz, der aus dem Gespinst der wilden Seidenraupe hergestellt wurde. Römische Dichter der Kaiserzeit erwähnen ausdrücklich köische Gewänder (coae vestes) als eine leichte Luxusbekleidung, die vor allem von Lebedamen getragen wurde. Vgl. Horaz (Sat. 1,2, 101) und Tibull (2, 3, 57).

170, 3–4 *Vernünftigkeit alles Wirklichen*] Hier nimmt N. implizit auf die Philosophie Hegels Bezug. Vgl. dazu die auf den 25. Juni 1820 datierte Vorrede zu Hegels Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), wo sich die Aussage findet: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist

vernünftig“ (G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, 1986, Bd. 7, 24). – Auf dieselbe These Hegels nimmt N. auch in einer späteren Partie von UB I DS Bezug, wenn er von der „Hegelschen Anbetung des Wirklichen als des Vernünftigen“ spricht und diese im Sinne einer „Vergötterung des Erfolges“ deutet (197, 7–9). – N. rekurriert in UB I DS mit polemischer Intention auf das bekannte Diktum, ohne es im Hinblick auf die Prämissen von Hegels Geschichtsphilosophie zu reflektieren und die spezifische Bedeutung des Wirklichkeitsbegriffs im Rahmen des Hegelschen Idealismus zu berücksichtigen. Da Hegel den historischen Prozess als eine Selbstentfaltung des objektiven Geistes versteht, betrachtet er die jeweils aktuelle Wirklichkeit im Kontext der geschichtlichen Entwicklung nicht nur als historisch bedingt, sondern zugleich auch als notwendig und vernünftig.

N. paraphrasiert Hegels Aussage, um sie als griffige „Formel für die Vergötterung der Alltäglichkeit“ (170, 2–3) oder für die Apotheose des Erfolgs (197, 8–9) zu desavouieren. Indem N. mit dem Schlagwort von der „Vernünftigkeit alles Wirklichen“ den Idealismus Hegels ad absurdum zu führen versucht, kritisiert er zugleich die philiströse bürgerliche Gesellschaft, die sich selbst mithilfe von Hegels Philosophie legitimieren will, um ihre bequeme Affirmation des Status quo zu rechtfertigen und die eigene Trivialität dabei künstlich zu überhöhen. Wie N. die Hegel-Paraphrase polemisch instrumentalisiert, zeigt seine Unterstellung: Hegels Philosophie „schmeichelte sich damit bei dem Bildungsphilister ein, der [...] sich allein als wirklich begreift und seine Wirklichkeit als das Maass der Vernunft in der Welt behandelt“ (170, 4–7). Und wenn N. in einem Nachlass-Notat dem Philister Strauß attestiert, ihm gelte „alles Vorhandene so ziemlich als vernünftig“ (NL 1873, 27 [32], KSA 7, 596), dann rekurriert er hier erneut auf das Schlagwort von der „Vernünftigkeit alles Wirklichen“.

Dass N.s polemische Suppositionen auf einem Missverständnis der Hegelschen Philosophie basieren, ist an der Vorrede der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zu erkennen. Hier erläutert Hegel seine pointierte These „Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (ebd., 24). In dieser Textpassage expliziert er sowohl sein Realitätskonzept als auch sein Verständnis der Philosophie generell: „Wenn [...] die *Idee* für das gilt, was nur so eine Idee, eine Vorstellung in einem Meinen ist, so gewährt hingegen die Philosophie die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee. Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor [...]. Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit, durch das Scheinen

des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung ist nicht Gegenstand der Philosophie“ (ebd., 25).

Wenig später lässt Hegel die Feststellung folgen: „Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft“ (ebd., 26). Er versteht „die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von beidem ist die philosophische Idee“ (ebd., 27). In der zeitlichen Dimension situiert Hegel das Verhältnis zwischen Philosophie und Realität am Ende der Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ebd.). Auf die berühmt gewordenen Aussagen im vorletzten Absatz dieser Vorrede spielt N. vermutlich an, wenn er an „Hegel das nichtswürdigste Grau“ kritisiert (NL 1873, 27 [29], KSA 7, 595). Hegel situiert die Philosophie mit suggestiver Metaphorik nämlich folgendermaßen im historischen Prozess der Selbstentfaltung des Geistes: „Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (ebd., 28).

Wie nachhaltig N. David Friedrich Strauß durch Hegel geprägt sieht, zeigt ein nachgelassenes Fragment aus der Entstehungszeit von UB I DS. Hier wendet sich N. polemisch gegen Hegel und den durch ihn ‚infizierten‘ Strauß: „Die furchtbare Dilapidation der Hegelei! Auch wer sich zu retten verstand, wie Strauß, ist nie wieder völlig zu kurieren. / Zwei Unglücksfälle hat Strauß erfahren: einmal erfaßte ihn die Hegelei und machte ihn wirblicht, in einer Zeit, wo ein ernster Philosoph ihm hätte Richtung geben müssen. Sodann kam er, durch die Gegner, in den Wahn, seine Sache sei eine populäre und er selbst ein populärer Autor. In Folge dessen hat er nie aufhören können, Theolog zu sein, und nie wieder anfangen dürfen, wieder strenger Jünger seiner Wissenschaft zu sein. Nun hat er sich bemüht, Hegel und das Theologische möglichst zu beseitigen: umsonst. Der erste zeigt sich in der platt optimistischen Weltbetrachtung mit dem preußischen Staate als Zielpunkt der Weltgeschichte, das zweite in den gereizten Invektiven gegen das Christenthum“ (NL 1873, 27 [30], KSA 7, 595).

170, 31 – 171, 5 nur zweierlei: entweder *Nachahmung der Wirklichkeit bis zum Aeßfischen, in Idyllen oder sanftmüthigen humoristischen Satiren, oder freie Copien der anerkanntesten und berühmtesten Werke der Klassiker [...]* Wenn er näm-

lich nur die epigonenhafte Nachahmung oder die ikonische Portraittreue des Gegenwärtigen schätzt, so weiss er, dass die letztere ihn selbst verherrlicht und das Behagen am „Wirklichen“ mehrt] Bereits in der *Geburt der Tragödie* lässt N. Ansätze einer analogen Auseinandersetzung mit dem Realismus erkennen. Dort polemisiert er gegen „die treue Maske der Wirklichkeit“, die er schon bei Euripides zu erkennen glaubt (KSA 1, 76, 23–24); außerdem kritisiert er die Manifestationen der „Alltäglichkeit“ und der „bürgerliche[n] Mittelmässigkeit“ (KSA 1, 77, 14–15). In UB I DS nimmt N. auf Positionen der zeitgenössischen Realismus-Debatte Bezug, indem er die markanten Signalwörter „Nachahmung der Wirklichkeit“, „epigonenhafte Nachahmung“ und „Copien“ klassischer Muster verwendet. Zur kritischen Bewertung der „Idyllen“ vgl. NK 168, 32 – 169, 5. Hier beschreibt N. den Rückzug „in’s Idyllische“ als Charakteristikum des bürgerlichen „Philisterglücks“ (168, 32–33) und stellt diesen Eskapismus zugleich in einen umfassenderen kulturellen Horizont.

In der nachromantischen Epoche des Realismus, die in der europäischen Literatur zwischen 1830 und 1880 dominierte, wendeten sich die Autoren bewusst der Alltagswirklichkeit zu und bemühten sich dabei um eine konkrete und detaillierte Beschreibung der Realität. Während im französischen Realismus, etwa bei Balzac und Flaubert, eine auf Desillusionierung zielende anti-bürgerliche Haltung überwiegt, die sich auch in der ausgeprägten Präferenz für sozialkritische Themen manifestiert, lassen die deutschsprachigen Autoren des sogenannten ‚poetischen Realismus‘, beispielsweise Stifter, Storm, Keller und Raabe, in ihren Werken eine Tendenz zu humoristischer Abmilderung und idyllischer Resignation erkennen. Die ‚poetischen Realisten‘ überformen die hässlichen Dimensionen der Wirklichkeit durch Harmonisierung und versuchen dabei extreme Dissonanzen zu vermeiden. In der russischen und englischen Literatur repräsentieren Autoren wie Dostojewski, Tolstoi und Dickens den Realismus.

171, 1 *Indulgenzen an den Zeitgeschmack]* Nachsichtige Zugeständnisse an den Zeitgeschmack.

171, 3 *ikonische Portraittreue des Gegenwärtigen]* Gemeint ist hier eine bildhaft-anschauliche Genauigkeit.

171, 12–16 *So redet David Strauss, ein rechter satisfait unsrer Bildungszustände und typischer Philister, einmal mit charakteristischer Redewendung von „Arthur Schopenhauers zwar durchweg geistvollem, doch vielfach ungesundem und unerspriesslichem Philosophiren.“]* Mit dem französischen Begriff ‚satisfait‘ beschreibt N. David Friedrich Strauß als einen zufriedenen Spießier. Zugleich zitiert er hier aus Strauß’ ANG: „Die warme Sympathie mit der empfindenden

Natur, die durch alle seine Schriften geht, ist eine der erfreulichsten Seiten an Schopenhauers zwar durchweg geistvollem, doch vielfach ungesundem und unersprißlichem Philosophiren“ (243). Aus derselben ANG-Partie zitiert N. an späterer Stelle von UB I DS nochmals in einem analogen Kontext (vgl. 192, 15–16). – Während N. vor allem in seiner Frühzeit maßgeblich durch die Philosophie Arthur Schopenhauers geprägt ist, den er in UB III SE emphatisch als seinen Lehrer würdigt (KSA 1, 341, 23–24), grenzt er sich in späteren Schaffensphasen radikal von ihm ab. Zu N.s komplexem Verhältnis zu Schopenhauer vgl. Neymeyr 2014b, 286–294 und 2018, 293–304.

171, 30–31 *ein namhafter Aesthetiker aus der Hegel'schen Vernünftigkeitsschule*] N. spielt hier auf den württembergischen Autor Friedrich Theodor Vischer (1807–1887) an, der mit David Friedrich Strauß befreundet war und wie dieser zu den Anhängern des Hegelianismus gehörte. Wie Strauß stammte auch Vischer aus Ludwigsburg. In seiner Jugend besuchte er mit ihm gemeinsam das Seminar Blaubeuren sowie das Tübinger Stift (vgl. dazu Strauß' Biographie in Kapitel I.6 des Überblickskommentars). Als Philosophieprofessor und Schriftsteller publizierte Vischer sowohl philosophische als auch literarische Werke. Im 19. Jahrhundert galt er als einer der profiliertesten Befürworter der Hegelschen Ästhetik. Besondere Bekanntheit erlangten seine Bücher *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen* und *Auch einer; Faust. Der Tragödie dritter Teil*. Vischers Kritik an Strauß' ANG hatte negative Folgen für seine Freundschaft mit ihm.

172, 1 *das Andenken des herrlichen Hölderlin*] Der Dichter Friedrich Hölderlin (1770–1843), der durch seine Lyrik, sein Dramenfragment *Der Tod des Empedokles* und seinen Briefroman *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland* Bekanntheit erlangt hatte, wurde von N. sehr geschätzt. In einem Brief an Erwin Rohde zitiert N. am 3. September 1869 ein „Wort Hölderlin's (meines Lieblings aus der Gymnasialzeit)“ (KSB 3, Nr. 28, S. 51). In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS zitiert N. Hölderlin (vgl. NL 1873, 27 [69], KSA 7, 608). Und im vorliegenden Kontext (171, 24 – 172, 30) kritisiert er die philiströse Hölderlin-Rezeption. Vgl. NK 172, 1–4. Zum Bildungskonzept und zur Philister-Kritik bei Hölderlin und N. vgl. Waibel 2004, 45–62.

172, 1–4 *der bekannte Aesthetiker hatte deshalb ein Recht, bei dieser Gelegenheit von den tragischen Seelen zu reden, die an der „Wirklichkeit“ zu Grunde gehen*] Gemeint ist hier erneut der mit David Friedrich Strauß befreundete Friedrich Theodor Vischer (vgl. NK 171, 30–31). N.s Vorbehalte gegen den Ästhetiker Vischer klingen bereits in der einleitenden Charakterisierung an: Hier beschreibt er ihn mit ironischem Unterton als jemanden, der in naiver Redseligkeit „die Grundgeheimnisse der ganzen Bruderschaft“ der „Philister“ ausge-

plaudert habe (171, 24–29). Dass N. die Hölderlin-Rede Vischers für problematisch hält, zeigt bereits sein kritischer Hinweis: „man feierte im lauten Philisterkreise das Andenken eines wahren und ächten Nicht-Philisters, noch dazu eines solchen, der im allerstrengsten Sinne des Wortes an den Philistern zu Grunde gegangen ist: das Andenken des herrlichen Hölderlin“ (171, 32 – 172, 1).

Am 1. Mai 1873 hielt Friedrich Theodor Vischer eine Rede zur Enthüllung eines Hölderlin-Denkmals in Lauffen. Den Wortlaut der Rede konnte N. in einer Zeitschrift finden, die er auch sonst verschiedentlich heranzog: Blätter für literarische Unterhaltung. Hg. von Rudolf Gottschall, Nr. 21 (22. Mai 1873), Feuilleton, S. 335 (vgl. dazu Antonio Morillas-Esteban 2011e, 324). Über die Jubiläumsfeier findet sich hier der folgende Bericht, der ausführlich auf Vischers Festrede eingeht: „Am 1. Mai wurde in Lauffen am Neckar am Geburtshause des Dichters Hölderlin die Gedenktafel feierlich enthüllt, welche bei dem hundertjährigen Jubelfeste des Dichters vor drei Jahren gestiftet wurde. Die Tafel ist aus Zinkguß und enthält ein Medaillonbildniß des Dichters, welches nach einem Jugendbild des damals ideal schönen Hölderlin vom Bildhauer Rau in Stuttgart modellirt wurde. Die Festrede hielt der Sohn des Dichters Gustav Schwab, Professor Schwab in Stuttgart, der auch Hölderlin's Biographie herausgegeben hat. Von den Festrednern des gemeinsamen Mittagmahls heben wir Fr. Vischer, den ausgezeichneten Aesthetiker, hervor, der, anknüpfend an die Frage, wie sich Hölderlin wol in der Jetztzeit zurechtfinden würde, viel Treffendes und Beherzigenswerthes sprach: ‚Ich weiß nicht ob seine weiche Seele so viel Rauhes, das an jedem Kriege ist, ob sie so viel des Verdorbenen ausgehalten hätte, das wir nach dem Siege auf den verschiedensten Gebieten fortschreiten sehen. Vielleicht wäre er wieder in die Trostlosigkeit zurückgesunken. Er war eine der unbewaffneten Seelen, er war der Werther Griechenlands, ein hoffnungslos Verliebter; es war ein Leben voll Weichheit und Sehnsucht, aber auch Kraft und Inhalt war in seinem Willen, und Größe, Fülle und Leben in seinem Stil, der da und dort sogar an Aeschylus gemahnt. Nur hatte sein Geist zu wenig vom Harten; es fehlt ihm als Waffe der Humor; er konnte es nicht ertragen, daß man noch kein Barbar ist, wenn man ein Philister ist. Ich möchte Sie bitten, einen Tropfen zu weihen den tragischen Seelen, der armen Kranken, welche am Schönen erkrankten, sie sind würdig einer heiligen Scheu; denn es ist nicht immer Willenskraft, sondern meist Schwachheit, was uns über die von den tragischen Seelen so tiefgefühlte Sehnsucht hinüberbringt.“

N. zitiert im Folgenden (172, 8–20) eine Passage aus dieser sentimental-nostalgischen Hölderlin-Rede Vischers, die auch die pointierte Charakterisierung Hölderlins als „Werther Griechenlands“ enthält. Dabei hebt er durch Sperrung den Satz hervor: „er konnte es nicht ertragen, dass man noch

kein Barbar ist, wenn man ein Philister ist“ (172, 18–20). Und Visschers Aussage kommentiert er anschließend so: „Dieses letzte Bekenntniß, nicht die süßliche Beileidsbezeugung des Tischredners geht uns etwas an. Ja, man giebt zu, Philister zu sein, aber Barbar! Um keinen Preis. Der arme Hölderlin hat leider nicht so fein unterscheiden können“ (172, 20–24).

Bereits zwölf Jahre vor der Publikation von UB I DS schreibt N. am 19. Oktober 1861 in einem Schulaufsatz über Hölderlin: „Endlich ist noch eine ganze Reihe von Gedichten bemerkenswerth, in denen er den Deutschen bittere Wahrheiten sagt, die leider nur oft allzu begründet sind. Auch im Hyperion schleudert er scharfe und schneidende Worte gegen das deutsche ‚Barbarenthum‘. Dennoch ist dieser Abscheu vor der Wirklichkeit mit der größten Vaterlandsliebe vereinbar, die Hölderlin auch wirklich in hohem Grade besaß. Aber er haßte in dem Deutschen den bloßen Fachmenschen, den Philister“ (KGW I 2, 340). Vgl. dazu Thomas H. Brobjer 2001, 397–412. – In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS zitiert N. aus einem Gedicht Hölderlins (NL 1873, 27 [69], KSA 7, 608):

„Hölderlin an Deutschland:
 Noch säumst und schweigst du, sinnest ein freudig Werk,
 Das von Dir zeuge, sinnest ein neu Gebild,
 Das einzig wie du selber, das aus
 Liebe geboren und gut, wie du, sey.

Wo ist dein Delos, wo dein Olimpia,
 Daß wir uns alle finden am höchsten Fest?
 Doch wie erräth dein Sohn, was du den
 Deinen, Unsterbliche, längst bereitest?“

Anders, als N.s Zitat suggeriert, handelt es sich dabei nicht um ein zweistrophiges Gedicht Hölderlins, sondern um die letzten beiden Strophen des aus insgesamt 15 Strophen bestehenden Gedichts *Gesang des Deutschen* (Hölderlin: Gedichte, 1992, 224–226), aus dem N. später auch in einer Vorstufe zur Reinschrift des Druckmanuskripts von UB III SE zitiert: „Jene Rufer nach Eleganz verdienen wahrhaftig dass man sich über sie erzürne; denn sie geben eine schnell bereite, unverschämte Antwort auf ein edles und tiefsinniges Bedenken, das der Deutsche schon längst auf dem Herzen hat. Es klingt als ob man ihm zuriefe: lerne tanzen – während ihm jene Sehnsucht Faustens [...] erregt ist, sich in der Abendröthe zu baden [vgl. *Faust I*, V. 446: „Morgenrot“]. Hölderlin [*im Gesang des Deutschen*] hat es gesagt, wie dem Deutschen zu Muthe ist ‚noch säumst und schweigst du, sinnest ein freudig Werk, das von dir zeuge, sinnest ein neu Gebild, das, einzig wie du selber, das aus Liebe geboren und gut, wie du, sei.‘ Mit diesem Sinnen im Herzen, ist ihm freilich seine Gegenwart verleidet; er mag es als Deutscher kaum noch unter Deutschen aushalten“ (KSA 14, 78).

172, 13 *er war der Werther Griechenlands*] Indem Vischer den Dichter Hölderlin auf diese Weise zu charakterisieren versucht, spielt er auf den Protagonisten in Goethes berühmtem Briefroman *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) an. Dass das antike Griechenland einen zentralen ideellen Horizont für Hölderlins Werke bildet, lässt sein lyrischer Briefroman *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland* ebenso erkennen wie sein Dramenfragment *Der Tod des Empedokles*. In dieser Hinsicht ergeben sich deutliche Affinitäten zu den Interessen des jungen N., der sich bereits in seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* auf die Genese dieser literarischen Gattung in der griechischen Antike konzentriert und deren Wiedergeburt von den Musikdramen Wagners erhofft.

172, 17 *Aeschylus*] In der Antike war Aischylos (525–456 v. Chr.) vor Sophokles und Euripides der älteste der drei berühmten griechischen Tragödiendichter. Von den zahlreichen Stücken des Aischylos sind heute nur noch wenige Werke erhalten. Zu ihnen zählen *Die Perser*, *Die Sieben gegen Theben*, *Die Schutzfliehenden*, *Die Orestie* und *Prometheus*.

172, 32–34 „*Es ist nicht immer Willenskraft, sondern Schwachheit, was uns über die von den tragischen Seelen so tief gefühlte Begierde zum Schönen hinüberbringt*“] Vgl. NK 172, 1–4.

173, 23–24 *die Periode der cynischen Philisterbekenntnisse*] Mit dem Adjektiv ‚cynisch‘ spielt N. auf die Kyniker an, eine Gruppierung von Philosophen in der griechischen Antike, deren philosophisches Ethos auf eine durch Bedürfnislosigkeit zu erreichende Autarkie zielt. Im 5. und 4. Jh. v. Chr. wirkten Antisthenes und Diogenes von Sinope, die als die ersten und bis heute bekanntesten kynischen Philosophen gelten. Da von den Schriften der Kyniker nur wenige Fragmente erhalten geblieben sind, entstammen die Kenntnisse über ihre Biographien und ihre philosophischen Lehren den Berichten anderer antiker Autoren, etwa dem Werk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* von Diogenes Laertius, von dem sich mehrere Ausgaben in N.s Bibliothek befanden (NPB 191–195). Vgl. auch NK 204, 26–27. – Neben der Unabhängigkeit von materiellen Bedürfnissen demonstrierten die Kyniker eine unkonventionelle Natürlichkeit, die bis zur Schamlosigkeit reichen konnte. Der Begriff ‚Kyniker‘ basiert auf dem altgriechischen Adjektiv κυνικός (hündisch), das von κύων (der Hund) abgeleitet ist. Hypothetisch wurde dieser Begriff unter anderem damit erklärt, dass der Hund bei den Griechen als das schamloseste Tier galt (vgl. A. Müller 1976, Sp. 1468). – Im Kontext der oben erwähnten „Philisterbekenntnisse“ ist der Begriff ‚cynisch‘ negativ konnotiert und schließt auch bereits Aspekte des Begriffs ‚zynisch‘ in modernem Sinne mit ein. In späteren Schriften verwendet N. den Begriff ‚Cynismus‘ allerdings in einem positiveren Sinne, etwa wenn er in *Jenseits von Gut und Böse* erklärt, „Cynismus“ sei „die einzige Form, in wel-

cher gemeine Seelen an Das streifen, was Redlichkeit ist“ (KSA 5, 44, 27–29), und wenn er in *Ecce homo* seinen eigenen Werken attestiert: „sie erreichen hier und da das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Cynismus“ (KSA 6, 302, 28–29). In diesem Sinne impliziert der Begriff ‚Cynismus‘ für N. einen unkonventionellen intellektuellen Gestus von rückhaltloser Radikalität.

3.

174, 4–5 *Das Recht, nach seinem vierzigsten Jahre seine Biographie zu schreiben, mag Jeder haben*] Hier orientiert sich N. an der folgenden Passage aus Goethes Übertragung des *Leben des Benvenuto Cellini*: „Alle Menschen, von welchem Stande sie auch seien, die etwas tugendsames, oder tugendähnliches vollbracht haben, sollten, wenn sie sich wahrhaft guter Absichten bewußt sind, eigenhändig ihr Leben aufsetzen; jedoch nicht eher zu einer so schönen Unternehmung schreiten, als bis sie das Alter von vierzig Jahren erreicht haben“ (Goethe: FA, I. Abteilung, Bd. 11, S. 17). Vgl. auch den italienischen Originaltext von Benvenuto Cellini: *Opere*, a cura di Bruno Maier, Milano 1968, 47: „Tutti gli uomini d’ogni sorte, che hanno fatto qualche cosa che sia virtuosa, o sì veramente che le virtù somigli, doverieno, essendo veritieri e da bene, di lor propria mano descrivere la loro vita; ma non si doverebbe cominciare una tal bella impresa prima che passato l’età de’ quarant’anni.“ (Leben des Benvenuto Cellini, Florentinischen Goldschmieds und Bildhauers von ihm selbst geschrieben. Übersetzt und [...] hg. von Goethe, I. Theil, 1803: Buch 1, Kap. 1, S. 9). – Im Zusammenhang mit unterschiedlichen Bildungskonzepten geht N. in UB III SE ausführlicher auf Benvenuto Cellini ein. Vgl. NK 342, 17.

174, 12–15 *Nun wird der eigentliche Denker zu allerletzt zu wissen wünschen, was Alles solche Straussennaturen als ihren Glauben vertragen, und was sie über Dinge in sich „halbträumerisch zusammengedacht haben“]* Hier zitiert N. aus Strauß’ ANG (10, 21–22): „Man denkt sich halbträumerisch im Innern etwas zusammen“.

174, 16–19 *Wer hätte ein Bedürfniss nach dem Glaubensbekenntnisse eines Ranke oder Mommsen, die übrigens noch ganz andere Gelehrte und Historiker sind, als David Strauss es war]* Leopold von Ranke (1795–1886), der zu den bedeutendsten deutschen Historikern des 19. Jahrhunderts zählt, gilt als Begründer einer modernen Geschichtswissenschaft, die auf Objektivität zielt, sich bei der Darstellung historischer Prozesse zur Faktentreue verpflichtet sieht und auf eine subjektive Bewertung geschichtlicher Ereignisse verzichtet. Rankes umfangreiches Œuvre umfasst 54 Bände, die sich u. a. mit der deutschen Ge-

schichte der Reformationszeit und mit der Geschichte Englands und Frankreichs befassen. Außerdem publizierte Leopold von Ranke eine neunbändige Weltgeschichte. Ranke lehrte bis 1871 an der Berliner Universität und avancierte auch zum offiziellen Historiographen des preußischen Staates. – Der deutsche Historiker Theodor Mommsen (1817–1903) war von 1858 an als Professor für Alte Geschichte in Berlin tätig, nachdem er zuvor eine Professur für römisches Recht infolge seines politischen Engagements für die Märzrevolution verloren hatte. Er vertrat demokratische Ideale und nationalliberale Überzeugungen, war als Anhänger der bürgerlichen Linken ein entschiedener Gegner des Bismarck-Regimes und fungierte mehrfach als Mitglied des preußischen Landtags und des Reichstags. Theodor Mommsens bekanntestes Werk ist die fünf-bändige *Römische Geschichte* (1854–1885), für die er 1902 den Nobelpreis für Literatur erhielt. Vgl. dazu Christian Meier 1982, 201–244. – Dass N. diesen beiden herausragenden Historikern des 19. Jahrhunderts distanziert gegenüberstand, war durch seine konträren Überzeugungen bedingt. Vgl. dazu NK 1/1, 364–366. In N.s *Historienschift*, die u. a. eine auf „Objectivität“ zielende Geschichtswissenschaft problematisiert, kreist das 6. Kapitel implizit um Leopold von Ranke (vgl. den Kommentar zu UB II HL im vorliegenden Band). Bereits ein Nachlass-Notat von 1875 lässt ein ausgeprägtes Interesse N.s an Ranke erkennen: N. erwägt dort die Anschaffung von Büchern und notiert in diesem Zusammenhang: „Historiker z. B. den ganzen Ranke“ (NL 1875, 4 [1], KSA 8, 39).

174, 24–25 *einige bornirte Widersacher der Straussischen Erkenntnisse* David Friedrich Strauß selbst macht ausführlich und mit einer gewissen Larmoyanz die zeitgenössische Kritik an ANG zum Thema. Zu diesem Zweck verfasste David Friedrich Strauß ein *Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift: Der alte und der neue Glaube* (1873), das er ANG von der vierten Auflage an voranstellte. Dieses *Nachwort als Vorwort* hatte Strauß (eigenen Angaben zufolge) schon „am letzten Tage des Jahres 1872“ abgeschlossen (vgl. ebd., 278). Doch erst vier Jahre nach der Erstpublikation (1873) erschien dieser Text auch als Anhang im Rahmen einer Strauß-Werkausgabe (vgl. Strauß: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, 1877, 255–278). Aus Strauß' Replik geht nicht nur hervor, dass die kritische Resonanz der Zeitgenossen auf die vorangegangenen drei Auflagen seines Buches ANG sehr umfangreich gewesen war. Überdies gibt er auch zu erkennen, dass sich diese kritischen Stellungnahmen zugleich über ein breites ideologisches Spektrum erstreckten. So spricht David Friedrich Strauß selbst geradezu von einem „Kreuzfeuer der Orthodoxen und der Fortschrittstheologen, der Conservativen und der Socialdemokraten“ (ANG, *Nachwort als Vorwort*, 8).

175, 2–3 *so reden allein jene Menschen, welche Strauss als seine „Wir“ uns vorstellt*] Vgl. dazu ein nachgelassenes Notat unter der Überschrift „Gegen den Schriftsteller David Strauss“: „Wenn die ‚Wir‘ von Strauß wirklich so zahlreich“ sind, dann „trifft ein, was Lichtenberg prophezeit, daß unsre Zeiten noch einmal die dunklen heißen“ (NL 1873, 27 [5], KSA 7, 589). – Mehrere Exzerpte zu Lichtenberg finden sich in N.s nachgelassenen Notaten aus der Entstehungszeit von UB I DS (vgl. NL 1873, 27 [12], KSA 7, 590 sowie NL 1873, 27 [21], KSA 7, 592–593 und NL 1873, 27 [25], KSA 7, 594).

175, 5–7 *mögen sie nun „Gelehrte oder Künstler, Beamte oder Militärs, Gewerbetreibende oder Gutsbesitzer sein und zu Tausenden und nicht als die Schlechtesten im Lande leben.“*] Aus derselben Textpassage von David Friedrich Strauß' Schrift (ANG 294) zitiert N. einige Seiten später nochmals: vgl. 178, 13 – 179, 2 und den Kommentar dazu.

175, 19–21 *Hätte er geschwiegen, so wäre er, für diese wenigstens, der Philosoph geblieben, während er es jetzt für Keinen ist.*] Anspielung auf die sentenzhaft-prägnante Formel „si tacuisses, philosophus mansisses“ („wenn du geschwiegen hättest, wärest du ein Philosoph geblieben“). Diese Aussage geht auf Boethius' *Consolatio Philosophiae* II 7 zurück. Hier heißt es aus der Perspektive der allegorischen Figur der Philosophie: „Nam cum quidam adortus esset hominem contumeliis, qui non ad verae virtutis usum, sed ad superbam gloriam falsum sibi philosophi nomen induerat adiecissetque iam se scitum, an ille philosophus esset, si quidem ollatas iniurias leniter patienterque tolerasset, ille patientiam paulisper assumpsit acceptaque contumelia velut insultans: ‚Iam tandem, inquit, intellegis me esse philosophum?‘ Tum ille nimium mordaciter: ‚Intellexeram, inquit, si tacuisses.“ („Irgend jemand hatte einen Menschen, der nicht zur Übung wahrer Tugend, sondern aus Ruhmredigkeit fälschlich den Namen Philosoph angenommen hatte, mit Schmähungen angefahren und hinzugefügt, er werde bald wissen, ob jener ein Philosoph sei, wenn er nämlich die Beleidigungen sanft und geduldig ertrüge. Der nahm ein Weilchen Geduld an und sagte dann, als ob er sich über die erlittene Beleidigung hinwegsetze: ‚Begreifst du nun, daß ich ein Philosoph bin?‘ Darauf sagte der andre bissig: ‚Ich hätte es begriffen, wenn du geschwiegen hättest.““: Übersetzung von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon). – Inwiefern N. das Boethius-Zitat im vorliegenden Kontext polemisch gegen David Friedrich Strauß richtet, zeigt ein nachgelassenes Notat über ihn aus der Entstehungszeit von UB I DS: „Er ist kein Philosoph. [...] Er ist ein Magister. Er zeigt den magisterhaften Typus der Bildung unsrer Bourgeoisie“ (NL 1873, 27 [2], KSA 7, 588). Und eine Divergenz von Sein und Schein bei Strauß behauptet N., wenn er anschließend konstatiert: „der Gelehrte ist zu Grunde gegangen, dadurch daß er Philosoph scheinen wollte“ (ebd.).

175, 24–25 *den Katechismus „der modernen Ideen“ zu schreiben und die breite „Weltstrasse der Zukunft“ zu bauen.] Mit der „Weltstrasse der Zukunft“ greift N. wörtlich auf eine Formulierung von David Friedrich Strauß zurück (ANG 368, 3), die er wenig später auch in 176, 3 und 176, 12 zitiert.*

175, 34 *in Riehlscher Hausmusik-Manier]* In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war Wilhelm Heinrich Riehl (1823–1897) als deutscher Journalist, Schriftsteller und Kulturhistoriker mit konservativer Ausrichtung bekannt. Vgl. NK 1/1, 394–395 zur *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 146, 10–12). Als Riehls Hauptwerk gilt die Trilogie *Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Socialpolitik* (1851–1869), zu der die Schriften *Land und Leute*, *Die bürgerliche Gesellschaft* und *Die Familie* gehören. Die von N. beanstandete Fokussierung auf die „Hausmusik“ spielt bereits in Riehls Text *Die Familie* eine Rolle, vor allem aber in seinem Buch *Hausmusik. Fünfzig Lieder deutscher Dichter in Musik gesetzt von W. H. Riehl* (2. Aufl. 1860). In seinem Geleitwort zu diesem Werk, das eigene Kompositionen enthält, betont Riehl, in diesen Liedern werde ein „Bekenntnis“ verkündet (Riehl 1860, IX). Damit meint er die Ausrichtung auf das „Heiligtum des Hauses“ (ebd., IX) und auf den „neuerdings immer kräftiger auftretenden Umschwung unseres nationalen und häuslichen Lebens zu strengerer, mannhafterer Art“ (ebd., VIII). Der Musik attestiert Riehl hier eine besondere Bedeutung für das Kulturleben eines Volkes.

N. fühlte sich vor allem durch Riehls Plädoyer für einen musikalischen Dilettantismus (ebd., VII) und durch seine Parole „Rückkehr zum Maas! sey unser ästhetischer Feldruf“ (ebd., XX) provoziert. Vgl. auch NK 208, 25. Denn im Gegensatz zu Riehl vertritt N. einen prononcierten Geistesaristokratismus (vgl. KSA 1, 698, 11–12). Deshalb wendet er sich energisch gegen die Manifestationen des Philiströsen, Epigonalen und Dilettantischen in der zeitgenössischen Kultur. Wiederholt erhebt N. in seinem Frühwerk den „Genius“ zum Maßstab, besonders nachdrücklich in UB III *Schopenhauer als Erzieher*. Außerdem entwirft er im Zusammenhang mit der ‚monumentalistischen Historie‘ im 2. Kapitel von UB II HL eine Theorie des „Großen“ (vgl. KSA 1, 258–265). Noch in anderer Hinsicht hegt N. Vorbehalte gegenüber Riehl: Denn dessen Orientierung am Volkstümlichen steht der universell ausgerichteten Kulturgeschichte Jacob Burckhardts diametral gegenüber, den N. in der Frühphase seines Schaffens als Vorbild betrachtet.

In nachgelassenen Notaten beschreibt N. Riehl mehrmals als Repräsentanten einer philiströsen Aneignung der kulturellen Tradition, etwa in der Aussage: „Jetzt lernt man nun gar, seiner engen Philisterhaftigkeit recht herzlich froh zu sein – der Philister hat seine Unschuld verloren (Riehl). Der Philister und der windige ‚Gebildete‘ unserer Zeitungsatmosphäre reichen sich brüderlich die Hand [...]. Wenn ihr nicht groß seid, so hütet euch vor dem Großen“

(NL 1872–1873, 19 [201], KSA 7, 481). Und in einem mit dem Titel „Masken des bürgerlichen Lustspiels Kotzebue's“ überschriebenen Nachlass-Notat rechnet N. „Riehl“ neben „Gervinus“ und anderen Zeitgenossen zu den „alten Jungfern“, den „sentimentalischen“ (NL 1872–1873, 19 [273], KSA 7, 504).

175, 34 – 176, 5 „*Aber was muss ich sehen! Ist es Schatten! ist's Wirklichkeit? Wie wird mein Pudel lang und breit!*“ *Denn jetzt wälzt er sich bereits wie ein Nilpferd auf der „Weltstrasse der Zukunft“ hin, und aus dem Knurren und Bellen ist ein stolzer Religionsstifter-Ton geworden.*] Indem N. hier (sowie in 175, 24 und 176, 12) die „Weltstrasse der Zukunft“ thematisiert, übernimmt er eine Formulierung aus Strauß' ANG (368, 3); vgl. NK 176, 11–14 mit einem umfangreichen Zitat aus ANG. – Zugleich zitiert N. aus der Szene ‚Studierzimmer I‘ in Goethes *Faust. Der Tragödie erster Teil*, lässt dabei allerdings einen Vers weg. Goethes Protagonist Faust erklärt: „Aber was muß ich sehen! / Kann das natürlich geschehen? / Ist es Schatten? ist's Wirklichkeit? / Wie wird mein Pudel lang und breit!“ (V. 1247–1250). Ohne das Zitat zu kennzeichnen, integriert N. in den vorliegenden Kontext auch den markanten Vergleich aus der Fortsetzung von Fausts Äußerung: „Schon sieht er wie ein Nilpferd aus“ (V. 1254). Und das von N. erwähnte „Knurren“ und „Bellen“ bezieht sich in Goethes *Faust I* ebenfalls auf den Hund, den Faust in der vorangegangenen Szene vom Oster-spaziergang in sein Studierzimmer mitgenommen hat. Der in den Pudel verwandelte Mephisto goutiert es nicht, dass Faust nach seinem intensiven Naturerlebnis die „Liebe Gottes“ zu empfinden glaubt (V. 1185). Als der Pudel deshalb zu knurren anfängt, befiehlt ihm Faust: „Knurre nicht, Pudel! Zu den heiligen Tönen, / Die jetzt meine ganze Seel' umfassen, / Will der tierische Laut nicht passen“ (V. 1202–1204). Wenig später beginnt Faust die Bibel zu übersetzen. Konsequenterweise protestiert der Hund (also Mephisto) auch dagegen, und zwar mit größerer Lautstärke, indem er bellt. Daraufhin weist Faust ihn zurecht: „Soll ich mit dir das Zimmer teilen, / Pudel, so laß das Heulen, / So laß das Bellen!“ (V. 1238–1240). – N. instrumentalisiert die Bezugnahmen auf Goethes *Faust I* im vorliegenden Kontext, um sich polemisch gegen David Friedrich Strauß zu wenden. Indem er ihn mit Fausts Pudel vergleicht, schreibt er dem „Religionsstifter-Ton“ zugleich einen mephistophelischen Charakter zu.

176, 5 *Herr Magister*] Mit dieser Anrede ironisiert N. den von David Friedrich Strauß kultivierten Habitus des Lehrmeisters und spielt dabei auch auf den selbstkritischen Monolog des Protagonisten in Goethes *Faust. Der Tragödie erster Teil* an. In der berühmten Szene ‚Nacht‘ präsentiert sich Faust als ein Gelehrter, der unter der Lebensferne einer sterilen, überständigen Gelehrtenkultur leidet und trotz seiner ausgedehnten Studien keinen Zugang zu essentieller

Erkenntnis erlangt hat. So erklärt er resigniert: „Habe nun, ach! Philosophie, / Juristerei und Medizin, / Und leider auch Theologie / Durchaus studiert, mit heißem Bemühn. / Da steh' ich nun, ich armer Tor, / Und bin so klug als wie zuvor! / Heiße Magister, heiße Doktor gar, / Und ziehe schon an die zehen Jahr' / Herauf, herab und quer und krumm / Meine Schüler an der Nase herum – / Und sehe, daß wir nichts wissen können! / Das will mir schier das Herz verbrennen“ (V. 354–365). Der Bezug zu Goethes Faust, der seine akademischen Titel „Magister“ und „Doktor“ für bedeutungslos hält, schafft einen Kontrast zu der selbstgefälligen Philistrosität, die N. in UB I DS an Strauß meint kritisieren zu können. – In einen pejorativen Kontext stellt N. den Titel „Magister“ in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS, das sich kritisch auf Strauß bezieht: „Er sieht nirgends, wo die Probleme liegen. [...] Er ist kein Philosoph. Er ist ohne Stilgefühl. Er ist kein Künstler. Er ist ein Magister. Er zeigt den magisterhaften Typus der Bildung unsrer Bourgeoisie“ (NL 1873, 27 [2], KSA 7, 588). Und N. fährt fort: „Das Bekenntniß ist eine Überschreitung seiner Grenze: der Gelehrte ist zu Grunde gegangen, dadurch daß er Philosoph scheinen wollte. Und doch ist nur ein magisterhaftes Wesen von Weltanschauung, unfrei, ärmlich, bornirt, entstanden. [...] Er ist ein schlechter Stilist und ein unbedeutender Autor, dazu nicht auf seinem Felde. Übrigens ein Greis“ (NL 1873, 27 [2], KSA 7, 588).

176, 6–8 *„Die Zeit scheint mir noch nicht gekommen [...]. Es fällt mir nicht einmal ein, irgend eine Kirche zerstören zu wollen.“* Hier zitiert N. aus ANG 8, greift dabei allerdings in umgekehrter Reihenfolge auf Strauß' Aussagen zurück: „Es fällt uns nicht ein, irgend eine Kirche zerstören zu wollen, da wir wissen, dass für Unzählige eine Kirche noch ein Bedürfnis ist. Für eine Neubildung aber (nicht einer Kirche, sondern nach deren endlichem Zerfall einer neuen Organisation der idealen Elemente im Völkerleben) scheint uns die Zeit noch nicht gekommen.“

176, 11–14 *Dort wissen Sie ja, dass Ihre neue Strasse „einzig die Weltstrasse der Zukunft ist, die nur stellenweise vollends fertig gemacht und hauptsächlich allgemeiner befahren zu werden braucht, um auch bequem und angenehm zu werden.“* Schon in früheren Textpartien (vgl. 175, 24 und 176, 3) hat N. in UB I DS die Formulierung „Weltstrasse der Zukunft“ aus Strauß' ANG 368, 3 zitiert. Im größeren Kontext gestaltet Strauß seine Straßenmetaphorik mit unfreiwillig komischer Pedanterie detailliert aus, wenn er in ANG 367, 8 – 368, 6 schreibt:

„Weder auf einer alten ausgefahrenen Straße, der wir den Kirchenglauben, noch auf einer neuen frischbeschlagenen, der wir die modern-wissenschaftliche Weltansicht vergleichen können, fährt es sich ja angenehm. Dort versinkt man alle Augenblicke in tiefeingefallene

Geleise, findet sich durch Rinnen und Klüfte gehemmt, die von Regen und wilden Gewässern eingerissen sind; zwar haben wir die schadhafte Stellen vielfach ausgebessert gefunden; aber alles ist doch nur geflickt, den Hauptschäden, der mangelhaften Grundlegung und unrichtigen Führung der Straße, nicht mehr abzuheben. Diese Fehler hat man bei der Anlegung der neuen Straße zu vermeiden gesucht; dafür aber sind manche Strecken noch gar nicht, oder nur nothdürftig, hergestellt, hier noch eine Auffüllung, dort eine Absprengung vorzunehmen, und durchaus fühlt man sich durch die frisch aufgeschütteten Steine in ihrer ganzen noch durch kein Zusammenrütteln gemilderten Schärfe übel zerstoßen. Daß der Wagen, dem sich meine werthen Leser mit mir haben anvertrauen müssen, allen Anforderungen entspräche, will ich gleichfalls nicht behaupten. Dennoch, wenn unsre wahrheitsgetreuen Berichte immer mehrere Nachfolger auf die neue Straße ziehen; wenn sich die Überzeugung verbreiten wird, daß einzig sie die Weltstraße der Zukunft ist, die nur stellenweise vollends fertig gemacht, und hauptsächlich allgemeiner befahren zu werden braucht, um auch bequem und angenehm zu werden – während alle Mühen und Kosten, die auf die Ausbesserung der alten Straße noch verwendet werden, vergeudet und verloren heißen müssen – wenn die Folgen unseres Unternehmens sind: so wird es uns, denke ich, am Ende doch nicht gereuen dürfen, den langen und beschwerlichen Weg miteinander zurückgelegt zu haben.“

Dass sich N. durch diesen allegorischen Vorstellungskomplex besonders provoziert fühlte, ist auch daran zu erkennen, dass er Strauß' Formulierung „Weltstrasse der Zukunft“ in UB I DS mehrfach zitiert. Dabei nimmt N. nicht nur an der Banalität der Straßenmetaphorik selbst Anstoß, die Strauß in ANG mit extremer Weitschweifigkeit entfaltet, sondern auch am Begriff der „Zukunft“. – Für N. wie für Wagner hatte die Vorstellung der „Zukunft“ eine zentrale Bedeutung. Nicht allein die Schlusspartie von Wagners Hauptschrift *Oper und Drama* ist ganz auf eine solche „Zukunft“ fokussiert. Auch N. selbst hat das letzte Kapitel von UB IV WB auf die „Zukunft“ konzentriert. Allerdings lässt er UB IV WB mit der Prophezeiung enden: „was Wagner diesem Volke sein wird: – Etwas, das er uns allen nicht sein kann, nämlich nicht der Seher einer Zukunft, wie er uns vielleicht erscheinen möchte, sondern der Deuter und Verklärer einer Vergangenheit“ (KSA 1, 510, 2–6). – Am Anfang des 4. Kapitels von UB I DS verbindet N. den auf David Friedrich Strauß bezogenen Zukunftsdiskurs mit einer polemischen Abgrenzung: „Der Philister als der Stifter der Religion der Zukunft – das ist der neue Glaube in seiner eindrucksvollsten Gestalt; der zum Schwärmer gewordene Philister – das ist das unerhörte Phänomen, das unsere deutsche Gegenwart auszeichnet“ (177, 6–10).

176, 19–22 Sie sagen uns schliesslich „dass der Wagen, dem sich meine werthen Leser mit mir haben anvertrauen müssen, allen Anforderungen entspräche, will ich nicht behaupten“ (p. 367): „durchaus fühlt man sich übel zerstoßen.“] Dass N. auch hier aus Strauß' ANG zitiert, zeigt das ausführliche Zitat der einschlägigen ANG-Passage in NK 176, 11–14. Vgl. auch die Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 356.

4.

177, 15–20 „wir wissen: es hat edle, hat geistvolle Schwärmer gegeben, ein Schwärmer kann anregen, erheben, kann auch historisch sehr nachhaltig wirken; aber zum Lebensführer werden wir ihn nicht wählen wollen. Er wird uns auf Abwege führen, wenn wir seinen Einfluss nicht unter die Controle der Vernunft stellen.“] N. zitiert hier mit leichten Abweichungen aus ANG 80, 10–16. – Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351. – Zu berücksichtigen ist auch der kulturhistorische Horizont: Luther verwendete die Begriffe ‚Schwärmer‘ oder ‚Schwarmgeister‘ pejorativ als Bezeichnungen für Radikalreformatoren, die erhebliche Distanz gegenüber der religiösen Orthodoxie zeigten. Später war der Begriff ‚Schwärmer‘ insbesondere als Etikett für die Pietisten gebräuchlich. In der Epoche der Aufklärung übten namhafte Autoren wie Lichtenberg, Wieland und Kant explizit Kritik am Schwärmertum. Die ausgeprägten Vorbehalte aufklärerisch gesonnener Autoren gegenüber den Schwärmern waren primär dadurch bedingt, dass sich diese nicht den Prinzipien der Vernunft verpflichtet fühlten. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Mentalität der ‚Schwärmer‘ häufig unter den ‚Spiritualismus‘ subsumiert, dessen Vertreter gegenüber kirchlichen Institutionen und Dogmen tendenziell kritisch eingestellt waren.

177, 26–27 Lichtenberg meint sogar: „es giebt Schwärmer ohne Fähigkeit, und dann sind sie wirklich gefährliche Leute.“] Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799) zeigte sich durch seine naturwissenschaftlichen Schriften, seine philosophisch oder psychologisch akzentuierten Aufsätze, vor allem aber durch seine Aphorismen als ein besonders eigenwilliger Vertreter der Aufklärung. N. schätzte Lichtenberg wegen seiner ironisch-pointierten Brillanz, die mitunter auch in zynischer Virtuosität Ausdruck fand. Im vorliegenden Kontext zitiert N. aus Lichtenbergs *Sudelbüchern* (F 598) nach der Lichtenberg-Edition, die zu seiner persönlichen Bibliothek gehörte und zahlreiche Lesespuren aufweist (Lichtenberg 1867, Bd. 1, 188). Hier erklärt Lichtenberg: „Es gibt Schwärmer ohne Fähigkeit und dann sind sie wirklich gefährliche Leute.“ – In N.s Nachlass-Notaten aus der Entstehungszeit von UB I DS finden sich mehrere Exzerpte zu Lichtenberg (vgl. NL 1873, 27 [12], KSA 7, 590 sowie NL 1873, 27 [21], KSA 7, 592–593 und NL 1873, 27 [25], KSA 7, 594). Zur Lichtenberg-Rezeption vgl. Martin Stingelin 1996.

178, 2–5 denn der christliche „Ausblick auf ein unsterbliches, himmlisches Leben ist, sammt den anderen Tröstungen für den, der „nur mit einem Fusse“ auf dem Straussischen Standpunkt steht, „unrettbar dahingefallen“] Hier zitiert N. aus Strauß’ ANG 364, 2–13: „Gegen die Pein, die das Bewußtsein jener Flecken, die Vorwürfe des Gewissens uns bereiten, bietet das Christenthum den Versöh-

nungstod; dem ängstlichen Gefühle, in der Welt dem rohen Zufalle preisgegeben zu sein, öffnet es die bergenden Arme des Vorsehungsglaubens; während es diese ganze trübe Erdennacht durch den Ausblick auf ein unsterbliches himmlisches Leben erhellte. Daß diese sämtlichen Tröstungen auf unsrem Standpunkte unrettbar dahinfallen, haben wir gesehen, und muß jeder begriffen haben, der sich auch nur mit einem Fuß auf denselben stellt; aber er wird fragen, was wir ihm denn unsrerseits dafür zu bieten vermögen.“

178, 11–13 *dieses Pergamen lass’ dir vor allem entrollen, beglücktester Philister! Da steigt der ganze Himmel zu dir nieder.*] Pergament ist eine präparierte tierische Haut, die vor der Erfindung des Papiers als Schreibmaterial diente. – Mit dem impliziten Zitat nimmt N. (wie bereits in 175, 34 – 176, 5) erneut auf Goethes *Faust I* Bezug: In der Szene ‚Vor dem Tor‘ sagt der Famulus Wagner, den Goethe als Typus eines banalen Philisters konzipiert hat, zum Protagonisten Faust (V. 1108–1109): „[...] entrollst du gar ein würdig Pergamen, / So steigt der ganze Himmel zu dir nieder“. – Obwohl N. im vorliegenden Kontext (175–178) mehrfach auf Aussagen in Goethes *Faust I* zurückgreift, um sie polemisch gegen David Friedrich Strauß einzusetzen, fällt an dieser Stelle auf, dass er sich ausgerechnet auf den Famulus Wagner, den Modellfall eines Philisters, beruft, um dessen Äußerung gegenüber Faust dann seinerseits mit ironischem Gestus an den „Philister“ Strauß zu adressieren.

178, 13 – 179, 2 „Wir wollen nur noch andeuten, wie wir es treiben“, sagt Strauss, [...] So leben wir, so wandeln wir beglückt.“] Zitat aus Strauß’ ANG 293, 24 – 294, 24 (ohne Abweichungen). – Dass Strauß in der von N. zitierten Textpassage sowohl nationalen Enthusiasmus als auch lebhaftes Interesse an Geschichts- und Naturstudien sowie an Literatur und Musik als Gemeinsamkeiten in seiner „Wir“-Gruppe von Gleichgesinnten betont, entspricht dem Inhalt von ANG. Das implizite Zitat am Ende der Textpartie, das weder von N. noch von Strauß als Goethe-Zitat ausgewiesen wird, stammt aus dessen Gedicht *Zueignung* (Goethe: HA, Bd. 1, 152, V. 110):

„So kommt denn, Freunde, wenn auf euren Wegen
Des Lebens Bürde schwer und schwerer drückt,
Wenn eure Bahn ein frischerneuter Segen
Mit Blumen ziert, mit goldnen Früchten schmückt,
Wir gehn vereint dem nächsten Tag entgegen!
So leben wir, so wandeln wir beglückt.
Und dann auch soll, wenn Enkel um uns trauern,
Zu ihrer Lust noch unsre Liebe dauern.“

Auf die besagte Textpartie in Strauß’ ANG (ANG 293, 24 – 294, 24) und damit auch auf die letzte Strophe von Goethes Gedicht *Zueignung* rekurriert N. in

UB I DS noch an zwei späteren Stellen. So betrachtet er die Suggestion von Gemeinschaftlichkeit als partielle Ursache für den Erfolg von ANG, indem er erklärt, jeder könne meinen, „gerade er betrachte Welt und Leben so, und gerade an ihm habe Strauss schon erfüllt sehen können, was er erst von der Zukunft fordere. Daraus erklärt sich auch zum Theil der ausserordentliche Erfolg jenes Buches: so, wie im Buche steht, leben wir, so wandeln wir beglückt! ruft der Gelehrte ihm entgegen und freut sich, dass andere sich daran freuen“ (201, 24–29). Danach findet sich in UB I DS noch die Paraphrase: „Von hier aus aber wandeln wir, erst recht beglückt, mitten hinein in die volle Gemächlichkeit unserer Gartenhaus-Bewohner“ (215, 17–19).

178, 27–29 *mitteltst einer Reihe anziehend und volksthümlich geschriebener Geschichtswerke*] Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden historische Bücher populär, darunter auch Werke von Leopold von Ranke und Theodor Mommsen. Zu diesen beiden Historikern vgl. NK 174, 16–19. Über die von N. erwähnten „Geschichtswerke“ hinaus hatten in dieser Epoche auch historische Romane besonderen Erfolg. – Dass David Friedrich Strauß, aus dessen ANG N. im vorliegenden Kontext zitiert, außer wissenschaftlichen Geschichtsbüchern auch fiktionale Werke mit im Blick hat, zeigt sein Hinweis auf die „Schriften unsrer grossen Dichter“ (178, 32). Prominente Autoren waren in der damaligen Zeit vor allem Gustav Freytag mit seinem sechsbändigen Werk *Die Ahnen* (1872–1880), das in der Schilderung eines fiktiven Familienschicksals einen historischen Horizont von den Germanen bis in die Gegenwart aufspannt, und Felix Dahn, der Autor des Bestsellers *Ein Kampf um Rom* (1876), der sich zwar nicht strikt an den Fakten der antiken Geschichte orientiert, aber durch zeitgeschichtliche Bezüge und Germanenmythos die nationalen Interessen der Gründerzeit bedient. Diese Werke erschienen in derselben Zeitphase, in der N. seine *Unzeitgemässen Betrachtungen* publizierte. In einem nachgelassenen Notat von 1870/71 findet sich ein pauschales Verdikt, das N. dann konkret auf Freytag bezieht: „Die neuere deutsche Romanschriftstellerei als eine Frucht der Hegelei: das Erste ist der Gedanke, der nun künstlich exemplificirt wird. So der Stil bei Freytag: ein allgemeiner blasser Begriff, durch ein paar realistische Wörtchen aufgestützt“ (NL 1870–1871, 7 [114], KSA 7, 164).

179, 19–20 *Scaliger pflegte zu sagen: „was geht es uns an, ob Montaigne rothen oder weissen Wein getrunken hat!“*] N. besaß mehrere Montaigne-Ausgaben. Vgl. Michel de Montaigne: *Essais*, 1864 (NPB 393) und die deutsche Übersetzung: Michel de Montaigne [Auf dem Titelblatt: Michaels Herrn von Montagne (sic)]: *Versuche, nebst des Verfassers Leben, 3 Theile, 1753–1754* (NPB 393–394). Vgl. hier: Dritter und letzter Theil, 1754, XXXVIII: „Es ist Schade, daß er eine so wenige Hochachtung für seine Leser hat, und sie mit kindischen und vielen

Beschreibungen seines Geschmackses seiner Handlungen und selbst seiner Gedanken unterhält. Was liegt einem daran, sagte Scaliger mit gutem Grunde, ob Montagne den blanken oder den röthlichen Wein geliebet habe.“ Vgl. dazu den Quellennachweis bei Antonio Morillas Esteban 2007, 384. – Aufgrund der Chronologie ist davon auszugehen, dass es sich hier *nicht* um den berühmten Julius Caesar Scaliger (1484–1558), den Verfasser der maßgeblichen frühneuzeitlichen Poetik *Poetices libri septem* handelt, sondern um seinen Sohn Joseph Justus Scaliger (1540–1609), einen klassischen Philologen, der wegen seines protestantischen Glaubens im katholischen Frankreich in Schwierigkeiten geriet, deshalb 1593 in die Niederlande übersiedelte und dort an der Universität von Leiden tätig war. Scaligers Arbeiten hatten Bedeutung für die zeitgenössische Sprachforschung und Textkritik. – Die von N. erwähnte Äußerung Scaligers lautet im Original: „La grande fadaise de Montaigne qui a escrit qu’il ay-moit mieux de vin blanc“ (Scaligerana: Ed. altera, ad verum exemplar restituta, et innumeris iisque foedissimis mendis, quibus prior illa passim scatebat, diligentissime purgata, 1667, 158).

179, 24 *die Spenersche oder Nationalzeitung*] Die konservative *Spenersche Zeitung*, eine der ältesten Zeitungen Berlins, wurde im Jahre 1772 von Johann Karl Philipp Spener (1749–1827) begründet und ging 1874, ein Jahrhundert später, in der *National-Zeitung* auf, die sich seit 1848 in Berlin zur führenden national-liberalen Tageszeitung entwickelt hatte und dort bis zum September 1938 erschien. Nachdem die *National-Zeitung* die gescheiterte bürgerliche Revolution aufgrund ihres soliden finanziellen Fundaments überstanden hatte, behielt sie ihre nationalliberale Grundorientierung bei, die allerdings spätestens mit der Reichsgründung ihren ursprünglich oppositionellen Charakter verlor. Im Jahre 1874, also ein Jahr nach der Publikation von UB I DS, übernahm Bernhard Wolff, der die *National-Zeitung* 1848 mitbegründet hatte und ihr Verleger war, auch die ältere *Spenersche Zeitung*.

179, 31–32 „alle seine Flecken hinweggetilgt und abgewaschen werden“] Mit dieser Formulierung greift N. auf Aussagen in Strauß’ ANG (363, 15–17) zurück, die er allerdings nicht präzise zitiert. Dort heißt es: „da sehen wir auch wie durch einen Zauber alle die Flecken hinweggetilgt, die uns sonst mit aller Mühe nicht gelingen will, von uns abzuwaschen.“

179, 33 *Lustrations-Badeanstalten*] Der Begriff ist vom lateinischen Wort ‚lustratio‘ abgeleitet, mit dem man in der römischen Antike ein Sühne- oder Reini-gungsoffer bezeichnete. „Lustrations-Badeanstalten“ dienten in diesem Sinne also der kultischen Reinigung.

179, 33 – 180, 3 „Doch das ist nur für flüchtige Augenblicke, es geschieht und gilt nur im Reiche der Phantasie; sobald wir in die rauhe Wirklichkeit und das

enge Leben zurückkehren, fällt auch die alte Noth von allen Seiten uns an“ — so seufzt unser Magister.] Hier zitiert N. ohne Abweichungen aus ANG 363, 18 – 364, 1.

180, 10–13 *diese beiden Zugaben mit den Ueberschriften „von unseren grossen Dichtern“ und „von unseren grossen Musikern“]* Hier übernimmt N. wörtlich die Kapiteltitel aus dem Schlussteil von Strauß' ANG.

180, 13–17 *Hier spannt sich der Regenbogen des neuen Bundes aus, und wer an ihm nicht seine Freude hat, „dem ist überhaupt nicht zu helfen, der ist“ wie Strauss bei einer anderen Gelegenheit sagt, aber auch hier sagen könnte, „für unseren Standpunkt noch nicht reif.“]* Der Regenbogen ist in der Bibel ein Symbol des Heils: Er repräsentiert den Bund, den Gott mit den Menschen geschlossen hat. Vgl. dazu im Alten Testament 1. Mose 9, 13: „Meinen Bogen habe ich gesetzt in die Wolken; der soll das Zeichen sein des Bundes zwischen mir und der Erde.“ – In UB IV WB spielt N. auf dieselbe Bibelstelle an, indem er prognostiziert: „Auch die übermenschliche Güte und Gerechtigkeit wird nicht wie ein unbeweglicher Regenbogen über das Gefilde dieser Zukunft gespannt sein“ (KSA 1, 506, 20–22). Vgl. auch den Kommentar dazu. – Im vorliegenden Kontext zitiert N. aus ANG 366, 5–10: „Über den Ersatz, den unsre Weltanschauung für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben bietet, wird man vielleicht die längste Ausführung von mir erwarten, sich aber mit der kürzesten begnügen müssen. Wer hier sich nicht selbst zu helfen weiß, dem ist überhaupt nicht zu helfen, der ist für unseren Standpunkt noch nicht reif.“ – Während Strauß hier allerdings auf seine eigene Lehre Bezug nimmt, die den christlichen Unsterblichkeitsglauben ablehnt und ihn zu substituieren beansprucht, reißt N. durch die Anspielung auf das Symbol des Regenbogens im Alten Testament das Zitat aus dem Zusammenhang und schafft einen anderen Kontext, der Missverständnisse nahelegt.

180, 18 *Perieget]* Im antiken Griechenland bezeichnet das Wort ‚Perieget‘ zunächst einen Fremdenführer, dann – vor allem im Hellenismus – auch den Autor einer Länderbeschreibung (Periegesis). In der Schrift *Homers Wettkampf*, der fünften der *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, die N. 1872 entwarf, wird der Verfasser der bekanntesten Periegesis erwähnt, „der Reisende Pausanias“ (KSA 1, 786, 8), der eine Griechenland-Beschreibung verfasste.

180, 20–27 *„Sollte ich vielleicht, sagt er uns, redseliger werden, als bei dieser Gelegenheit passend gefunden wird, so möge der Leser es mir zu Gute halten; wessen das Herz voll ist, davon geht der Mund über. Nur dessen sei er vorher noch versichert, dass, was er demnächst lesen wird, [...] für den gegenwärtigen Zweck und für diese Stelle geschrieben ist.“]* Mit nur geringfügigen Abweichun-

gen zitiert N. hier Aussagen aus Strauß' ANG 296, 12–20. – Die Formulierung „wessen das Herz voll ist, davon geht der Mund über“ ist ein implizites Bibelzitat (vgl. Matthäus 12, 34).

181, 11–12 *es ist die homerische Chimära, von vorn Strauss, von hinten Gervinus, in der Mitte Chimära – in summa Lessing.* Der lateinische Ausdruck ‚in summa‘ bedeutet: insgesamt. Die ‚Chimära‘ ist ein Sagentier aus der antiken Mythologie. Im 6. Gesang von Homers *Ilias* (V. 181) wird die Chimaira folgendermaßen beschrieben: „Vorn ein Löw, und hinten ein Drach, und Geiß in der Mitte“ (Übersetzung von Johann Heinrich Voß, 1793). – N. verwendet diese Phantasie-Anatomie aus der griechischen Mythologie, um David Friedrich Strauß' Präntation, zu einem Lessing des 19. Jahrhunderts zu avancieren, spöttisch bloßzustellen.

Der Historiker und Literaturwissenschaftler Georg Gottfried Gervinus (1805–1871) wirkte seit 1835 als Professor für Geschichte und Literatur an der Universität Heidelberg. Im Jahre 1836 wechselte er an die Universität Göttingen, wurde dort allerdings 1837 als einer der ‚Göttinger Sieben‘ seines akademischen Lehramts enthoben. Im Jahre 1848 war Gervinus als nationalliberaler Politiker Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung. In seinem Hauptwerk, der fünfbändigen *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen*, die 1835–1842 erschien, brachte Gervinus literaturgeschichtliche Entwicklungen erstmals in einen Zusammenhang mit dem historischen Prozess generell. – In seinem zweiten Vortrag zum Thema *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* grenzt sich N. polemisch von Gervinus' literaturhistorischer Betrachtungsweise ab, indem er behauptet, „daß unsere Gelehrten von jener Bildungshöhe abgefallen und heruntergesunken sind, die das deutsche Wesen unter den Bemühungen Goethe's, Schiller's, Lessing's und Winckelmann's erreicht hatte: ein Abfall, der sich eben in der gröblichen Art von Mißverständnissen zeigt, denen jene Männer unter uns, bei den Literaturhistorikern ebensowohl – ob sie nun Gervinus oder Julian Schmidt heißen – als in jeder Geselligkeit [...] ausgesetzt sind“ (KSA 1, 685, 16–23). Und in einem Nachlass-Notat kritisiert N. pauschal das „Aufheben, das die Deutschen von dem in allen Kunstfragen wahrhaft albernen Gervinus gemacht haben“ (NL 1872–73, 19 [279], KSA 7, 506). – Zur Kritik an Gervinus, mit der N. an Wagners Polemik gegen Gervinus anschloss, vgl. auch NK zu UB I DS (182, 5) und zu GT 21 (KSA 1, 135, 18).

181, 16–18 *Einiges Neue lernen wir zwar aus ihnen, zum Beispiel, dass man durch Gervinus wisse, wie und warum Goethe kein dramatisches Talent gewesen sei* Vgl. dazu Strauß' ANG 306, 15–18: „Euripides war ein entschieden dramatisches Talent, wie Schiller es war; von Goethe hat uns, nachdem Andere an der Sache herumgetastet, zuerst Gervinus bestimmt gezeigt, daß er ein solches

nicht gewesen ist.“ – Indem N. diese und andere Urteile (181, 18 – 182, 9) aus der Feder von David Friedrich Strauß zunächst als Novitäten darstellt, schafft er die Basis für seine anschließende Demontage des nur scheinbar Neuen und Lernenswerten. N.s Polemik wird an der folgenden Stelle evident: „so gewiss es neu ist, so gewiss wird es nie alt werden, weil es nie jung war, sondern als Grossonkel-Einfall aus dem Mutterleibe kam“ (181, 27–29). – Georg Gottfried Gervinus äußerte sich in seiner fünfbändigen *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen* folgendermaßen über Goethe: „Stücke des höheren Styls schlossen ja die Sorgfalt für die Bühnen nicht aus, aber schon galt bei Göthen der üble Satz, daß ‚Werke des höheren Styls nur die Liebe lehre‘. Seine späteren Dramen hemmten theilweise die Stümper und Nachahmer, aber Stücke wie dieses [sc. *Clavigo*] zogen die Massen der Schreiber nach, die einigen Sinn für die Vortheile der Bühne für dramatisches Talent hielten“ (Gervinus 1840, Bd. 4, 543). Zu Gervinus vgl. auch NK 181, 11–12.

181, 18–20 *dass Goethe im zweiten Theile des Faust nur ein allegorisch-schemenhaftes Produkt hervorgebracht habe*] Auch hier zitiert N. aus Strauß' ANG 308, 11–15: „Daß der Gedanke, sein Hauptwerk zu vollenden, ihm durch das ganze Leben nachging, ist ebenso natürlich, als daß, wie er endlich als Greis zur Ausführung schritt, es ihm nicht mehr gelingen, er nur noch ein allegorisch schemenhaftes Product hervorbringen konnte.“

181, 20–21 *dass der Wallenstein ein Macbeth sei, der zugleich Hamlet ist*] In Strauß' ANG (330, 12–15) heißt es: „Auch Shakespeare's Einfluß ist in der breiten Pinselführung wie in der Fassung des Hauptcharakters zu spüren: Wallenstein ist ein Macbeth, der zugleich ein Hamlet ist.“

181, 21–23 *dass der Straußsische Leser aus den Wanderjahren die Novellen herausklaubt, wie ungezogene Kinder die Rosinen und Mandeln aus einem zähen Kuchenteig*] Über Goethes Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsa-genden* (1821–1829) schreibt Strauß in ANG 311, 19–31: „So manches Treffliche nun auch in Gedanken und Ansichten diese Fortsetzung enthält, so sehr sie insbesondere des Dichters warmen Antheil an den socialen Fragen der Zeit bekundet, so geht doch der Gedankengehalt in der dichterischen Form nicht mehr auf, das Interesse an den Personen des Romans und ihren Schicksalen hat ein Ende, und wir finden uns, ähnlich wie im zweiten Theile des Faust, mehr und mehr in eine symbolische Schemenwelt versetzt. Das poetische Bedürfniß findet sich nur durch die Novellen einigermaßen befriedigt, die der Dichter, leider gerade die besten unvollendet, dem Roman einverleibt hat, und die nun der Leser, wie ungezogene Kinder die Rosinen und Mandeln aus einem zähen Kuchenteig, aus dem Uebrigen herausklaubt.“ Zu den Novellen, die Goethe in den Roman integriert hat, gehört *Der Mann von fünfzig Jahren*.

181, 25–26 *dass Schiller aus Kant wie aus einer Kaltwasseranstalt herausgetreten sei*] Hier paraphrasiert N. eine auf Schillers Auseinandersetzung mit Kant bezogene metaphorische Aussage aus Strauß' ANG 325, 9–17: „Wir verdanken dieser Beschäftigung einige der werthvollsten unter seinen prosaischen Schriften; auch seiner Dichtung hat er dabei die ursprüngliche Wildheit und Gewalt-samkeit, doch zugleich auch etwas von ihrer Frische und Natürlichkeit abgethan, und hätte er nicht das Glück gehabt, eben beim Heraustreten aus jener Kaltwasseranstalt mit Goethe zusammenzutreffen, der ihn mit einemmale wieder auf den Boden der Poesie, und zwar der echtsten, versetzte, so möchte ihm die Cur nicht zum besten bekommen sein“ (ANG 325, 9–17). Vgl. dazu auch Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355. – An späterer Stelle kommt N. in UB I DS nochmals auf den von ihm hervorgehobenen trivialisierenden Vergleich aus Strauß' ANG zurück; dort komprimiert er ihn zu einer Metapher, indem er „Kant als Kaltwasseranstalt“ bezeichnet (224, 6–7) und dadurch sogar größere Nähe zur Formulierung von Strauß (ANG 325, 9–17) herstellt. – Gegen diese und einige weitere Banalisierungen Kants in Strauß' ANG, die teilweise auf Missverständnissen der Kantischen Philosophie beruhen, wendet sich N. in UB I DS mit kritischem Nachdruck. Anstoß nimmt er dabei sowohl an naiver Kant-Affirmation als auch an einem jovial-anmaßenden Gestus scheinbarer Überlegenheit oder ironischer Relativierung in Strauß' ANG, der sich beispielsweise im obigen Lemma abzeichnet. – Zu N.s Kritik an den problematischen Perspektiven auf die Kantische Philosophie, die Strauß in ANG exponiert, vgl. vor allem die ausführlichen Darlegungen in NK 191, 3–8 sowie in NK 191, 8–11 und NK 191, 25 – 192, 3.

181, 29–31 *Auf was für Gedanken kommen doch die Seligen neuen Stils in ihrem ästhetischen Himmelreich.*] Mit dieser ironischen Bibel-Anspielung bezieht sich N. auf die Seligpreisung in der Bergpredigt: „Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich“ (Matthäus 5, 3).

182, 2 *Minimität des Gervinus*] Indem N. dem Literaturhistoriker Georg Gottfried Gervinus hier eine bis zur Bedeutungslosigkeit reichende Kleinheit attestiert, setzt er seine Polemik gegen ihn fort. Zu Gervinus und zu N.s Kritik an ihm vgl. NK 181, 11–12.

182, 4–7 *wenn dieser unbezweifelte Kunstrichter seinen angelernten Enthusiasmus und seinen Miethpferde-Galopp, von dem mit geziemender Deutlichkeit der ehrliche Grillparzer geredet hat, nun auch wieder weiter lehrt*] Hier greift N. mit einer Paraphrase auf eine metaphorische Formulierung Grillparzers zurück und verwendet sie für seine eigene Polemik gegen Gervinus, dessen „unbescheidene Minimität“ er mit der „bescheidene[n] Grösse eines Strauss“ kontrastiert (182, 1–2). Franz Grillparzer erklärt in seiner Studie *Zur Literargeschichte*:

„Jede Wissenschaft hat ihre Begeisterung als gesteigerten Zustand; in der Poesie aber ist sie zugleich der ganze Umfang des Objectes: der Inhalt. Dieser angelernte Enthusiasmus, dieser Miethpferd-Galopp geht nun durch das ganze Streben des Herrn Gervinus. Man kann wohl von ihm behaupten, dass er für die Wissenschaft ebenso verdorben ist, als für die Kunst“ (Grillparzer: *Sämmtliche Werke*, Bd. 9, 1872, 175). – Franz Grillparzer (1791–1872) gilt als der bedeutendste österreichische Dramenautor in der Nachfolge der Weimarer Klassik. Eine intensive Grillparzer-Lektüre N.s ist für die frühen 1870er Jahre belegt. In einem Nachlass-Notat zählt er „Grillparzer“ zusammen mit „Lessing Winckelmann Hamann Herder“ sowie „Schiller Goethe“, „Schopenhauer“ und „Wagner“ zur „Ästhetik in Deutschland“ (NL 1872–73, 19 [286], KSA 7, 509).

182, 17–22 *Strauss hat es einem seiner Widersacher schwer übel genommen, dass er von seinen Reverenzen vor Lessing redet – [...] Strauss freilich behauptet, das müsse ein Stumpfsinniger sein, der seinen einfachen Worten über Lessing in No. 90 nicht anfühle, dass sie warm aus dem Herzen kommen.]* Vgl. dazu Strauß' ANG, *Nachwort als Vorwort*, 20: „Wer den einfachen Worten über Lessing in meiner Nummer 90 nicht anfühlt, daß sie warm aus dem Herzen kommen, der muß, das darf ich wohl sagen, ein Stumpfsinniger sein. Das ist Herr Dove nicht; und doch hat er die Stirne, weil er sich einmal auf meine Kosten in guten Humor gesetzt hat, von meinen Reverenzen vor Lessing zu reden.“ Damit nimmt David Friedrich Strauß auf das 90. Kapitel von ANG Bezug, in dem er auf Lessings Leben und Werk eingeht. (Das obige Zitat, mit dem sich David Friedrich Strauß gegen Alfred Dove wendet, findet sich auch in Strauß' Text *Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift ‚Der alte und der neue Glaube‘* (in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, 1877, 264).

Vergleicht man N.s Aussage im obigen Lemma allerdings mit dem Zitat aus Strauß' ANG, so wird deutlich, dass N. den Kontext des Etiketts „ein Stumpfsinniger“ umkodiert: Während N. dem Leser suggeriert, Strauß diskreditiere seinen „Widersacher“ als stumpfsinnig, spricht Strauß selbst ihm dieses Attribut ausdrücklich ab: „ein Stumpfsinniger [...] ist Herr Dove nicht“ (ebd.). – Erklären lässt sich diese Divergenz der Aussagen damit, dass N. Alfred Dove, den Herausgeber der Zeitschrift *Im neuen Reich*, im Januar 1873 im *Musikalischen Wochenblatt* attackiert hat, das N.s Verleger Ernst Wilhelm Fritzsche in Leipzig herausgab. Das zeigt N.s Polemik *Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift ‚Im neuen Reich‘* (KSA 1, 793–797). Den Titel hat N. für seine kritische Replik bewusst als Analogon formuliert: Ironisch betont er hier selbst im Einleitungssatz, dass „Herrn Alfred Dove“ das „Unglück widerfahren“ sei, seine „schmählich[en]“ verbalen Explosionen in einem „Neujahrsworte an die deutsche Geistesarbeit“ zu verlautbaren (KSA 1, 795, 1–5). Der „Münchener Arzt Puschmann“ (1844–1899) hat – wie N. mit einem Zitat von Dove zeigt – „Ri-

chard Wagner's Grössenwahnsinn theoretisch nachzuweisen und zu zergliedern versucht“ (KSA 1, 795, 14–16). Vgl. dazu die psychiatrische Studie von Theodor Puschmann 1873 (nicht in NPB). N. fühlte sich durch Doves positive Reaktion auf Puschmanns Buch seinerseits zu scharfen Attacken auf Dove veranlasst (KSA 1, 796–797).

182, 23–26 *im Gegenteil hat diese Wärme für Lessing bei Strauss mir immer etwas Verdächtiges gehabt; dieselbe verdächtige Wärme für Lessing finde ich, bis zur Erhitzung gesteigert, bei Gervinus* In seinem fünfbändigen Hauptwerk *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen* (1835–1842) geht Georg Gottfried Gervinus in einem eigenen Kapitel auf den Aufklärer Lessing ein (vgl. Gervinus 1873, Bd. 4, 353–395). Zu Gervinus und zu N.s Kritik an ihm vgl. NK 181, 11–12.

182, 28–32 *was loben sie eigentlich an Lessing? Einmal seine Universalität: er ist Kritiker und Dichter, Archäolog und Philosoph, Dramaturg und Theolog. So dann „diese Einheit des Schriftstellers und des Menschen, des Kopfes und des Herzens.“* Als Quelle für N. fungiert hier Strauß' ANG (§ 90, S. 300): „Welch ein Segen für das deutsche Volk darin liegt, daß am Eingang seiner classischen Literaturepoche ein Mann wie Lessing steht, ist nicht zu ermessen. Das ist noch das Mindeste, daß er so universell auftritt: Kritiker und Dichter, Archäolog und Philosoph, Dramaturg und Theolog; und daß er auf allen diesen Gebieten neue Gesichtspunkte fand, neue Wege wies, tiefere Schachte erschloß; sondern diese Einheit des Schriftstellers und des Menschen, des Kopfes und des Herzens ist das Herrliche an ihm. Seine Gesinnung ist so lauter wie sein Gedanke, sein Streben so rastlos wie sein Stil.“

183, 11–14 *„Bedauert doch, ruft uns Goethe zu, den ausserordentlichen Menschen, dass er in einer so erbärmlichen Zeit leben, dass er immerfort polemisch wirken musste.“* Das Zitat, in dem N. eine längere Partie ausgelassen hat, stammt aus Goethes Gespräch mit Eckermann vom 7. Februar 1827. Hier kritisiert Goethe „gewisse Kritiker“, die „ungehörige Forderungen“ an Lessing stellen, und äußert sich selbst so über ihn: „Bedauert doch den außerordentlichen Menschen, daß er in einer so erbärmlichen Zeit leben mußte, die ihm keine besseren Stoffe gab als in seinen Stücken verarbeitet sind! – Bedauert ihn doch, daß er in seiner Minna von Barnhelm an den Händeln der Sachsen und Preußen Teil nehmen mußte, weil er nichts besseres fand! – Auch daß er immerfort polemisch wirkte und wirken mußte, lag in der Schlechtigkeit seiner Zeit“ (Goethe: FA, Abt. II, Bd. 12 (39), 234–235).

183, 14 – 184, 5 *Wie, Ihr, meine guten Philister, dürftet ohne Scham an diesen Lessing denken, der gerade an eurer Stumpfheit, im Kampf mit euren lächerlichen*

Klötzen und Götzen, unter dem Missstande eurer Theater, eurer Gelehrten, eurer Theologen zu Grunde ging [...] Und was empfindet ihr bei Winckelmann's Andenken [...] Ihr dürft gar Schillers Namen nennen, ohne zu erröthen? [...] Bei keinem Lebenswerk eurer grossen Genien habt ihr mitgeholfen [...]: trotz euch schufen sie ihre Werke, gegen euch wandten sie ihre Angriffe, und Dank euch sanken sie zu früh, in unvollendeter Tagesarbeit, unter Kämpfen gebrochen oder betäubt, dahin.] Diese Textpassage ist eine stilistisch modifizierte Variante zu einer Partie im vierten Vortrag aus N.s Vortragszyklus *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (vgl. KSA 1, 724, 22 – 725, 15). – Bereits in nachgelassenen Notaten aus der Entstehungszeit von UB I DS geht N. in analogem Sinne auf Lessing ein: „Es soll euch durchaus nicht erlaubt sein, Lessing zu glorificiren, da ihr doch nur euch meint. Davon daß dieses herrliche Wesen unter euch stumpfen Gesellen zu Grunde gieng, habt ihr keine Ahnung. Daß er sich in den verschiedensten Gebieten herumwarf, ist kein Glück, dafür hat er in nichts es zu wahrer Größe gebracht“ (NL 1873, 27 [9], KSA 7, 590). Einen anderen Akzent setzt N. allerdings, wenn er „Lessing“ durch die „Kraft eines jugendlichen Tigers“ charakterisiert (NL 1873, 27 [35], KSA 7, 597).

Mit dem Wortspiel „Klötzen und Götzen“ nimmt N. auf folgenreiche Kontroversen in der Biographie Gotthold Ephraim Lessings Bezug. Gegen den Philologen Christian Adolf Klotz (1738–1771), der Rhetorik-Professor in Halle war, polemisierte Lessing in seinen *Antiquarischen Briefen*, gegen die Klotz mit Zeitschriftenartikeln zu Felde zog. – Im Falle Goezes war die Auseinandersetzung für Lessing besonders gravierend: Der Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze (1717–1786) wurde beim Streit um die sogenannten ‚Reimarus-Fragmente‘ zu Lessings Hauptgegner. Deren Verfasser war der Gymnasiallehrer, Orientalist und deistisch ausgerichtete Popularphilosoph Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), der eine auf Vernunft gegründete ‚natürliche‘ Religion propagierte, in diesem Sinne eine entschiedene Bibel- und Kirchenkritik betrieb und dadurch die Grundlagen der christlichen Offenbarungsreligion in Frage stellte.

Lessing publizierte unter dem Titel *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungeannten* (1774–1777) sukzessive Teile aus Reimarus' nachgelassener *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* und geriet infolgedessen in eine vehemente Kontroverse mit orthodoxen Protestanten. Gemeinsam mit anderen orthodoxen Lutheranern erwirkte Goeze 1778 die Konfiszierung dieser ‚Reimarus-Fragmente‘ und ein Schreibverbot für Lessing, der sich gegen Goezes Attacken bereits mit seinem *Anti-Goeze*, einer Serie von elf theologischen Streitschriften, zur Wehr gesetzt hatte. Da Goeze durch seine Intervention die Publikation der zwölften Streitschrift zu verhindern vermochte, schrieb Lessing seine Ideen 1779 seinem Drama *Nathan der Weise* ein. Infolge des sogenannten

„Fragmentenstreits“ avancierte Reimarus zum Wegbereiter für die historisch-bibelkritische „Leben-Jesu-Forschung“, auf die David Friedrich Strauß später maßgeblichen Einfluss hatte. Im 12. Kapitel von UB I DS wird Hermann Samuel Reimarus von N. auch namentlich erwähnt (231, 3). Strauß' Erstlingswerk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) weist Analogien zu Auffassungen von Reimarus auf. Vgl. dazu das Buch von David Friedrich Strauß: Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig 1862 (nicht in NPB).

183, 25–34 *Das funkelnde Auge, das verächtlich über euch hinwegfliegt, diese tödtlich geröthete Wange, das sagt euch nichts? [...] bei jedem wart ihr jener „Widerstand der stumpfen Welt,“ den Göthe in seinem Epilog zur Glocke bei Namen nennt]* Vgl. Goethes *Epilog zu Schillers Glocke* (V. 49–52). In Schillers Todesjahr 1805 schreibt Goethe über seinen Freund: „Nun glühte seine Wange rot und röter / Von jener Jugend, die uns nie entfliegt, / Von jenem Mut, der, früher oder später, / Den Widerstand der stumpfen Welt besiegt“ (Goethe: FA, Bd. 6, 904). Auch Schopenhauer zitiert zwei dieser Verse aus Goethes *Epilog zu Schillers Glocke*, und zwar im 20. Kapitel „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“ seiner *Parerga und Paralipomena II*, wo er die „Größe ächter Verdienste“ mit „der stumpfen [...] Mittelmäßigkeit“ kontrastiert (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 499).

184, 6 *tamquam re bene gesta]* Diese lateinische Formulierung ermöglicht verschiedene Übersetzungen, z. B.: wie durch eine gut vollbrachte Tat – gleich einer erfolgreichen Tat – wie nach gut ausgeführtem Kampf.

184, 8–9 *und die deshalb „so warm aus dem Herzen dringen“]* Vgl. NK 182, 17–22.

184, 11–12 *Wahrhaftig, wir brauchen einen Lessing, rief schon Göthe]* Im Gespräch mit Eckermann erklärte Goethe am 15. Oktober 1825: „Ein Mann wie Lessing täte uns not. Denn wodurch ist dieser so groß als durch seinen Charakter, durch sein Festhalten! – So kluge, so gebildete Menschen gibt es viele, aber wo ist ein solcher Charakter! – “ (Goethe: FA, Abt. II, Bd. 12 (39), S. 162.)

184, 13 *der junge Tiger]* Der griechischen Mythologie zufolge gehören Tiger und Panther zu den Begleitern des Gottes Dionysos, den N. in seiner Erstlingschrift *Die Geburt der Tragödie* emphatisch inszeniert. Am Ende des 20. Kapitels heißt es hier: „Ja, meine Freunde, glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie. Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber: kränzt euch mit Epheu, nehmt den Thyrsusstab zur Hand und wundert euch nicht, wenn Tiger und Panther sich schmeichelnd zu euren Knien niederlegen“ (KSA 1, 132, 10–15). – In einem nachgelassenen Notat aus der Ent-

stehungszeit von UB I DS attestiert N. dem kurz zuvor ausführlich thematisierten Aufklärer Lessing (vgl. 182, 21 – 183, 19) die urwüchsige Vitalität eines Tigers, indem er erklärt: „Lessing hat die gewaltige, unruhige, ewig spielende, in schwellenden Muskeln überall sichtbare Kraft eines jugendlichen Tigers“ (NL 1873, 27 [35], KSA 7, 597).

5.

184, 30–31 *als Epopot und Priester eines Haydnischen Mysterienkultus*] In der Mysterien-Terminologie galt als Epopot, als ‚Schauender‘, ein Teilnehmer der Eleusinischen Demeter-Mysterien, der auf der höchsten Stufe der Einweihung das Mysteriengeheimnis ‚schauen‘ durfte. Auch in der *Geburt der Tragödie* verwendet N. diesen Begriff, und zwar im Zusammenhang mit einer Darstellung der Dionysos-Mysterien (KSA 1, 72, 25–29). – Der Komponist Joseph Haydn (1732–1809) hinterließ ein umfangreiches musikalisches Œuvre und gilt als ein wichtiger Repräsentant der Wiener Klassik.

184, 31 – 185, 1 *dabei aber Haydn mit einer „ehrlichen Suppe“, Beethoven mit „Confect“ (und zwar in Hinblick auf die Quartettmusik) vergleicht*] N. zitiert hier aus Strauß’ ANG 362, 12–18: „Schade, daß man in unsern Quartettsoiréen selten mehr dieses Programm eingehalten findet, daß insbesondre gerade Haydn, der Grund- und Eckstein der Quartettmusik, so gerne weggelassen wird. Man fängt dann mit Mozart, oder gar gleich mit Beethoven an, als wollte man eine Mahlzeit mit Champagner und Confect, statt mit einer ehrlichen Suppe anfangen.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355. Hier findet sich N.s Notiz: „Ihr Confect-Beethoven u. Ihr Eh<r>liche Suppe-Haydn hat mit unserm Beethoven u. Haydn nichts zu thun.“ – Ludwig van Beethoven (1770–1827) gilt nach Joseph Haydn und Wolfgang Amadeus Mozart als dritter bedeutender Komponist der Wiener Klassik; er bahnte bereits den Übergang zur Romantik. – In *Menschliches, Allzumenschliches II* (Text 298) versucht N. vier bekannte deutschsprachige Komponisten auch selbst zu charakterisieren. Hier betont er „Beethoven’s edle einsiedlerische Resignation, Mozart’s Anmuth und Grazie des Herzens, Händel’s unbeugsame Männlichkeit und Freiheit unter dem Gesetz, Bach’s getrostes und verklärtes Innenleben“ (KSA 2, 501, 3–7). Zu Beethovens Bedeutung für Wagner und N. vgl. die ausführlichen Belege in NK 185, 31–33 sowie NK 492, 3–9 und NK 492, 17.

185, 8 *von Riehl’scher Hausmusik*] In UB I DS ist bereits an früherer Stelle vom Philister die Rede, der „in Riehlscher Hausmusik-Manier“ redet (175, 34). Und schon während der Entstehungszeit von UB I DS notierte N.: „Die absichtli-

che Oberflächlichkeit – er kann alles besser. Riehlsche Hausmusik“ (NL 1873, 27 [41], KSA 7, 599). Vgl. auch NK 175, 34.

185, 10–11 *Er soll neun Symphonien gemacht haben, von denen die Pastorale „die wenigst geistreiche“ sei*] Hier zitiert N. eine Ansicht von David Friedrich Strauß, der sich in ANG 358, 30 – 359, 12 kritisch über Beethovens *Sechste Symphonie*, die *Pastorale*, äußert. Diese Passage endet mit der Behauptung, dass „die Pastoralsymphonie, bei aller Fülle des Wohllauts, [...] die wenigst geistreiche ist.“ Vgl. dazu das ausführliche ANG-Zitat und die Erläuterung zum Werkteil *Pastorale* in NK 185, 18–25.

185, 12–13 *drängte es ihn, „über den Strang zu schlagen und ein Abenteuer zu suchen“*] Zitat aus Strauß’ ANG 356, 17–21: „Nämlich allemal über zwei Symphonien hielt es Beethoven aus, bei aller Weiterbildung im Einzelnen, doch im Allgemeinen sich der hergebrachten Art zu fügen; jedesmal bei der dritten aber drängte es ihn, über den Strang zu schlagen und ein Abenteuer zu suchen.“

185, 14–17 *In Betreff einer gewissen „Eroica“ wird jenem Centauren ernstlich zugesetzt, dass es ihm nicht gelungen sei auszudrücken, „ob es sich von Kämpfen auf offenem Felde oder in den Tiefen der Menschenbrust handele“.*] *Eroica* ist der Beiname für die *Dritte Symphonie* in Es-Dur (op. 55), die Ludwig van Beethoven 1804 komponierte und zunächst Napoleon zudachte. Vgl. den Kontext in Strauß’ ANG 358, 2–6: „Heroische Empfindungen und Stimmungen kann allerdings auch die wortlose Symphonie darstellen, aber dabei wird es unbestimmt bleiben, ob es sich von äußerem oder inneren Heldenthum, von Kämpfen auf offenem Felde oder in den Tiefen der Menschenbrust handelt.“ Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 356. – In der griechischen Mythologie kommen Kentauren als fabelhafte Mischwesen vor, die einen Pferdeleib mit menschlichem Oberkörper haben.

185, 18–25 *In der Pastorale gebe es einen „trefflich wüthenden Sturm“, für den es doch „gar zu unbedeutend“ sei, dass er einen Bauerntanz unterbräche; und so sei durch das „willkürliche Festbinden an dem untergelegten trivialen Anlass“, wie die ebenso gewandte als correcte Wendung lautet, diese Symphonie „die wenigst geistreiche“ – es scheint dem klassischen Magister sogar ein derberes Wort vorgeschwebt zu haben, aber er zieht vor, sich hier „mit gebührender Bescheidenheit“, wie er sagt, auszudrücken.*] Mit „der Pastorale“ meint N. Ludwig van Beethovens *Sechste Symphonie* in F-Dur (op. 68), die 1807/08 entstand und Aspekte der späteren Programmmusik antizipiert. Durch den Titel „Pastorale“ greift der Komponist auf die Gattungsbezeichnung für ein Instrumentalstück oder ein kleines ländlich-idyllisches Singspiel zurück und überträgt den Terminus auf die Großform der Symphonie. Dass die Gemeinsamkeit dabei in der ländlichen

Szenerie besteht, zeigen die deutschen Bezeichnungen der fünf Sätze: 1. Erwachen heiterer Gefühle bei der Ankunft auf dem Lande, 2. Szene am Bach, 3. Lustiges Zusammensein der Landleute, 4. Gewitter und Sturm, 5. Hirtengesänge – Frohe und dankbare Gefühle nach dem Sturm.

David Friedrich Strauß schreibt in ANG (358, 30 – 359,12): „Von der Symphonie wäre eigentlich zu sagen, daß in ihr der Sturm als Leidenschaft wüthen müßte, d. h. es hätte unentschieden zu bleiben, ob ein äußerer oder innerer Sturm gemeint wäre. In der Pastoral-symphonie dagegen hat der Sturm überhaupt mit der Leidenschaft nichts zu thun, sondern er unterbricht – einen Bauern- und Mädchen-Tanz. Das ist für einen so trefflich wüthenden Sturm doch gar zu unbedeutend; wie denn überhaupt durch diese Verhängung der Perspective, dieses willkürliche Festbinden an dem untergelegten trivialen Anlaß, die Pastoral-symphonie, bei aller Fülle des Wohllauts, allen Schönheiten im Einzelnen, unter den Beethoven'schen Symphonien (um mich mit gebührender Bescheidenheit auszudrücken) die wenigst geistreiche ist.“ – Vgl. auch Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355.

185, 31–33 *die neunte Symphonie: diese nämlich soll nur bei denen beliebt sein, welchen „das Barocke als das Geniale, das Formlose als das Erhabene gilt“*] Die *Neunte Symphonie* in d-Moll (op. 125) ist die letzte von Beethoven vollendete Symphonie. David Friedrich Strauß äußert sich negativ über dieses berühmte Werk Beethovens (vgl. dazu ANG 359, 13–15): „Die neunte Symphonie ist billig der Liebling des Zeitgeschmacks, dem in der Kunst, in der Musik insbesondere, das Barocke als das Geniale, das Formlose als das Erhabene gilt.“ – Im Kontext weist N. Strauß' despektierliche Perspektive auf Beethovens *Neunte Symphonie* und andere seiner Werke zurück und imaginiert dann sogar, dass sich Strauß zu einem Autodafé hätte entschließen können, falls ihm „durch einen Zufall die Eroica, die Pastorale und die Neunte“ (KSA 1, 186, 34) in die Hände geraten wären, um „durch Beseitigung so ‚problematischer Produkte‘ das Bild des Meisters rein zu halten – wer zweifelt, dass er sie verbrannt hätte?“ (KSA 1, 187, 2–4). – Strauß' Kritik am „Zeitgeschmack“, an der besonderen Wertschätzung für das „Geniale“ und das „Erhabene“ in Beethovens *Neunter Symphonie*, richtete sich vor allem gegen Richard Wagner. Denn dieser hatte in seiner 1870 erschienenen Festschrift zu Beethovens 100. Geburtstag gerade die *Neunte Symphonie* besonders gerühmt, an ihr wie an Beethovens Kompositionen überhaupt das „Erhabene“ hervorgehoben und im Hinblick auf die Zukunft erklärt, er erhoffe von Beethovens Musik Impulse zugunsten einer „neuen, seelenvollen Zivilisation“ (GSD IX, 123).

N. selbst nimmt schon im „Vorwort an Richard Wagner“ in der *Geburt der Tragödie* enthusiastisch auf Wagners „herrliche Festschrift über Beethoven“ Bezug (KSA 1, 23, 19), in der Wagner betont, der „Fortschritt, welchen die Mu-

sik durch Beethoven gethan hat“, reiche „über das Gebiet des ästhetisch Schönen in die Sphäre des durchaus Erhabenen“ (GSD IX, 102). Zur ästhetischen Leitkategorie des Erhabenen in N.s Frühwerk und zu den späteren Revisionen vgl. auch NK 1/1, 60–62. Zum Wandel von N.s ästhetischen Konzepten vgl. Volker Gerhardt 1984, 374–393. – N. identifiziert sich bereits in der *Geburt der Tragödie* mit Wagners ästhetischem Ideal des „Erhabenen“, das er später in UB IV WB erneut hervorhebt: Mit Blick auf Wagners wechselvolle Biographie konstatiert N. dort den Widerspruch zwischen „einer grotesken Würdelosigkeit ganzer Lebensstrecken“ und der Mentalität Wagners, „der mehr als irgend ein anderer im Erhabenen und im Ueber-Erhabenen allein frei athmen kann“ (KSA 1, 441, 26–29).

Ludwig van Beethoven hatte sich als Komponist zunächst an Haydn und Mozart orientiert, in der Zeitphase zwischen 1802 und 1812 dann trotz progressiver Schwerhörigkeit seinen eigenen unverwechselbaren Stil entwickelt und dadurch zu einer innovativen musikalischen Ausdrucksform gefunden, in der die Emotionalität besondere Bedeutung erhält. – In UB IV WB betont N., Beethoven habe „die Musik eine neue Sprache“ reden lassen, nämlich „die bisher verbotene Sprache der Leidenschaft“, durch die sich seine Kompositionen von „den Gesetzen und Conventionen der Kunst des Ethos“ entfernten (KSA 1, 492, 3–6). „Leidenschaft“, also Pathos, avanciert zu einem dominierenden Motiv, wenn N. dem Komponisten Wagner „Lust am Rhythmus der grossen Leidenschaft“ attestiert (KSA 1, 452, 14) und unter diesem Aspekt die kontinuierliche musikhistorische Entwicklung von Beethoven bis Wagner hervorhebt. Später revidiert N. diese Einschätzung jedoch fundamental, etwa in seiner Schrift *Der Fall Wagner*. (Vgl. auch NK 492, 3–9 und NK 492, 17.) – Heutzutage gilt Beethoven als Vollender der Wiener Klassik und als Wegbereiter für die Romantik, der die weitere Musikgeschichte fundamental beeinflusste. Die Modernität des späten Beethoven, die erst im 20. Jahrhundert vollends erkannt wurde, liegt in einer zunehmenden Verinnerlichung, Subjektivierung und Intensivierung des musikalischen Stils. Zu der von N. auch in UB IV WB erwähnten letzten Schaffensperiode Beethovens (vgl. KSA 1, 492, 17), die von 1814 bis zu seinem Tod im Jahre 1827 reichte und eine besonders innovative Phase war, gehört auch die *Neunte Symphonie* in d-Moll (1823–24).

186, 1–3 er, Strauss, sei weit entfernt, in so „problematischen Produkten“ seines Beethoven Verdienst zu suchen] Vgl. dazu Strauß' ANG 359, 29 – 360, 6: „Weit entfernt also, Beethoven's Verdienst um die Symphonie in diesen problematischen Producten [gemeint sind die dritte, sechste und neunte seiner *Symphonien*] zu suchen, werden wir es vielmehr in denjenigen Symphonien finden, wo er die herkömmliche Form und Auffassungsweise zwar (durch Verstärkung des Orchesters, Verselbständigung der Instrumentalgruppen, Verlängerung der

Satzglieder, schärfere Dialektik der Gedanken wie tiefere Aufwühlung der Empfindungen) erweitert und gesteigert, aber nicht gesprengt und zerstört hat.“

186, 3–6 „*Es ist ein Elend, ruft unser Magister mit zärtlichen Seufzern aus, dass man sich bei Beethoven den Genuss und die gern gezollte Bewunderung durch solcherlei Einschränkungen verkümmern muss.*“] Strauß schreibt in ANG 356, 7–12: „Es ist ein Elend, daß man sich bei Beethoven den Genuß und die gern gezollte Bewunderung durch solcherlei Einschränkungen verkümmern muß; aber die Schuld tragen seine falschen Verehrer, die gerade das an ihm gepriesen und als Muster ausgestellt haben, was dazu am wenigsten geeignet ist.“

186, 6–11 *Unser Magister ist nämlich ein Liebling der Grazien [...]* „*Dies ist ein Mangel, ruft er aus; aber sollte man glauben, dass es wohl auch als ein Vorzug erscheint?*“] Gemäß der antiken Mythologie versteht man unter ‚Grazien‘ die drei altrömischen Göttinnen der Anmut und Schönheit. Ihnen entsprechen in der griechischen Mythologie die Chariten, die drei Töchter des Göttervaters Zeus: Aglaia (die Glänzende), Euphrosyne (die Frohsinnige) und Thalia (die Blühende). Vgl. zur vorliegenden Textpartie Strauß’ ANG 355, 19–25: „Mit Beethoven gehen sie [die Grazien] wohl eine Strecke, dann aber verliert er sie wieder aus dem Gesicht. Besonders wenn er seine gewaltsamen Versuche macht, die Musik sagen zu lassen, was sie, wenigstens als reine Musik, nicht sagen kann, wollen sie nichts damit zu schaffen haben. Dieß ist ein Mangel; aber sollte man glauben, daß es wohl auch als ein Vorzug erscheint?“

186, 11–13 „*Wer die musikalische Idee mühsam und ausser Athem daherwältzt, wird die schwerere zu bewegen und der stärkere zu sein scheinen*“] Zitat aus Strauß’ ANG 256, 3–6: „Wer bestimmt das Gewicht einer musicalischen Idee? Wer sie mühsam und außer Athem daherwältzt, wird die schwerere zu bewegen und der stärkere zu sein scheinen.“

186, 13–15 *Dies ist ein Bekenntniss [...] des „klassischen Prosaschreibers“ über sich selbst*] Mit dieser Aussage nimmt N. auf das Selbstverständnis von David Friedrich Strauß Bezug und damit auf die Replik, mit der sich Strauß gegen die zahlreichen Zeitgenossen wendet, die kritisch auf ANG reagiert hatten. Vgl. dazu Strauß’ ANG, *Nachwort als Vorwort*, 10–11: „Nachdem das Getöse früherer Kämpfe verklungen war, hatte man sich allmählig gewöhnt, mir mit einiger Achtung zu begegnen; man erwies mir von verschiedenen Seiten sogar die ungesuchte Ehre, mich als eine Art von classischem Prosaschreiber gelten zu lassen. Solche Achtung scheine ich nun durch meine letzte Schrift auf einmal verwirkt zu haben; die Journalisten glauben mit mir von oben herunter, wie mit einem Anfänger, ja wie mit einem verkommenen Subject sprechen zu dürfen.“

186, 15–26 *ihn, den berühmten Autor, lassen die Grazien nicht von der Hand: von dem Spiele leichter Scherze [...] leicht und spielend, [...] tändelnder Liebling*

der Grazien] Hier nimmt N. Signalwörter der anakreontischen Dichtung des 18. Jahrhunderts auf, die er polemisch auf David Friedrich Strauß bezieht und zugleich – im Sinne von Klopstock und von Goethes Gedicht *Wandrer Sturmlied* – in einen Gegensatz zur emphatisch-,erhabenen‘ Poesie bringt. Aus Goethes Hymne *Wandrer Sturmlied* zitiert N. in nachgelassenen Notizen acht Verse (NL 1871, 13 [1], KSA 7, 371), in denen von den „Feuerflügeln“ des schöpferischen „Genius“ die Rede ist. Den enthusiastischen Sturm-und-Drang-Gestus kontrastiert Goethe in seiner Hymne *Wandrer Sturmlied* mit der Anakreontik als einer obsolet gewordenen und nunmehr überwundenen poetischen Form. Dabei greift Goethe auch die in der Anakreontik des 18. Jahrhunderts beliebte Vorstellung des ‚Tändelns‘ auf, indem er vom „tändelnden [...] Anakreon“ spricht (V. 91). – N. überträgt die Vorstellungen der spielerischen Leichtigkeit sowie des ‚Tändelns‘ und des ‚Scherzens‘ aus dem anakreontischen Diskurs des 18. Jahrhunderts auf David Friedrich Strauß. In welchem Maße N. dabei die Anakreontik als Subtext nutzt, zeigt auch die mehrmalige Erwähnung der „Grazien“ (186, 7, 16, 26) und das Attribut ‚zärtlich‘, das er ebenfalls mit Strauß korreliert (vgl. 186, 3–4: „[...] ruft unser Magister mit zärtlichen Seufzern aus“). In Goethes Gedicht *Wandrer Sturmlied* erscheint Anakreon „mit dem Tauben Paar / In dem zärtlichen Arm“ (V. 88–89).

187, 3 „*problematischer Produkte*“] Auf dieselbe Textpassage in Strauß’ ANG (359, 29 – 360, 6) bezieht sich N. bereits kurz zuvor (186, 2). Hier zieht Strauß der dritten, sechsten und neunten *Symphonie* als – wie er meint – „problematischen Producten“ Beethovens, die ihm selbst musikästhetisch zu radikal erscheinen, die *Symphonien* vor, in denen Beethoven „die herkömmliche Form [...] nicht gesprengt und zerstört hat.“

187, 15–16 *was Aristoteles von Plato sagt: „ihn auch nur zu loben, ist den Schlechten nicht erlaubt.“*] In N.s persönlicher Bibliothek befand sich Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart* (3 Bände, 1866–67). Der erste Teil dieser Philosophiegeschichte trägt den Titel *Das Alterthum* und enthält das von N. (mit Abweichungen) zitierte Diktum: „Auch sind uns (bei Olympiodor. in Plat. Gorg. 166) einige Verse aus einer Elegie des Aristoteles auf seinen früh verstorbenen Freund Eudemos erhalten, worin er den Plato einen Mann nennt, den auch nur zu loben den Schlechten nicht anstehe“ (Ueberweg: *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, Bd. 1, 1867, 140).

187, 18–20 *man erlaubt ihm nicht nur, sich öffentlich vor den grössten und reinsten Erzeugnissen des germanischen Genius zu bekreuzigen*] Die Formulierung kann als implizite Reverenz N.s vor Richard Wagner und vor Ludwig van Beethoven gelesen werden. Denn am Ende seiner Jubiläumsschrift *Beethoven* lässt

Wagner den Komponisten mit nationalistischer Emphase zu einer Leitfigur des ‚deutschen Geistes‘ avancieren. – Bezeichnenderweise nimmt N. selbst in der *Geburt der Tragödie* schon im „Vorwort an Richard Wagner“ auf dessen „herrliche Festschrift über Beethoven“ Bezug (KSA 1, 23, 19), um dann seine eigene Kulturutopie zu entfalten: Laut N. sollen durch Synthesen zwischen deutscher und griechischer Kultur die zeitgenössischen Symptome einer degenerierten Bildung und die „Ermattung der jetzigen Cultur“ (KSA 1, 131, 20) in Deutschland überwunden werden. Von der „Wiedergeburt der Tragödie“ und „des dionysischen Geistes“ (KSA 1, 130, 29–30) im „Feuerzauber der Musik“ Wagners (KSA 1, 131, 19) erhofft sich N. letztlich „eine Erneuerung und Läuterung des deutschen Geistes“ (KSA 1, 131, 18).

In UB IV WB transzendiert N. im Hinblick auf Wagner allerdings ausdrücklich die (im vorliegenden Kontext von UB I DS so markante) nationale Fokussierung, indem er behauptet, Wagners „Gedanken“ seien „wie die jedes guten und grossen Deutschen überdeutsch und die Sprache seiner Kunst redet nicht zu Völkern, sondern zu Menschen. / Aber zu Menschen der Zukunft“ (KSA 1, 505, 2–6). – Aus der späteren Retrospektive auf *Die Geburt der Tragödie* im „Versuch einer Selbstkritik“ nimmt N. dann vollends Abstand von national gefärbten Kulturutopien und verwirft auch seine früheren Vorstellungen von einer Synthese deutscher und hellenischer Kultur: Weil er nun sogar ausgerechnet in „der jetzigen deutschen Musik [...] die un griechischeste aller möglichen Kunstformen“ erblickt (KSA 1, 20, 22–24), traut er ihr auch kein zukunftsweisendes Vermittlungspotential mehr zu. Eine im Sinne des obigen Lemmas auf den „germanischen Genius“ fokussierte und von da aus auf Synthesen zielende Kulturutopie revidiert N. also im nachträglichen Rückblick auf sein Erstlingswerk.

Durch seine spätere Abkehr von nationalen Prämissen kommt N. den Auffassungen Schopenhauers näher als im vorliegenden Kontext von UB I DS. Denn Schopenhauer betont im Kapitel 21 „Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte“ seiner *Parerga und Paralipomena II*, „daß der Patriotismus, wenn er im Reiche der Wissenschaften sich geltend machen will, ein schmutziger Geselle ist, den man hinauswerfen soll. Denn was kann impertinenter seyn, als da, wo das rein und allgemein Menschliche betrieben wird und wo Wahrheit, Klarheit und Schönheit allein gelten sollen, seine Vorliebe für die Nation, welcher die eigene werthe Person gerade angehört, in die Waagschale legen zu wollen und nun, aus solcher Rücksicht, bald der Wahrheit Gewalt anzuthun, bald gegen die großen Geister fremder Nationen ungerecht zu seyn, um die geringeren der eigenen herauszustreichen“ (PP II, Kap. 21, § 255, Hü 519). – N. selbst akzentuiert ebenfalls trans- und internationale Ausrichtungen, wenn er in UB III SE über Schopenhauer schreibt, er sei durch „keine patriotische Einklemmung“ verbogen

(KSA 1, 411, 23) und „gegen die nationalen Beschränktheiten“ eingestellt gewesen (KSA 1, 408, 33); auch habe er es „nicht als eine Ehre“ geschätzt, „gerade unter Deutschen geboren zu sein“ (KSA 1, 409, 3). Zu biographischen Prägungen Schopenhauers als Basis für seine kosmopolitischen Überzeugungen vgl. NK 408, 28–34.

187, 27 *perorirend*] laut und nachdrücklich sprechend.

187, 29–31 *was die Herzogin Delaforte zu Madame de Staël sagte: „ich muss es gestehen, meine liebe Freundin, ich finde Niemanden, der beständig Recht hätte, als mich.“*] Im vorliegenden Kontext zitiert N. aus dem *Discurs über den Geist des Menschen* (1760) von Claude Adrien Helvétius, der sich in seiner persönlichen Bibliothek befand (NPB 284). Er enthält auch die Textpassage, auf die N. im vorliegenden Kontext von UB I DS Bezug nimmt. Vgl. Helvétius: *Discurs über den Geist des Menschen*: II. Discurs: „Von der Denkkraft in Absicht auf die Gesellschaft“, IV. Capitel: „Von der unvermeidlichen Nothwendigkeit in andern nur uns selbst zu schätzen“, S. 70: „Die Herzoginn de la Forte sagte einstmals zur Frau von Staal: ich muß es gestehen, meine liebe Freundin, ich finde niemanden, der beständig Recht hätte, als mich“ (vgl. dazu den Quellen-Nachweis von Francisco Arenas-Dolz 2010, 493).

Der Text von UB I DS in KSA und in anderen N.-Editionen ist nach der Erstausgabe (S. 36) zu emendieren. Dort schreibt N. korrekt: „Madame de Staal“, nicht – wie später fälschlich geändert wurde – „Madame de Staël“. – Begründen lässt sich diese notwendige Emendation mit einem lebensgeschichtlichen Argument: Der sensualistische Aufklärungsphilosoph Claude Adrien Helvétius (1715–1771) konnte die französische Schriftstellerin Germaine de Staël (1766–1817) noch nicht kennen, die in ihrem bekannten Werk *De l'Allemagne* (1810) Eindrücke von mehreren Deutschland-Reisen verarbeitete. Denn Helvétius publizierte seinen *Discurs über den Geist des Menschen* bereits sechs Jahre vor ihrer Geburt (1760). Und als er starb, war Germaine de Staël erst fünf Jahre alt. – Im vorliegenden Textzusammenhang kann also nicht Germaine de Staël gemeint sein. Stattdessen geht es um die Schriftstellerin Marguerite Jeanne Cordier de Launay, Baronin Staal (1693–1750).

6.

188, 2–6 *Ein Leichnam ist für den Wurm ein schöner Gedanke und der Wurm ein schrecklicher für jedes Lebendige. Würmer träumen sich ihr Himmelreich in einem fetten Körper, Philosophieprofessoren im Zerwühlen Schopenhauerischer Eingeweide, und so lange es Nagethiere giebt, gab es auch einen Nagethierhim-*

mel.] N. folgt hier der Schilderung von Wilhelm Gwinner: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, 1862, 220. In dieser Biographie berichtet der mit Schopenhauer befreundete Jurist und Schriftsteller Wilhelm Gwinner, der dann zum Testamentsvollstrecker Schopenhauers wurde, über seine letzte Begegnung mit dem Philosophen am 18. Sept. 1860, also nur drei Tage vor dessen Tod am 21. September 1860: „Am Abend dieses Tages sprach ich ihn zum letzten Mal. Er sass auf dem Sopha und klagte über intermittirende Palpitationen; während seiner Stimme nichts von der gewohnten Stärke fehlte. Er las in D’Israeli’s curiosities of literature, die ihm eine leichte Unterhaltung gewährten, und hatte die Stelle aufgeschlagen, welche von den Autoren handelt, die ihre Verleger zu Grunde gerichtet hätten. ‚Dazu hätten sie mich auch beinahe gebracht‘, sagte er scherzend. Dass seinen Leib nun bald die Würmer zernagen würden, sei ihm kein arger Gedanke: dagegen denke er mit Grauen daran, wie sein Geist unter den Händen der ‚Philosophieprofessoren‘ zugerichtet werden würde.“ (Vgl. dazu den Quellen-Nachweis von Antonio Morillas-Esteban 2011d, 309.)

Zugleich zielt N. durch die Betonung des Perspektivischen im vorliegenden Kontext auch auf die Problematik anthropomorpher Gottesvorstellungen. Schon in der Antike wird ein nach menschlichen Phantasien konstituiertes Gottesbild kritisch hinterfragt, etwa von Xenophanes. In der Projektionstheorie von Ludwig Feuerbach (1804–1872) prägt sich die Kritik an religiösen Anthropomorphismen besonders markant aus: In seinem Werk *Das Wesen des Christenthums* (1841) betont Feuerbach die Tendenz des Menschen, sich Gott nach eigenen Maßstäben und Bedürfnissen zu modellieren. Sie hat eine undurchschaute Selbstapothese zur Folge, und zwar in dem Sinne, dass die Götter als Konzentrat der in den Himmel projizierten menschlichen Wunschvorstellungen erscheinen. – N. analogisiert die menschliche Perspektive hier mit derjenigen der „Nagethiere“, um durch Verfremdung Desillusionierung zu bewirken: Wie der „Nagethierhimmel“ verweist auch die Projektion von Transzendenzvorstellungen letztlich auf eine nach menschlichen Maßstäben und Bedürfnissen präformierte Phantasie. Feuerbach selbst verwendet das Beispiel des Vogels, der seinen Gott mit Flügeln imaginieren würde. N. hatte die Schriften Ludwig Feuerbachs und auch seine religionskritischen Thesen bereits 1861 kennengelernt; dessen Werke *Das Wesen des Christenthums* und *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* wünschte er sich schon mit 17 Jahren zum Geburtstag (Janz 1978, Bd. 1, 23).

Auf die oben im Lemma zitierte Textpassage geht der Würzburger Philosophie-Professor Franz Hoffmann in seiner umfangreichen kritischen Stellungnahme zu UB I DS ein, die er 1873 unter dem Titel *Zur Kritik von David Strauß* zunächst im „Allgemeinen literarischen Anzeiger für das evangelische Deutsch-

land“ publizierte (Bd. 12, 1873: S. 321–336, 401–407; Wiederabdruck in Hauke Reich 2013, 331–363). – Franz Hoffmann versucht sogar einen Gottesbeweis zu führen, indem er unter Rekurs auf diese Textpartie den Gedankengang in eine andere Richtung lenkt (zitiert nach Reich 2013, 337–338):

„Wie aber, wenn man nun in ungefähr gleichem Tone sagt: Gott ist für den Atheisten ein schöner Gedanke (sofern der Schopenhauerianer ihn zum Frühstück aufspeisen zu können wähnt), der Geisteswurm aber kein schrecklicher für das allmächtige ewige Lebendige. Existierte Gott nicht, so existierte nichts, also auch nicht sein kindischer Traum, Gott zernagen, zerwühlen, vernichten zu können. Nun aber könnte der Geisteswurm schon daran, daß er existiert, merken, daß Gott existiert, da er genug erkennt, um zu wissen, daß er nicht aus sich ist wie nichts Endliches aus sich ist. Wenn er nun doch Gott leugnet, so kann sein Leugnen nur eine Selbstbelügung sein, deren Ursprung nicht aus der Vernunft kommen kann. Wenn er selbst Gott sein könnte, würde er Gott nicht leugnen. Nun aber er nicht Gott sein kann, soll nach seinem Wahnwillen Gott nicht sein, und quält er sich tantalisch ab, sich seine Radicalüberzeugung von Gottes Existenz auszureden und hinwegzulügen, die doch nicht hinweggebracht werden kann, schon weil der Wahnwille sonst nichts mehr zu leugnen und da sein ganzes Thun in der Wurzel im Leugnen besteht, nichts mehr zu thun, nichts mehr zu leben, also auch nichts mehr zu sein hätte, weil es ein unthätiges, todes Sein nicht gibt. Die Unmacht seines Leugnens wird offenbar in seiner Substituierung des dummen Dings Ansicht [sic] als blinden Willens. [...] Der Schopenhauersche Philister haust in den Werken Gottes wie ein Gewürm, welches lebt, indem es zerstört, bewundert indem es frißt, anbetet, indem es verdaut“.

Zur ambivalenten Reaktion von Franz Hoffmann auf N.s UB I DS insgesamt vgl. Kapitel I.5 im Überblickskommentar zu UB I DS.

188, 16 *Mameluken-Muthe*]: Ursprünglich waren Mamelucken Militärsklaven türkischer oder slawischer Herkunft, die für islamische Heere rekrutiert wurden. Seit dem 13. Jahrhundert existierten Herrscherdynastien der Mamelucken in Ägypten und Syrien. Ihre Machtposition im Vorderen Orient verloren die Mamelucken später an die Osmanen. Nicht nur im vorliegenden Kontext nimmt N. auf den sprichwörtlich gewordenen Mut der Mamelucken Bezug. Nur wenig später lässt N. die ironische Bemerkung folgen: Strauß „ist muthig wie ein Mameluk und fürchtet weder den Teufel noch Schopenhauer“ (189, 31–32). Vgl. dazu Schillers Romanze *Der Kampf mit dem Drachen* von 1798: „Mut zeigt auch der Mameluck, / Gehorsam ist des Christen Schmuck“ (Schiller: FA, Bd. 1, 77).

188, 23–26 *Selbst das alte und ehrwürdige Universum lässt er mit seinem Lobe nicht unangetastet, als ob es erst durch dieses Lob geweiht werden müsste und sich von jetzt ab allein um die Centralmonade Strauss schwingen dürfte.*] Der Begriff ‚Monade‘ (Einheit) geht auf die antike Mathematik von Euklid zurück. N. spielt hier auf das philosophische Konzept an, das Gottfried Wilhelm Leib-

niz' *Monadologie* von 1714 zugrunde liegt. Leibniz (1646–1716) beschreibt die Monaden als autarke, in sich geschlossene („fensterlose“) Entitäten ohne Beziehungen zur Außenwelt, aber mit einem Bewusstsein und Vorstellungskraft. Nach Leibniz sind die Monaden durch den Schöpfungsakt aus Gott als der ‚Zentralmonade‘ hervorgegangen und auf diese Weise durch eine ‚prästabilierte Harmonie‘ in einen ursprünglichen Zusammenhang integriert. – Indem N. David Friedrich Strauß als „Centralmonade“ bezeichnet, verfolgt er eine polemische Absicht: Durch ironische Inszenierung dieser kosmologischen Dimension katapultiert er Strauß in eine göttliche Position und gibt ihn dadurch der Lächerlichkeit preis.

188, 29–30 aber „es bewegen sich in ihr nicht bloss unbarmherzige Räder, es ergießt sich auch linderndes Oel“] N. übernimmt die kontrastive Metaphorik aus Strauß' ANG 365, 1–17: „Der Wegfall des Vorsehungsglaubens gehört in der That zu den empfindlichsten Einbußen, die mit der Lossagung von dem christlichen Kirchenglauben verbunden sind. Man sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses ganze furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hülflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem Rade gefaßt und zerrissen, von einem Hammer zermalmt zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Allein was hilft es, sich darüber eine Täuschung zu machen? Unser Wunsch gestaltet die Welt nicht um, und unser Verstand zeigt uns, daß sie in der That eine solche Maschine ist. Doch nicht allein eine solche. Es bewegen sich in ihr nicht blos unbarmherzige Räder, es ergießt sich auch linderndes Oel.“ – Anschließend folgt das Zitat, das NK 196, 34 – 197, 11 wiedergibt. – In den Exzerpten aus ANG (KGW III 5/1, S. 355) notiert N.: „Schmieröl“.

188, 31 dem bilderwüthigen Magister] Im „Versuch einer Selbstkritik“, den N. 1886 der neuen Ausgabe der *Geburt der Tragödie* von 1872 voranstellt, charakterisiert er seinen eigenen Stil in diesem Erstlingswerk pejorativ mit demselben Adjektiv. Selbstkritisch erklärt N. dort, inzwischen betrachte er *Die Geburt der Tragödie* als „ein unmögliches Buch, [...] schlecht geschrieben, schwerfällig, peinlich, bilderwüthig und bilderwirrig“ (KSA 1, 14, 13–15).

189, 8–9 bei der ihm die Frage Gretchens auf den Lippen schwebt: „Er liebt mich – liebt mich nicht – liebt mich?“] N. zitiert hier die Szene aus Goethes *Faust I*, in der Margarete das Blumenorakel zu lesen versucht, indem sie die Blütenblätter einer Sternblume abzupft, um Klarheit über Fausts Gefühle zu erhalten (V. 3181–3184). Strategisch analogisiert N. Gretchens naives und realitätsfremdes Verhalten mit einer ridikülen Maßnahme, durch die David Fried-

rich Strauß herauszufinden suche, „ob sein Gefühl für das ‚All‘ gelähmt und abgestorben sei oder nicht“ (189, 13–14). – Auf diese Weise will N. nicht nur „die schönste Straußens-Idee vom Universum“ (189, 20) ironisch ad absurdum führen, sondern darüber hinaus auch Strauß’ Mentalität generell attackieren, indem er seinen pseudo-intellektuellen Habitus verspottet.

189, 17–19 *„Wir schlagen Schopenhauer auf, der dieser unserer Idee bei jeder Gelegenheit in’s Gesicht schlägt.“*] N. zitiert hier aus Strauß’ ANG 143, 5–10: „Wir wollten ja erproben, ob unser Standpunkt, dem das gesetzmäßige, lebens- und vernunftvolle All die höchste Idee ist, noch ein religiöser zu nennen sei, und schlugen darum Schopenhauer auf, der dieser unsrer Idee bei jeder Gelegenheit in’s Gesicht schlägt.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

189, 24–25 *Jetzt „reagirt“ Strauss „religiös“, das heisst, er schlägt wieder auf Schopenhauer los*] Vgl. dazu ANG 143, 19–20: „Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös.“ – Vgl. dazu N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

189, 28–29 *Resultat der Prügelei: „wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott“*] Unverändertes Zitat aus Strauß’ ANG 143, 18–19.

189, 30 *„er liebt mich!“*] Bereits kurz zuvor zitiert N. explizit „die Frage Gretchens“ aus Goethes *Faust I* (189, 8–9); vgl. den Kommentar dazu.

189, 31 *muthig wie ein Mameluk*] Auf den geradezu sprichwörtlichen Mut der Mamelucken, den auch Schiller in einem Gedicht exponiert (Schiller: FA, Bd. 1, 77), spielt N. bereits kurz zuvor an: Im Hinblick auf Strauß spricht er vom „Mameluken-Muthe“ (188, 16). Zu den Mamelucken und ihren Herrscherdynastien vgl. NK 188, 16.

189, 32–33 *„linderndes Oel“*] Vgl. NK 188, 29–30.

190, 4–7 *„in Arthur Schopenhauers Schriften braucht man bloss zu blättern, obwohl man übrigens gut thut, nicht bloss darin zu blättern, sondern sie zu studiren, u. s. w.“*] N. zitiert hier aus Strauß’ ANG 141, 23–27: „In Arthur Schopenhauers Schriften braucht man nur zu blättern (obwohl man übrigens gut thut, nicht bloß darin zu blättern, sondern sie zu studiren), um in den verschiedensten Wendungen auf den Satz zu stoßen, die Welt sei etwas, das besser nicht wäre“ (vgl. NK 191, 25 – 192, 3). – In einem der nachgelassenen Notate aus der Entstehungszeit von UB IDS transformiert N. die Aussage von David Friedrich Strauß, indem er sie aus der imaginären Perspektive Schopenhauers gegen ihn wendet, und zwar in der polemischen Spekulation: „Schopenhauer würde von Strauß sagen: ein Autor der nicht durchblättert, geschweige studirt zu werden

lohnt: außer für den, der den Grad des jetzigen Stumpfsinns ermessen will“ (NL 1873, 27 [50], KSA 7, 601). Für die Druckversion von UB I DS hat N. die kritische Ansicht nicht übernommen, Strauß' Werk lasse sich als Indikator für „den Grad des jetzigen Stumpfsinns“ nutzen. Aber auch in UB I DS findet sich die polemische Inversion der Perspektive. Im vorliegenden Kontext beschreibt N. den „Philisterhüptling“ Strauß als einen Autor, „dem man gerade nachweisen kann, dass er Schopenhauer nie studirt hat, er, von dem Schopenhauer umgekehrt sagen müsste: ‚das ist ein Autor, der nicht durchblättert, geschweige studirt zu werden verdient.‘“ (190, 7–11).

190, 15–23 *er nennt dessen Allgemeine Geschichte und Theorie des Himmels vom Jahre 1755 „eine Schrift, die mir immer nicht weniger bedeutend erschienen ist, als seine spätere Vernunftkritik. Ist hier die Tiefe des Einblicks, so ist dort die Weite des Umblicks zu bewundern: haben wir hier den Greis, dem es vor allem um die Sicherheit eines wenn auch beschränkten Erkenntnisbesitzes zu thun ist, so tritt uns dort der Mann mit dem vollen Muthe des geistigen Entdeckers und Eroberers entgegen.“*] Zitat aus Strauß' ANG 149, 19 – 150, 3 (mit marginalen Abweichungen). Der Kant-Titel wird von N. inkorrekt wiedergegeben. Gemeint ist Kants Abhandlung *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755 verfasst und anonym publiziert), die aus der sogenannten ‚vorkritischen‘ Phase Kants stammt, also aus der Zeit vor der fundamentalen transzendentalphilosophischen Neuorientierung in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781). N. betrachtet Strauß' Kant-Reverenz als repräsentativ für dessen Tendenz zu einem Übermaß „naiver Lobreden“ (190, 13–14). Zu N.s Kritik an Strauß' Bezugnahmen auf Kant vgl. die detaillierteren Angaben in NK 191, 3–8 und NK 191, 8–11.

191, 3–8 *Für den Philisterhüptling und seine „Wir“ giebt es keine Kantische Philosophie. Er ahnt nichts von der fundamentalen Antinomie des Idealismus und von dem höchst relativen Sinne aller Wissenschaft und Vernunft. Oder: gerade die Vernunft sollte ihm sagen, wie wenig durch die Vernunft über das Ansich der Dinge auszumachen ist.*] Für den vorliegenden Kontext übernimmt N. ein Notat aus seinen Vorarbeiten zu UB I DS, in dem er Strauß folgendermaßen kritisiert: „Er ahnt nichts von der fundamentalen Antinomie des Idealismus und von dem höchst relativen Sinn aller Wissenschaft und Vernunft. Oder: gerade die Vernunft sollte ihm sagen, wie wenig durch die Vernunft über das Ansich der Dinge auszumachen ist“ (NL 1873, 27 [1], KSA 7, 587). Besonders scharf formuliert N. sein Verdikt in zwei weiteren Nachlass-Notaten, in denen er Strauß eine beschränkte intellektuelle Kapazität attestiert: „Er gehört zu denen, die in einem gewissen Alter unfähig sind, Kant zu verstehen“ (NL 1873, 27 [18], KSA 7, 591). „Was Strauß gegen die Antinomie der Unendlichkeit sagt, ist furchtbar

dumm. Er hat gar nicht begriffen, worum es sich handelt“ (NL 1873, 27 [41], KSA 7, 599).

N. spielt hier auf Grundkonzepte von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) an, etwa auf die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, und unterstreicht die fundamentale Bedeutung der Kantischen Philosophie im dritten Satz. Zugleich betont er Strauß' Naivität, indem er ihm jedwede Kenntnis der Kantischen Transzendentalphilosophie und der aus ihr resultierenden notwendigen Skepsis gegenüber traditioneller metaphysischer Erkenntnis abspricht. Im Fokus stehen dabei insbesondere die Reflexionen in der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft*, mit denen Kant den metaphysischen Erkenntnisoptimismus als unhaltbar erweist. Seinen Überlegungen zufolge führen die metaphysischen ‚Beweise‘ für die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Ewigkeit der Welt in unauflösliche Antinomien der Vernunft. Als Gegenstände möglicher Erkenntnis kommen diese Gedankeninhalte nach Kant daher nicht in Betracht, allenfalls als regulative Ideen der Vernunft.

Indem N. seinem Gegner David Friedrich Strauß Ahnungslosigkeit, mithin philosophische Inkompetenz vorwirft, wendet er sich energisch gegen den legeren Gestus, mit dem sich Strauß durch affirmative Zitate oder durch ironische Subversion auf Kant bezieht und dabei mitunter in den Gestus einer anmaßenden Jovialität gerät, etwa in dem trivialisierenden Vergleich, „dass Schiller aus Kant wie aus einer Kaltwasseranstalt herausgetreten sei“ (181, 25–26). Vgl. dazu NK 181, 25–26. Vgl. außerdem NK 190, 15–23. Anstoß nimmt N. sowohl an ignoranten Kant-Kritik als auch am Übermaß „naiver Lobreden“ auf Kant (190, 13–14) in Strauß' Schrift ANG. – Mit der Kantischen Philosophie beschäftigte sich in N.s privatem Umfeld insbesondere Heinrich Romundt, ein Studienfreund der Leipziger Jahre, der während der Entstehungszeit von *UB I DS* in Basel in unmittelbarer Nähe N.s wohnte. Romundt war kurzzeitig auch als Privatdozent für Philosophie an der Universität Basel tätig, hielt dort im Sommersemester 1873 eine Vorlesung zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* und gewann später Renommee als Kant-Spezialist. Zu diesen biographischen Zusammenhängen vgl. Curt Paul Janz 1997, 178. Romundt war für N. „ein wichtiger philosophischer Gesprächspartner der Basler Jahre“; erhalten sind 56 Briefe von Romundt an N. (Renate Müller-Buck, NH 2000, 172). Zu N.s Kritik an den problematischen Kant-Reminiszenzen in Strauß' ANG vgl. die ausführlichen Darlegungen in NK 191, 8–11 (mit Rekurs auch auf Schopenhauers Kant-Gefolgschaft und Hegel-Aversion). Vgl. außerdem NK 191, 25 – 192, 3.

191, 8–11 *Es ist aber wahr, dass es Leuten in gewissen Lebensaltern unmöglich ist, Kant zu verstehen, besonders wenn man in der Jugend, wie Strauss, den „Riesengeist“ Hegel verstanden hat oder verstanden zu haben wähnt*] Hier spielt N. darauf an, dass David Friedrich Strauß Hegelianer war. An späterer Stelle von

UB I DS spitzt N. seine Kritik zu, indem er gegen „die verruchtesten aller Deutsch-Verderber, die Hegelianer“ (228, 7), polemisiert. Zugleich betont er, dass Strauß „einmal in seiner Jugend Hegelisch gestottert hat“ (228, 11). Mit seinen Vorbehalten gegen die Anhänger der Hegelschen Philosophie schließt N. an Schopenhauer an, der Hegel und die „Hegelianer“ wiederholt heftig attackiert, auch in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (vgl. PP I, Hü 172–174, 179–180, 183–188, 190, 194), die für N.s UB III SE als wichtigste Quelle fungierte. – Ähnlich wie der Hegel-Gegner Schopenhauer weist im vorliegenden Kontext auch N. auf die Schwierigkeit einer adäquaten Kant-Rezeption hin. Bereits Schopenhauer erklärt in seiner Schrift *Ueber den Willen in der Natur*: „Denn die Kenntniß der kritischen Philosophie ist ausgestorben, trotz Dem, daß sie die letzte wirkliche Philosophie ist, welche aufgetreten, und dabei eine Lehre, welche in allem Philosophiren, ja, im menschlichen Wissen und Denken überhaupt eine Revolution und eine Weltepoche macht. Da demnach durch sie alle früheren Systeme umgestoßen sind; so geht jetzt, nachdem die Kenntniß von ihr ausgestorben ist, das Philosophiren meistens nicht mehr auf Grund der Lehren irgend eines der bevorzugten Geister vor sich, sondern ist ein reines Naturalisiren, in den Tag hinein, auf Grund der Alltagsbildung und des Katechismus. Vielleicht nun aber werden, von mir aufgeschreckt, die Professoren wieder die Kantischen Werke vornehmen. Jedoch sagt Lichtenberg: ‚Man kann Kantische Philosophie in gewissen Jahren, glaube ich, eben so wenig lernen, als das Seiltanzen.‘“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü XXV–XXVI.)

Auch in der Vorrede zur 2. Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung I* wendet sich Schopenhauer energisch gegen den „heillosen Irrthum“ derer, die der Ansicht sind, man „könne Kants Philosophie aus den Darstellungen Anderer davon kennen lernen“; ihnen hält er seine Überzeugung entgegen: „Die Kantische Lehre also wird man vergeblich irgend wo anders suchen, als in Kants eigenen Werken [...]. In Folge seiner Originalität gilt von ihm im höchsten Grade was eigentlich von allen ächten Philosophen gilt: nur aus ihren eigenen Schriften lernt man sie kennen; nicht aus den Berichten Anderer“ (WWV I, Hü XXV). Später weist Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* erneut mit Nachdruck darauf hin, dass „die eigentliche Bekanntschaft mit den Philosophen“ die Lektüre ihrer Werke verlange, die sich durch philosophiegeschichtliche Kompendien keineswegs ersetzen lasse (PP I, Hü 208). Diese im Rahmen der *Parerga und Paralipomena I* publizierte Schrift (PP I, Hü 149–210) hatte durch heftige Polemik gegen die akademische Philosophie maßgeblichen Einfluss auf UB III SE (vgl. dazu Kapitel III.4 im Überblickskommentar zu UB III SE).

Ähnlich wie zuvor bereits Schopenhauer führt im vorliegenden Kontext von UB I DS auch N. die Unfähigkeit, Kants Philosophie zu begreifen, auf Prä-

gungen durch den Hegelianismus zurück. Schopenhauer sieht in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* durch mediokre Philosophieprofessoren „Kants, eine Weltepoche in der Philosophie begründende Leistungen verdrängt“ (PP I, Hü 191). Darin erblickt er die Ursache für den „Rückschritt vom größten Fortschritt, den jemals die Philosophie gemacht“ hat (PP I, Hü 182). Und diese Konstellation hatte laut Schopenhauer den „nachtheiligsten Einfluß auf die Bildung des Zeitalters“ (PP I, Hü 184) und der „Wahrheitsforschung“ (PP I, Hü 149). Die „drei Windbeutel“ (PP I, Hü 180) Fichte, Schelling und vor allem Hegel macht Schopenhauer sowohl in der *Welt als Wille und Vorstellung* als auch in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* wiederholt für Fehlentwicklungen in der Philosophie und in der zeitgenössischen Kultur insgesamt verantwortlich. Schopenhauers Affinität zu Kant und seine Aversion gegen Hegel haben maßgebliche Bedeutung auch für N.s Kritik an Strauß' kritischen und affirmativen Bezugnahmen auf Kant. Außerdem ist eine Beeinflussung durch den mit N. befreundeten Kant-Spezialisten Heinrich Romundt anzunehmen (vgl. dazu NK 191, 3–8).

Die von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) verfasste *Phänomenologie des Geistes* (1807) gehört zu den wirkungsmächtigen systematischen Entwürfen des Deutschen Idealismus und beeinflusste später Existentialisten, Marxisten und Hermeneutiker. Dass N. selbst zu Hegel eine durchaus ambivalente Einstellung hatte, erhellt daraus, dass er ihm einerseits Esprit zuspricht, ihn andererseits jedoch für obsolet hält. So erwähnt er in UB II HL „die in älteren Köpfen noch qualmende Hegelische Philosophie“ (KSA 1, 297, 6–7), betont aber in der *Morgenröthe*: „Von den berühmten Deutschen hat vielleicht Niemand mehr esprit gehabt, als Hegel, – aber er hatte dafür auch eine so grosse deutsche Angst vor ihm, dass sie seinen eigenthümlichen schlechten Stil geschaffen hat“ (KSA 3, 166, 31 – 167, 3).

191, 12–13 Schleiermacher, „der des Scharfsinns fast allzuviel besass“] Hier zitiert N. aus Strauß' ANG (42, 13–17): „Ganz so schlimm lagen die Dinge noch nicht, aber mit wenig Scharfsinn ließ sich vorhersehen, daß es so kommen würde, als ein Mann, der des Scharfsinns fast allzuviel besaß, als Schleiermacher mit seinem theologischen System hervortrat.“ David Friedrich Strauß schließt diesen Satz an eine bewusst überpointierte Darstellung der historischen Kritik in der Theologie an. – Der evangelische Theologe, Philosoph und Pädagoge Friedrich Schleiermacher (1768–1834) bemühte sich darum, die einander diametral gegenüberstehenden Positionen des Rationalismus und des Supranaturalismus miteinander zu versöhnen. Erste Ansätze zu einer solchen Vermittlungstheologie sind bereits 1799 in seiner Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* zu erkennen. In dieser zunächst anonym publizierten Schrift versuchte Schleiermacher die religiöse Besinnung

als Notwendigkeit für den rational denkenden, gebildeten Menschen zu erweisen. Schleiermacher vertrat die Auffassung, die Religiosität als Gefühl absoluter Abhängigkeit gehöre ebenso zum Menschsein wie eine deduktiv verfahren-der Rationalität und ein an moralischen Prinzipien orientiertes Handeln.

191, 15 in „*schlechthiniger Abhängigkeit*“] Vgl. dazu den Kontext in Strauß' ANG 132, 1–8: „Bekanntlich ist es Schleiermacher gewesen, der in Betreff der Religion dieser Forderung genugsutun suchte. Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeüßerungen der Frömmigkeit, sagte er, mithin das Wesen der Religion, bestehe darin, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewußt seien, und das Woher dieser Abhängigkeit, d. h. dasjenige, wovon wir uns in dieser Art abhängig fühlen, nennen wir Gott.“ – Wie Strauß bezieht sich hier auch N. auf die berühmt gewordene Formulierung von Friedrich Schleiermacher, der die ‚schlechthinige Abhängigkeit‘ des Menschen betont. In seinem zweibändigen Werk *Der christliche Glaube* (1821/22) finden sich zahlreiche Belege für diese geradezu topologische Aussage: vgl. Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (2. Ausgabe, Bd. 1, 1830, 22–24, 29–31, 49, 78, 189, 196, 199, 200, 214, 244, 248, 253–255, 264, 273, 276, 278, 290, 308, 320, 381 u. v. m.). Laut Schleiermacher „kann niemand bezweifeln, daß auch die Wirkungen der freien Handlungen vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit erfolgen. Und ist ferner was das begleitende Selbstbewußtsein betrifft gewiß, daß wir des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nur als freie selbstthätige fähig sind [...]: so muß auch in jedem frommen Moment freier Selbstthätigkeit das Selbstbewußtsein aus beidem zusammengesetzt sein dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem beziehungsweise Freiheitsgefühl“ (ebd., 273). Schon in einer früheren Textpassage desselben Werkes statuiert Schleiermacher: „Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich. [...] Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserem Saze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesetzte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll“ (ebd., 22).

Da Strauß bis zu seiner Schrift ANG stets Vorbehalte gegen supranaturalistische Tendenzen bei Schleiermacher formuliert hatte, sieht sich N. dadurch provoziert, dass Strauß in ANG nun affirmativ auf Schleiermachers umstrittenes Konzept „schlechthiniger Abhängigkeit“ Bezug nimmt. So geht er in UB I DS an späterer Stelle nochmals auf Strauß' Schleiermacher-Adaptation ein und zitiert aus ANG eine Passage, in der wörtlich von „schlechthiniger Abhängigkeit“ die Rede ist (225, 3, 5–6). Vgl. dazu NK 224, 32 – 225, 8. Vgl. auch Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352. – In *Menschliches, Allzumenschliches II* spielt N. im 10. Text „Der Historie verfallen“ auf Schleiermacher an, in-

dem er die „Schleier-Philosophen und Welt-Verdunkler, also alle Metaphysiker“ kritisiert (KSA 2, 384, 17–18). Zu dieser Aussage im Kontext von N.s anti-idealistischem Aufklärungspostulat und seiner Kritik an der Metaphysik vgl. Neymeyr 2012c, 74–77. Mit der satirischen Bezugnahme auf den Namen ‚Schleiermacher‘ in MA II 10 schließt N. an eine in der Schleiermacher-Rezeption zuvor bereits vorhandene Tendenz an; vgl. etwa die Spottverse von August Wilhelm Schlegel: „Der nackten Wahrheit Schleier machen, Ist kluger Theologen Amt, Und Schleiermacher sind bei so bewandten Sachen Die Meister der Dogmatik insgesamt“ (Schlegel, August Wilhelm von: *Sämmtliche Werke*, hg. von Eduard Böcking, Bd. 2, 1846, 223).

191, 16–17 *seine Lehre vom Universum, die Betrachtungsart der Dinge sub specie biennii* Diese ironische Variation von Spinozas lateinischer Formulierung „sub specie aeternitatis“ (Ethica, V 29 ff.) bedeutet: unter dem Blickwinkel eines ‚Jahrzweits‘. Indem N. hier den Kontrast zwischen einem Zeitraum von nur zwei Jahren und der kosmologischen Perspektive auf das unermessliche „Universum“ inszeniert, verstärkt er den polemischen Gehalt seiner Aussage. – Analoge lateinische Formulierungen finden sich in einem nachgelassenen Notat, in dem sich N. ebenfalls kritisch gegen Strauß wendet: „Nun hat er sich bemüht, Hegel und das Theologische möglichst zu beseitigen: umsonst. Der erste zeigt sich in der platt optimistischen Weltbetrachtung mit dem preußischen Staate als Zielpunkt der Weltgeschichte, das zweite in den gereizten Invektiven gegen das Christenthum. Er hat keinen Halt und wirft sich dem Staate und dem Erfolg an's Herz; sein ganzes Denken ist nicht sub specie aeternitatis, sondern decennii vel biennii“ (NL 1873, 27 [30], KSA 7, 595–596).

Bereits in der *Geburt der Tragödie* gebraucht N. eine lateinische Zeitbestimmung: „Alles sub specie saeculi, der ‚Jetztzeit‘“ (KSA 1, 149, 2). Den Ausdruck „Jetztzeit“ übernimmt N. auch an mehreren Stellen von UB I DS (vgl. 221, 7; 223, 2–4; 228, 1) explizit von Schopenhauer, der ihn wiederholt in polemischem Kontext verwendet. N. gebraucht den Begriff vor allem in seiner Basler Zeit, also in der frühen Werkphase. Vgl. dazu NK 221, 4–8; NK 223, 2–4; NK 227, 32 – 228, 1. Vgl. außerdem: NK 166, 6. – Schopenhauer übt in den *Parerga und Paralipomena II* energisch Kritik an „der gegenwärtigen, geistig impotenten und sich durch die Verehrung des Schlechten in jeder Gattung auszeichnenden Periode“, die sich „mit dem selbstfabricirten, so präventösen, wie kakophonischen Worte ‚Jetztzeit‘ bezeichnet, als wäre ihr Jetzt [...] das Jetzt, welches heranzubringen alle anderen Jetzt allein dagewesen“ (PP II, Kap. 11, § 146, Hü 304). – In UB III SE entfaltet N. kulturkritische Reflexionen über den Status der Gegenwart auch mit einer imaginären Retrospektive von der Zukunft aus. Zum Ideal der ‚Unzeitgemäßheit‘ in diesen Argumentationskontexten vgl. z. B.

NK 346, 12–14; NK 364, 7–9; NK 407, 29–31; NK 417, 19–21 (mit Belegen von N. und Schopenhauer).

191, 20–22 *Wer einmal an der Hegelei und Schleiermacherei erkrankte, wird nie wieder ganz curirt.*] Dass diese Polemik auf David Friedrich Strauß zielt, erhellt schon daraus, dass N. ihn kurz zuvor in ein Abhängigkeitsverhältnis „zu Hegel und Schleiermacher“ gerückt hat (191, 14–15). Evidenz schafft ein Nachlass-Notat, in dem N. zunächst die „furchtbare Dilapidation der Hegelei“ betont, um dann zu konstatieren: „Auch wer sich zu retten verstand, wie Strauß, ist nie wieder völlig zu kuriren“ (NL 1873, 27 [30], KSA 7, 595). Vehemente Attacken auf Hegel, daneben auch auf Fichte und Schelling, sind in den Werken Schopenhauers ubiquitär. Wenn N. mit medizinischer Metaphorik die Diagnose stellt, Strauß sei von der „Hegelei“ infiziert (191, 21), dann greift er sogar begrifflich auf Schopenhauer zurück, der das Wort „Hegelei“ wiederholt benutzt, beispielsweise in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die er im Rahmen der *Parerga und Paralipomena I* publizierte (PP I, Hü 156, 157, 177, 178, 205). Hier wendet sich Schopenhauer auch gegen Schleiermacher (PP I, Hü 174, 182). Zu N.s Orientierung an Urteilen und Meinungen Schopenhauers vgl. die Überblickskommentare zu UB I DS und zu UB III SE (besonders Kapitel III.4). Den von Schopenhauer übernommenen Begriff „Hegelei“ verwendet N. nicht nur in UB I DS, sondern auch in UB III SE (KSA 1, 423, 26).

191, 24 *jener incurable Optimismus*] jener unheilbare Optimismus.

191, 25 – 192, 3 *„Wenn die Welt ein Ding ist, sagt Strauss, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte. Der pessimistische Philosoph bemerkt nicht, wie er vor allem auch sein eigenes, die Welt für schlecht erklärendes Denken für schlecht erklärt; ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja die Welt vielmehr gut. [...] jede wahre Philosophie ist nothwendig optimistisch, weil sie sonst sich selbst das Recht der Existenz abspricht.“*] Zitat aus Strauß' ANG 142, 19 – 143, 4 (ohne Abweichung). Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353. – Durch den obigen Gedankengang versucht David Friedrich Strauß den metaphysischen Pessimismus Schopenhauers als immanenten Selbstwiderspruch zu entlarven und ihn dadurch ad absurdum zu führen. Durch diese Strategie will er seine eigenen optimistischen Prämissen in Stellung bringen und ihnen zugleich den Status einer unabweisbaren philosophischen Notwendigkeit sichern. Allerdings kommt die nur scheinbar plausible Quintessenz, die Strauß hier zieht, durch eine problematische Kombination von Supposition, Ambiguität und Petitio Principii zustande. So changieren etwa die Implikationen des Adjektivs ‚schlecht‘ zwischen pessimistischer Negativität, moralischer Verurteilung und logischer Defizienz. Die suggestive Evi-

denz, die Strauß in radikaler Abkehr von Schopenhauer gleichwohl für seine eigene These vom angeblich obligatorischen Optimismus der Philosophie beansprucht, erweist sich als vordergründig und irreführend, auch weil er vorschnell eine Korrespondenz zwischen Weltessenz und Denkqualität voraussetzt.

Zu Recht kritisiert N. in UB I DS Strauß' Argumentation als sophistisch (vgl. 192, 14), allerdings ohne auch die logischen Defizite und den naiven Realismus in seinem Gedankengang aufzuzeigen. – Wolfgang Weimer betont generell die Fragwürdigkeit von Urteilen über die Totalität der Welt. Zudem exponiert er eine von Kant angeregte transzendentalphilosophische Reflexion: Ein philosophischer Standpunkt außerhalb der (durch das transzendente Subjekt konstituierten) Welt sei keineswegs prinzipiell auszuschließen; vielmehr sei das transzendente Subjekt „kein Bestandteil der Welt, sondern Bedingung ihrer Möglichkeit“ (Weimer 1992, 40). Ähnlich argumentiert später auch Sommer 1996, 199–210.

192, 3–7 *Wenn diese Widerlegung Schopenhauer's nicht eben das ist, was Strauss einmal [...] eine „Widerlegung unter dem lauten Jubel der höheren Räume“ nennt, so verstehe ich diese theatrale Wendung, deren er sich einmal gegen einen Widersacher bedient, gar nicht.* [Vgl. dazu Strauß' ANG, Nachwort als Vorwort, 19–20: „Man braucht es mit den Stößen nicht genau zu nehmen, wo günstige Galerien die Kampfrichter sind. Mache ich z. B. an der Lehre Jesu unter anderem die Ausstellung, daß sie den Erwerbstrieb, statt ihn durch Unterordnung unter höhere Zwecke zu veredeln, von vorne herein verwerfe, für seine Wirksamkeit zur Förderung von Bildung und Humanität kein Verständnis zeige, so braucht man ja nur mit Herrn Dove zu sagen, ich ‚verlange von dem Religionsstifter pecuniäre Rathschläge‘, oder doch witziger von ‚Jesu hoffnungsloser Unfähigkeit zum Börsengeschäft‘ zu reden, und man hat mich unter lautem Jubel der höheren Räume widerlegt.“ – Bei dem von N. hier (192, 7) und an früherer Stelle (182, 17) erwähnten „Widersacher“ handelt es sich um den von Strauß explizit genannten „Herrn Dove“, dem es Strauß – so N. in 182, 18–19 – „schwer übel genommen“ hat, „dass er von seinen Reverenzen vor Lessing redet“. – Zu den Implikationen der Kontroverse zwischen Strauß und seinem Kritiker Dove, zu dessen Person und zu den Gründen für N.s eigene Kritik an Dove vgl. die detaillierteren Angaben in NK 182, 17–22.

192, 14 *die haltlosesten Sophismen sind gerade recht* [Das Sophisma bzw. der Sophismus (Plural: Sophismen) ist ein Trugschluss oder Scheinbeweis, der mit einer Täuschungsabsicht einhergeht, also auf bewusste Irreführung zielt. Im vorliegenden Kontext wirft N. Strauß einen sophistischen Gestus vor, der darauf ziele, den metaphysischen Pessimismus Schopenhauers ohne eine ernst-

zunehmende Argumentation zu diskreditieren. Die pejorative Bedeutung des Begriffs ‚Sophistik‘ im Sinne von Überredungskunst, Wahrheitsverdrehung, Konstitution von Scheinbeweisen für falsche Thesen beruht darauf, dass Platon in seinen Dialogen Sophisten inszeniert, die Gegenpositionen zu Sokrates vertreten, von ihm allerdings als Wortverdrehen und Überredungskünstler desavouiert werden, die sich bloß rhetorischer Strategien bedienen, statt die Wahrheit zu suchen. – Tendenziell schließt N. mit seinem Begriff der ‚Sophismen‘ auch an den Text *Ueber die Universitäts-Philosophie* an, in dem Schopenhauer den „Schriften unserer Universitäts-Philosophen“ anstelle seriöser Argumentation „Sophismen, Erschleichungen, Verdrehungen, falsche Assertionen mit unerhörter Dreistigkeit“ attestiert (PP I, Hü 202).

192, 15–16 *eine so „ungesunde und unersprießliche“ Philosophie wie die Schopenhauerische*] Diese negative Charakterisierung von Schopenhauers Philosophie kritisiert N. in UB I DS bereits an einer früheren Stelle (171, 12–16). Hier rekurriert er auf dieselben pejorativen Epitheta ‚ungesund‘ und ‚unersprießlich‘, die David Friedrich Strauß in ANG auf Schopenhauer bezieht, indem er konstatiert: „Die warme Sympathie mit der empfindenden Natur, die durch alle seine Schriften geht, ist eine der erfreulichsten Seiten an Schopenhauers zwar durchweg geistvollem, doch vielfach ungesundem und unersprießlichem Philosophiren“ (ANG S. 243). Vgl. auch NK 171, 12–16.

192, 18–23 *An solchen Stellen begreift man Schopenhauers feierliche Erklärung, dass ihm der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht blos als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.*] Arthur Schopenhauer erklärt in der *Welt als Wille und Vorstellung I*: „Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht etwan das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. — Man denke nur ja nicht etwan, daß die Christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden“ (WWV I, § 59, Hü 384–385).

Auf Schopenhauers Kritik am Optimismus greift N. in UB III SE erneut zurück, allerdings in anderem Kontext. Während er in UB I DS im Hinblick auf die Implikationen von Schopenhauers pessimistischer Willensphilosophie ethisch argumentiert, grenzt er sich in UB III SE von einer naiven Staatsteologie ab (KSA 1, 365, 29). Dabei übernimmt er Schopenhauers Polemik gegen die op-

timistische, teleologisch ausgerichtete Geschichtsphilosophie Hegels. In der *Welt als Wille und Vorstellung II* führt Schopenhauer „das, besonders durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, „sie organisch zu konstruieren“, auf einen vorphilosophischen naiven „Realismus“ zurück (WWV II, Kap. 38, Hü 505): „Endlich laufen die Konstruktionsgeschichten“ der Hegelianer, „von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat“ hinaus (WWV II, Kap. 38, Hü 506).

192, 27 *Indignation*] Empörung, Entrüstung.

192, 31 – 193, 1 „*niemals, äusserte Beethoven, wäre er im Stande gewesen, einen Text wie Figaro oder Don Juan zu componiren. So hatte ihm das Leben nicht gelächelt, dass er es so heiter hätte ansehen, es mit den Schwächen der Menschen so leicht nehmen können*“] Hier zitiert N. aus Strauß' ANG (S. 360). Die Hervorhebungen gehen an dieser Stelle auf N. zurück. – David Friedrich Strauß spielt hier auf Mozarts Opern *Die Hochzeit des Figaro* und *Don Giovanni* an, zu denen der italienische Autor Lorenzo da Ponte die Libretti schrieb.

193, 2–8 *Um aber das stärkste Beispiel jener ruchlosen Vulgarität der Gesinnung anzuführen: so genüge hier die Andeutung, dass Strauss den ganzen furchtbar ernsten Trieb der Verneinung und die Richtung auf asketische Heiligung in den ersten Jahrhunderten des Christenthums sich nicht anders zu erklären weiss, als aus einer vorangegangenen Uebersättigung in geschlechtlichen Genüssen aller Art und dadurch erzeugtem Ekel*] Während N. hier noch skeptisch auf die Ansicht von David Friedrich Strauß reagiert, der christliche Askese kulturgeschichtlich als antagonistischen Reflex gegen erotische Exzesse deutet, argumentiert er selbst später in *Jenseits von Gut und Böse* mit Bezug auf den Stoizismus ganz ähnlich wie Strauß im Hinblick auf die christliche Askese: Dort sieht N. „die Stoa inmitten der hellenistischen Cultur und ihrer mit aphrodisischen Düften überladenen und geil gewordenen Luft“ entstehen (KSA 5, 110, 31–32) und attestiert ihr dabei eine kompensatorische Funktion. Gerade unter den Rahmenbedingungen libidinöser Enthemmung in einer dekadenten Kultur erklärt sich N. die therapeutische Wirkung, die einem „moralischen Fanatismus“ (KSA 5, 110, 27) stoischer Provenienz zukommen kann (vgl. dazu Neymeyr 2009a, 92).

Mit der „ruchlosen Vulgarität der Gesinnung“ bezieht sich N. implizit auf Schopenhauers Charakterisierung des „Optimismus“ als „wahrhaft ruchlose Denkungsart“ (WWV I, § 59, Hü 384–385), die er kurz zuvor explizit zitiert hat (vgl. 192, 18–23). – Indem N. das Konzept „der Verneinung“ und „asketi-

sche[n] Heiligung“ exponiert, spielt er auf zentrale Positionen Schopenhauers an, die vor allem das Vierte Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* bestimmen. Schopenhauers Auffassung zufolge ist die Erkenntnis normalerweise als bloßes Instrument dem Dienst des Willens unterworfen. Nur dann, wenn sich der Intellekt von seiner voluntativen Funktion befreit, sind die Voraussetzungen für die Genese des Künstlers, des Philosophen und des Heiligen gegeben: „Die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinaus führt, ist gerade die, welche [...] die Ideen [...] zum Gegenstande hat. Von solcher Erkenntniß geht, wie die Kunst, so auch die Philosophie aus, ja [...] auch diejenige Stimmung des Gemüthes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlösung von der Welt führt“ (WWV I, § 53, Hü 323). Während dem Künstler die „reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Wesens der Welt“ vorübergehend zum „Zweck an sich“ wird, avanciert sie „bei dem zur Resignation gelangten Heiligen“ dauerhaft zum „Quietiv des Willens“ und „erlöst ihn [...] vom Leben“ (WWV I, § 2, Hü 316). Wenn die Erkenntnis „auf den Willen zurückwirkt“, kann „die Selbstaufhebung desselben eintreten“, also „die Resignation, welche das letzte Ziel, ja, das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlösung von der Welt ist“ (WWV I, § 27, Hü 181–182). Zum systematischen Spannungsfeld zwischen ästhetischen und ethischen Konzepten bei Schopenhauer vgl. Neymeyr 1996a, 409–424.

Schopenhauers Vorstellung, dass der Mensch durch die Abkehr vom Willen zum Leben und die Suspendierung des principium individuationis „zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit“ gelangen (WWV I, § 68, Hü 448) und dadurch das Leiden überwinden kann, ist von der indischen Philosophie nachhaltig beeinflusst. Zugleich ergeben sich hier aber auch Affinitäten zum Christentum: „Bei weiter gebildetem Christenthum sehn wir nun jenen asketischen Keim sich zur vollen Blüthe entfalten, in den Schriften der Christlichen Heiligen und Mystiker. Diese predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelassenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes“ (WWV I, § 68, Hü 457). Für seine eigene Philosophie erhebt Schopenhauer den Anspruch: „Vielleicht ist also hier zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden“ (WWV I, § 68, Hü 452–453).

Auch in UB III SE schließt N. an Schopenhauers Konzeption der Verneinung des Willens zum Leben, der Askese und des Heiligen an. Er betont die „Sehnsucht [...] nach dem Heiligen“ (KSA 1, 358, 1–2) und erklärt: „so bedarf die Natur zuletzt des Heiligen“ (KSA 1, 382, 23). Später jedoch distanziert sich N. radikal von allen Tendenzen, die auf Resignation, Verneinung oder Askese zielen: Im „Versuch einer Selbstkritik“, den er 1886 der Neuausgabe seiner *Ge-burt der Tragödie* voranstellt, verwirft er den lebensverneinenden „Resignationismus“ (KSA 1, 20) in Schopenhauers Tragödientheorie unter den Prämissen seines eigenen ‚dionysischen‘ Vitalismus. Insbesondere in der Dritten Abhandlung seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* setzt sich N. unter dem Titel „was bedeuten asketische Ideale?“ mit der Problematik einer Triebabtötung durch Askese kritisch auseinander (KSA 5, 339–412). Zu den Divergenzen zwischen den Konzepten des Tragischen bei Schopenhauer und N. vgl. Neymeyr 2011, 369–391 und 2014b, 290–293.

Die Tendenz des Urchristentums zu Verneinung und Askese, die Strauß nach N.s Ansicht – dem obigen Lemma zufolge – in ANG unzulänglich erklärt, hebt auch der mit N. befreundete Theologie-Professor Franz Overbeck in seinem Werk *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift* (1873) hervor, das aufgrund von N.s und Wagners Engagement ebenfalls im Verlag von Ernst Wilhelm Fritzsche publiziert wurde, und zwar im selben Jahr wie N.s UB I DS (vgl. dazu N.s Dank an Wagner nach der erfolgreichen Fürsprache bei Fritzsche: KSB 4, Nr. 309, S. 154). N. und Overbeck pflegten während der Entstehungszeit dieser beiden Schriften einen intensiven intellektuellen Austausch miteinander. Detailliert zur „Waffengenossenschaft“ von N. und Overbeck vgl. Sommer 1997. (Zu biographischen Hintergründen und divergierenden Standpunkten vgl. auch Kapitel I.1 im Überblickskommentar.) – Ähnlich wie N. in UB I DS wendet sich auch Overbeck in seiner Schrift *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* gegen die von Strauß in ANG formulierte Kritik an Schopenhauers Pessimismus und an seiner Ethik der Resignation. Analog zu Schopenhauer und im Unterschied zu Strauß sieht Overbeck das Christentum wesentlich durch das asketische Ideal bestimmt und insofern durch Weltverneinung charakterisiert. Seines Erachtens hat die Theologie diesen ursprünglichen Charakter des Christentums beeinträchtigt und es dadurch seinem eigentlichen Wesen entfremdet. Manche Thesen Overbecks, dessen Buch-Manuskript N. während der Konzeption von UB I DS schon vorlag, antizipiert bereits Schopenhauer, der in seinen *Parerga und Paralipomena II* konstatiert: „Im Ganzen also geht, von den Wissenschaften fortwährend unterminiert, das Christenthum seinem Ende allmählig entgegen“ (PP II, Kap. 15, § 181, Hü 418). Vor diesem Hintergrund problematisiert Overbeck die zeitgenössische Theologie, weil ihr die pessimistische Weltanschauung der Urchristen

und eine Nähe zum anachoretischen Mönchstum fehle. Aus der Perspektive von Befürwortern und Kritikern galt Overbeck als Repräsentant einer schopenhauerischen Theologie (Pestalozzi 1988, 98). Zu den theologischen Debatten im zeitgenössischen Protestantismus vgl. ebd., 91–107.

193, 10–11 „*Perser nennen’s bidamag buden, / Deutsche sagen Katzenjammer*“.] Vgl. dazu den Kontext in Strauß’ ANG 248, 9–13: „Die Menschen waren mit Genüssen aller Art übersättigt; es überkam sie ein Uebelbefinden, eine Stimmung ging durch die Welt, wie es im west-östlichen Divan heißt: Perser nennen’s bidamag buden, / Deutsche sagen Katzenjammer.“ – In Goethes *West-östlichem Divan* (IX, 13) heißt es im „Schenkenbuch“: „Welch ein Zustand! Herr, so späte / Schleichst du heut aus deiner Kammer; Perser nennen’s Bidamag buden, / Deutsche sagen Katzenjammer“ (Goethe: FA, Bd. 3/1, S. 108). – N. rekurriert hier mit kritischer Intention auf David Friedrich Strauß’ Zitat aus Goethes *West-östlichem Divan*: Er will Strauß’ naive Polemik gegen den Pessimismus attackieren, der die „Verneinung“ und die „asketische Heiligung in den ersten Jahrhunderten des Christentums“ (193, 4–6) zu einem bloßen „Katzenjammer“ trivialisiert. Nach N.s Überzeugung hat Strauß mit dieser banalen Ansicht hier nicht nur das Ethos des Christentums, sondern auch den philosophischen Anspruch Schopenhauers missverstanden.

7.

193, 21–22 *die Geschichte von der Auferstehung Jesu mag ein „welthistorischer Humbug“ genannt werden*] Vgl. dazu Strauß’ ANG (72): „Historisch genommen, d. h. die ungeheuren Wirkungen dieses Glaubens mit seiner völligen Grundlosigkeit zusammengehalten, läßt sich die Geschichte von der Auferstehung Jesu nur als ein welthistorischer Humbug bezeichnen.“ Dieselbe ANG-Stelle zitiert N. auch in 195, 3 und 232, 14–15. – Der Glaube an die Auferstehung Christi ist ein zentrales Dogma des Christentums, das von biblischen Berichten hergeleitet und zugleich mit zentralen christlichen Heilserwartungen verbunden wird (vgl. in der Bibel z. B. den Römer-Brief 10, 9). Die historische Bibelkritik, an die David Friedrich Strauß anschließen konnte, hatte bereits im 18. Jahrhundert den Auferstehungsglauben in Frage gestellt. Vgl. dazu die Positionen des Populärphilosophen Hermann Samuel Reimarus, der auf Ideen der englischen Deisten zurückgriff und sie mit einer historisch-kritischen Bibelforschung zu verbinden versuchte. David Friedrich Strauß’ Erstlingswerk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) zeigt Affinitäten zu den Positionen von Reimarus, über den Strauß Jahrzehnte später ein Buch mit dem Titel *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* publizierte (1862).

Zu Reimarus und den Hintergründen von Lessings Streit mit Goeze über die sogenannten ‚Reimarus-Fragmente‘ vgl. auch NK 183, 14–18 und NK 231, 2–5. Die Kritik an zentralen christlichen Dogmen, die David Friedrich Strauß formulierte, war außerdem von Ernest Renan beeinflusst: Dessen Buch *Vie de Jésus* (1863), das in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Das Leben Jesu* erschien (4. Aufl. 1864), war auch für N.s kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum bedeutsam. – Im vorliegenden Kontext von UB I DS verfolgt N. die Strategie, den angeblichen Mut von David Friedrich Strauß ad absurdum zu führen. Das zeigt schon die einleitende Feststellung: „unser Philisterhäuptling ist tapfer, ja tollkühn in Worten, überall wo er durch eine solche Tapferkeit seine edlen ‚Wir‘ zu ergötzen glauben darf“ (193, 15–17). Und kurz darauf attestiert N. David Friedrich Strauß sogar eine habituell gewordene Position als „Störenfried von Beruf“, der sich „allmählich einen Muth von Beruf anezogen“ habe, mit dem sich allerdings „ganz vortrefflich natürliche Feigheit“ vertrage (194, 5–8). – Darüber hinaus wird Strauß’ Gestus der Revolte gegen die etablierte Theologie in seiner Radikalität auch dadurch relativiert, dass er sich in eine bereits vorhandene Tradition der historischen Bibelkritik stellen und sie fortführen konnte. Darauf weist N. schon in seinen nachgelassenen Vorarbeiten hin: „Es war frech von Strauß, das Leben Jesu dem deutschen Volke zu bieten als ein Gegenstück zu dem viel größeren Renan: und gar Voltaire hätte er nicht berühren dürfen“ (NL 1873, 27 [1], KSA 7, 587).

193, 26 – 194, 1 *sein Bekenntniss „Es ist freilich ein missliebiges und undankbares Amt, der Welt gerade das zu sagen, was sie am wenigsten hören mag. [...] Und eben dazu hat mich von jeher meine Gemüths- und Geistesart getrieben.“* Hier zitiert N. aus Strauß’ ANG, *Nachwort als Vorwort* (12–13).

194, 2–4 *doch bleibt es zweifelhaft, ob dieser Muth ein natürlicher und ursprünglicher oder nicht vielmehr ein angelernter und künstlicher ist* Dass N. selbst letzteres voraussetzt, zeigt der argumentative Duktus im vorliegenden Kontext: Hier attestiert N. Strauß eine symptomatische Diskrepanz. Zwar gebärde er sich „tapfer, ja tollkühn in Worten“, nämlich „überall wo er durch eine solche Tapferkeit seine edlen ‚Wir‘ zu ergötzen glauben darf“ (193, 15–17), aber die besondere Couragiertheit, die er seinen Lesern suggeriere, erweise sich als bloße Attitüde. N. meint an der theoretischen Inkonsequenz und praktischen Folgenlosigkeit von Strauß’ Konzepten sogar die „natürliche Feigheit“ (194, 7–8) des Philisters ablesen zu können, der sich als bloßer „Held der Worte“ gebärde (194, 17–18). Nicht nur eine Selbstinszenierung aus Gefallsucht wirft ihm N. vor; zugleich kritisiert er, dass Strauß seinen „aggressiven Worten“, die bereits alle „Energie“ absorbieren (194, 12–14), keine Taten folgen lasse und dass die bloße heroische Attitüde bei ihm letztlich mit Feigheit einhergehe (vgl. 194, 6–16).

So bleibt auch der von Strauß propagierte Darwinismus nach N.s Ansicht ein bloßes Lippenbekenntnis, weil er aus ihm nicht die Konsequenz „einer ächten und ernst durchgeführten Darwinistischen Ethik“ ziehe, um die „Philister“ nicht zu brüskieren (195, 4–6). Detaillierter dazu vgl. NK 195, 4. Schon in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS zieht N. ironisch die Couragiertheit von Strauß' Konzepten in Zweifel: „Welcher Muth, sich zum Darwinismus zu bekennen, zu sagen ‚nicht Christen‘, aber in allen wirklichen Lebensernstfragen scheu auf die dürfstigste Bequemlichkeit zurückzufallen!“ (NL 1873, 27 [17], KSA 7, 591). In einem weiteren Nachlass-Notat aus derselben Zeitphase reflektiert N. die Problematik von Schein und Sein bei Strauß so: Sein „Ethos zeigt Muth, soweit es dem Philister wohlthut, also in Religionssachen, in naturwissenschaftlichen Behauptungen usw. Sonst, nämlich in der Lehre vom Leben, gilt umgekehrt alles Vorhandene so ziemlich als vernünftig [...]“ (NL 1873, 27 [32], KSA 7, 596). Dass N. hier implizit auf Strauß' Hegelianismus anspielt, ergibt sich aus seiner früheren Bezugnahme auf Hegels These von der „Vernünftigkeit alles Wirklichen“ (170, 3–4), die N. allerdings missversteht, wenn er sie als banale Formel für die Apotheose des Alltäglichen in einer philiströsen Gesellschaft desavouiert. Vgl. dazu NK 170, 3–4 und NK 196, 34 – 197, 11.

194, 16–18 *selbst das Schattenbild der Thaten, die Ethik, zeigt, dass er ein Held der Worte ist*]/ Zu dem bloßen Pseudo-Heroismus, den N. bei David Friedrich Strauß meint diagnostizieren zu können, und zu seinem vorgeblichen „Muth“, den N. allerdings auf „natürliche Feigheit“ hin transparent zu machen versucht (194, 6–8), vgl. NK 194, 2–4. – Mit dem Begriff ‚Schattenbild‘ spielt N. auf das berühmte ‚Höhlengleichnis‘ im 7. Buch von Platons *Politeia* (514 a – 519 d) an, um Strauß' ethische Konzepte kritisch zu hinterfragen. In UB III SE bezieht sich N. mehrmals implizit auf das Platonische Höhlengleichnis (vgl. z. B. KSA 1, 356, 12–15). – Nach der Lehre Platons sind Ideen die vollkommenen, unvergänglichen Urbilder alles Seienden. Für deren Abbilder hält er die sinnlich erfahrbaren Einzelphänomene in der Realität. In der *Politeia* (514 a – 519 d) entfaltet Platon das ‚Höhlengleichnis‘ als symbolisches Konzentrat seiner Ideenlehre: Den ontologisch nur sekundären Abbildstatus der realen Welt in Relation zur essentiellen Ideenwelt analogisiert er mit den bloßen Schatten der Außenwelt-Objekte, die Höhlenbewohner auf den Innenwänden ihrer Höhle wahrnehmen. Weil sie keine Welt außerhalb der Höhle kennen, halten sie die Schattenbilder irrtümlich für die eigentliche Realität und verkennen damit, dass diese als bloßer Reflex der Wirklichkeit durch eine Lichtquelle außerhalb der Höhle entstehen. Mit dem ‚Höhlengleichnis‘ veranschaulicht Platon die fundamentale Differenz zwischen philosophischer Erkenntnis und einem naiven vorphilosophischen Weltbild.

Indem N. die bloßen Schattenbilder metaphorisch mit Strauß' Ethik korreliert, transformiert er das dualistische Grundkonzept von Platons Idealismus für seine Polemik gegen Strauß. Mit genuinem Heroismus in der Lebenspraxis kontrastiert N. die bloße Attitüde eines „Held[en] der Worte“, so dass aus dieser Perspektive der rein verbale Heroismus von Strauß' Ethik als bloßes „Schattenbild der Thaten“ erscheint, mithin als defizitär im Vergleich mit tatsächlich heldenhaftem Handeln. In dieser Vorstellung behält N. nur den Dualismus von Platons Denkmodell mit der Relation von Urbild und Abbild, von Licht und Schatten bei, kodiert es zugleich aber im Sinne seiner polemischen Intention um.

194, 20–24 *Er verkündet mit bewunderungswürdiger Offenheit, dass er kein Christ mehr ist, will aber keine Zufriedenheit irgend welcher Art stören; ihm scheint es widersprechend, einen Verein zu stiften, um einen Verein zu stürzen – was gar nicht so widersprechend ist.]* Vgl. dazu ANG, § 2, „Einleitung“, S. 7: „Nun kann man aber in der Außenwelt nichts wirken, wenn man nicht zusammensteht, sich verständigt und dieser Verständigung gemäß mit vereinigten Kräften handelt. Wir sollten mithin, so scheint es, den alt- und neukirchlichen Vereinen gegenüber einen unkirchlichen, einen rein humanitären und rationellen, gründen. Aber es geschieht nicht, und wo es einige versuchen, machen sie sich lächerlich. Das dürfte uns nicht abschrecken, wir müßten es nur besser machen. So scheint es Manchen, aber uns scheint es nicht so. Wir erkennen vielmehr einen Widerspruch darin, einen Verein zu gründen zur Abschaffung eines Vereins. Wenn wir thatsächlich erweisen wollen, daß wir keine Kirche mehr brauchen, dürfen wir nicht ein Ding stiften, das selbst wieder eine Art von Kirche wäre.“

194, 24–26 *Mit einem gewissen rauhen Wohlbehagen hüllt er sich in das zottige Gewand unserer Affengenealogen und preist Darwin als einen der grössten Wohlthäter der Menschheit]* Mit ironisch grundierter Metaphorik präsentiert N. Strauß hier in einer atavistischen Verkleidung. Dem Hinweis auf das Unauthentisch-Künstliche dieser Maskerade lässt N. wenig später den Vorwurf der Halbherzigkeit folgen, wenn er konstatiert, Strauß ziehe aus seiner Präferenz für Darwins Evolutionslehre nicht die Konsequenz „einer ächten und ernst durchgeführten Darwinistischen Ethik“ (195, 4). Vgl. dazu NK 195, 4. Für UB I DS ist die Theorie Darwins auch insofern relevant, als sie von David Friedrich Strauß in eine Relation zu Schopenhauers Philosophie gebracht wird (vgl. ANG 175–177, 183–187, 194–197). An späterer Stelle von UB I DS schreibt N. mit einer analogen Formulierung über Strauß: „So scheu er ist, wenn er vom Glauben redet, so rund und voll wird sein Mund, wenn der grösste Wohlthäter der allerneuesten Menschheit, Darwin, citirt wird: dann verlangt er nicht nur Glau-

ben für den neuen Messias, sondern auch für sich, den neuen Apostel“ (212, 7–11).

Der englische Naturforscher Charles Robert Darwin (1809–1882) wurde durch seine Evolutionstheorie berühmt. Auf der Basis jahrzehntelanger Forschungen, für die er seine Beobachtungen auf ausgedehnten Expeditionen in mehrere Kontinente auswertete, publizierte Darwin 1859 sein berühmtes Hauptwerk *On the Origin of Species (Über den Ursprung der Arten)*. Hier entfaltet er seine Selektionstheorie, nach der sich das Leben aller Arten in der Naturgeschichte durch Variation zur Anpassung an die jeweiligen Umweltbedingungen und durch natürliche Auslese (Selektion) entwickelt hat. Mit dieser Theorie erklärte Darwin die Phylogenese der Lebewesen und ihre Differenzierung in die unterschiedlichen Arten. Später führte er seine evolutionstheoretischen Forschungen im Hinblick auf den Menschen fort und veröffentlichte 1871 sein Werk *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex (Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl)*. In seiner letzten Lebensphase konzentrierte sich Darwin im Rahmen seiner Forschungen zur Evolution auf das Feld der Botanik.

Mit seinen Publikationen löste Darwin kontroverse öffentliche Diskussionen aus, die über die engeren Kreise der zeitgenössischen Wissenschaft weit hinausreichten. Weil er durch seine Theorien in einen Antagonismus zum biblischen Schöpfungsmythos und damit in ein Konkurrenzverhältnis zur christlichen Weltanschauung geriet, entstanden schon bei zeitgenössischen Lesern oftmals gravierende Missverständnisse. Vielfach ging die bewusste Polemik gegen Darwin mit verzerrenden Trivialisierungen seiner Konzepte einher. Dabei wurde die komplexe Abstammungslehre, auf die N. hier mit dem simplifizierenden Begriff ‚Affengenealogie‘ anspielt, auf die von Darwin selbst nicht vertretene These reduziert, der Mensch stamme vom Affen ab. Erst im 20. Jahrhundert setzten sich die Evolutionstheorien Darwins endgültig durch. Sie avancierten schließlich zur fundamentalen Basis für die moderne Evolutionsbiologie. Die Vertreter sozialdarwinistischer Ideologien, die biologische Gesetzmäßigkeiten unkritisch auf menschliche Gesellschaften zu übertragen versuchten und dabei einen naturalistischen Fehlschluss vollzogen, beriefen sich jedoch zu Unrecht auf Darwin. Zu N.s Verhältnis zu Darwin vgl. Stegmaier 1987, 264–287 und Sommer 2012b, 223–240. Zum Darwinismus-Diskurs im 19. Jahrhundert vgl. die umfassende Darstellung von Bayertz/Gerhard/Jaeschke, Bd. 2, 2007.

194, 31 *bellum omnium contra omnes*] Dieses berühmt gewordene lateinische Schlagwort mit der Bedeutung ‚Krieg aller gegen alle‘ stammt von Thomas Hobbes (1588–1679), der 1642 in seinem Werk *De Cive* das Konzept eines „bellum omnium in omnes“ entfaltet. Hobbes, der seine Theorie unter dem Einfluss sophistischer Staatskonzepte und unter Rekurs auf Thukydides entwarf, setzte

in der Menschheitsgeschichte einen kriegerischen Naturzustand voraus, den „bellum omnium contra omnes“, der dem Gesellschaftszustand historisch vorangegangen sei: „Ostendo primo conditionem hominum extra societatem civilem [...] aliam non esse quam bellum omnium contra omnes“ (Praefatio 14). Zu Hobbes vgl. auch NK 194, 33. – Der Originaltext in Hobbes' Werk *De Cive* (1, 12) lautet so: „Ad naturalem hominum proclinitatem ad se mutuo lacessendum, quam ab affectibus, praesertim vero ab inani sui aestimatione deriuant, si addas iam ius omnium in omnia, quo alter iure innadit, alter iure resistit, atque ex quo oriuntur omnium aduersus omnes perpetuae suspiciones & studium; & quam difficile sit praecauere hostes, paruo numero & apparatu, cum animo nos praeuertendi opprimendique inuadentes, negari non potest quin status hominum naturalis antequam in societatem coiretur Bellum fuerit; neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes. BELLUM enim quid est, praeter tempus illud in quo voluntas certandi per vim verbis factisve satis declaratur? Tempus Reliquum PAX vocatur“. („Nimmt man nun zu der natürlichen Neigung der Menschen, sich gegenseitig Schaden zuzufügen, einer Neigung, die aus ihren Leidenschaften, hauptsächlich aber aus ihrer eitlen Selbstüberschätzung hervorgeht, dies Recht aller auf alle hinzu, nach welchem der eine mit Recht angreift und der andere mit Recht Widerstand leistet, und aus welchem stets Mißtrauen und Verdacht nach allen Seiten hin hervorgeht, und erwägt man, wie schwer es ist, gegen Feinde, selbst von geringer Zahl und Macht, die mit der Absicht, uns zu unterdrücken und zu vernichten, uns angreifen, sich zu schützen: so kann man nicht leugnen, daß der natürliche Zustand der Menschen, bevor sie zur Gesellschaft zusammentreten, der Krieg gewesen ist, und zwar nicht der Krieg schlechthin, sondern der Krieg aller gegen alle. Denn was ist der Krieg anderes als jene Zeit, wo der Wille, mit Gewalt seinen Streit auszufechten, durch Worte oder Taten deutlich erklärt wird? Die übrige Zeit nennt man Frieden“, Übersetzung von Max Frischeisen-Köhler und Günter Gawlick). Zu Thomas Hobbes generell vgl. Otfried Höffe 2010.

In Analogie zu diesem Konzept statuiert Hobbes 1651 in seinem staatsphilosophisch ausgerichteten Werk *Leviathan*: „Out of civil state, there is always war of every one against every one“ (*Leviathan* 13, 8). – Die Gesellschaftstheorie von Thomas Hobbes lässt Affinitäten nicht nur zu Aspekten der Willensphilosophie Schopenhauers erkennen, der sich in der *Welt als Wille und Vorstellung* nachdrücklich auf Hobbes' Diktum vom „bellum omnium contra omnes“ beruft (WWV I, § 61, Hü 393; WWV II, Kap. 28, Hü 404), sondern auch zu Darwins Selektionstheorie, nach der sich Individuen und Arten in einem fortwährenden Existenzkampf befinden, in einem permanenten ‚struggle for life‘ (‚Kampf ums Dasein‘).

Wie Hobbes greift auch N. auf anthropologische und staatstheoretische Konzepte des Thukydides zurück. Vgl. dazu NL 1875, 12 [21], KSA 8, 256–257:

„Was Thukydides über den Staat denkt“. Der Staatsauffassung und dem Menschenbild des Thukydides schreibt N. besondere Bedeutung zu, und zwar gerade in „Buch III cap. 84“, in dem „Thukydides von seiner innersten Gesinnung redet, wo er sagt, was an der Menschennatur ist!“ (NL 1875, 12 [21], KSA 8, 256). N. betont hier vor allem die Disposition der Menschen zu Ressentiment, Neid und Rachegefühlen: „Sie wollen lieber Rache als Recht, lieber egoistischen Gewinn an Stelle einer Lage, wo man ihnen keinen Schaden thut“ (NL 1875, 12 [21], KSA 8, 256). „Hier hat Thukydides seine Theorie vom Staate gegeben: und auch gesagt, was geschehen muß, sobald der Staat aufhört – gegenseitige Zerfleischung und Auslassung aller Affekte. Da tritt die menschliche Natur rein hervor, durch den Staat ist sie im Zaum gehalten. [...] Im Staate herrscht Recht, nicht Rache, wird jeder geschützt vor Unrecht von dem anderen, und die Mißgunst hat keinen schädigenden Charakter. Trotzdem werfen sie ihn um, sie vergessen ihren eigenen Vortheil: so blind sind sie in ihrer Leidenschaft!“ (NL 1875, 12 [21], KSA 8, 257).

Bei der Bezugnahme auf die Theorie Darwins in UB I DS orientiert sich N. also an der philosophischen Tradition von Anthropologie und Staatstheorie. Er schreibt Hobbes einen „innerlich unerschrockenen“ Sinn zu (194, 33) und betrachtet ihn im Rahmen seiner Polemik gegen Strauß als Vorläufer einer „ächten und ernst durchgeführten Darwinistischen Ethik“ (195, 4). – Später formuliert N. im Text 252 von *Jenseits von Gut und Böse* jedoch eine radikale Kritik an englischen Philosophen, die Hobbes mit einschließt: „Das ist keine philosophische Rasse – diese Engländer: Bacon bedeutet einen Angriff auf den philosophischen Geist überhaupt, Hobbes, Hume und Locke eine Erniedrigung und Werth-Minderung des Begriffs ‚Philosoph‘ für mehr als ein Jahrhundert“ (KSA 5, 195, 7–11). Und im Text 294 distanziert sich N. unter dem Titel „Das olympische Laster“ ausdrücklich von Hobbes, indem er ihm vorwirft, er habe das Lachen verurteilt (KSA 5, 236, 19–24).

194, 33 Hobbes] Der englische Philosoph und Staatstheoretiker Thomas Hobbes (1588–1679) zählt zu den bedeutendsten Vorläufern der europäischen Aufklärung; er gilt als Begründer des aufgeklärten Absolutismus. Zu den Prämissen seiner materialistischen Anthropologie gehören die Überzeugung von der Determination des menschlichen Willens, die Annahme des Selbsterhaltungstriebes als Basis menschlichen Handelns und die Idee einer ursprünglichen Gleichheit aller Menschen im Naturzustand. Nach Hobbes' Auffassung kann der durch Furcht, Unsicherheit und den Kampf aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*) bestimmte Naturzustand erst durch die Staatsgründung überwunden werden, die den Verzicht auf das Recht des stärkeren Individuums zugunsten einer verbindlichen Rechtsgewalt des Souveräns einschließt. Durch sein staatsphilosophisches Hauptwerk *Leviathan* (1651) gilt Hobbes ne-

ben Locke und Rousseau als wichtiger Theoretiker des Gesellschaftsvertrags. Vgl. auch NK 194, 31.

195, 3 „welthistorischen Humbug“ der Auferstehung] Kurz zuvor bezieht sich N. auf dieselbe Aussage in Strauß' ANG, wenn er erklärt: „die Geschichte von der Auferstehung Jesu mag ein ‚welthistorischer Humbug‘ genannt werden“ (193, 21–22). An späterer Stelle (232, 14–15) recurriert N. erneut auf diese These aus ANG. Zum theologischen Kontext und zu N.s Darstellungsstrategie vgl. NK 193, 21–22.

195, 4–6 mit einer ächten und ernst durchgeführten Darwinistischen Ethik hätte man den Philister gegen sich, den man bei allen solchen Ausfällen für sich hat] Zu den Theorien Darwins und den durch sie ausgelösten Kontroversen vgl. NK 194, 25–26. – N. wirft David Friedrich Strauß Inkonsistenz vor, weil er nach seiner Abkehr vom Christentum „Darwin als einen der grössten Wohlthäter der Menschheit“ gepriesen habe (194, 26), ohne aus Hobbes' „bellum omnium contra omnes und dem Vorrechte des Stärkeren“ gemäß Darwins Theorie (194, 31) auch konkrete Postulate im Sinne einer „Darwinistischen Ethik“ abzuleiten. – Bereits in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS diagnostiziert N. in Strauß' ANG eine Divergenz von darwinistischen und ethischen Konzepten: „Sein Darwinismus und seine Ethik klaffen, der Erstere hätte eine Ethik des bellum omnium und der höheren Utilität und Macht erzeugen sollen. Der Artbegriff als Moralregulativ ist ganz unzureichend. Er meint den Idealbegriff. Wer aber soll diesen aufstellen, der die Ethik noch nicht hat?“ (NL 1873, 27 [2], KSA 7, 588). Anschließend betont N. die Notwendigkeit einer Deduktion: „Denn der Idealbegriff ist erst aus der Ethik abzuziehn, also kann der Idealbegriff nicht für den Menschen der sittliche Maßstab sein“ (ebd.).

Thomas Mann bewertet N.s Philister-Kritik in UB I DS positiv und bezieht sich dabei konkret auf den vorliegenden Diskurszusammenhang, wenn er in seinem Essay *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* erklärt: „Seine glänzende Diatribe gegen das altersschwache und vergnügte Buch des Theologen David Strauß ‚Der alte und der neue Glaube‘ ist das unmittelbarste Beispiel für diese Kritik eines Philisteriums der Saturiertheit, das den deutschen Geist aller Tiefe zu berauben droht“ (Thomas Mann 1990, Bd. IX, 687). Anschließend recurriert Thomas Mann ausdrücklich auf die Textpassage in UB I DS, in der N. „die ethische Feigheit des vulgären Aufklärers Strauß verhöhnt, der sich wohl hüte, aus seinem Darwinismus, aus dem bellum omnium contra omnes und dem Vorrecht des Stärkeren *Moralvorschriften für das Leben* abzuleiten, sondern sich immer nur in kräftigen Ausfällen gegen Pfaffen und Wunder gefalle, bei denen man den Philister für sich habe. Er selbst, das weiß

er in seiner Tiefe schon, wird das Äußerste tun und selbst den Wahnwitz nicht scheuen, um den Philister *gegen* sich zu haben“ (ebd., 687–688).

Im Hinblick auf die Rezeptionsgeschichte von UB I DS (vgl. dazu Kapitel I.5 des Überblickskommentars zu UB I DS) ist es aufschlussreich, dass sich einer von N.s zahlreichen Kritikern auf die Thematik des Darwinismus konzentriert. Denn eine anonyme Rezension, die am 15./16. September 1873 im Publikationsorgan „Schweizer Grenzpost und Tagblatt der Stadt Basel“ erschien (vgl. den Wiederabdruck bei Hauke Reich 2013, 286–292), enthält den Vorwurf, N.s Attacke auf David Friedrich Strauß offenbare eine stupende Unwissenheit hinsichtlich der Theorien Darwins. So kenne N. die relevanten „Faktoren im Kampf ums Dasein“ offenbar „nicht einmal vom Hörensagen“ (ebd., 289). Daher empfiehlt ihm der Rezensent eine „Erweiterung seiner Naturkenntnisse“ und bezweifelt zugleich die Seriosität von N.s Einwand gegen Strauß, in ANG fehle eine „ernst durchgeführte Darwinistische Ethik“ (ebd., 289). – Durch bibliographische Recherchen lässt sich der Buchtitel *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie* (ebd., 289) komplettieren, den der Rezensent auffälligerweise ohne Autorangabe, Untertitel und Publikationsjahr nennt. Es handelt sich dabei um Eduard von Hartmanns (zunächst anonym erschienenen) Werk *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewussten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten* (1872). Bekannt geworden war Eduard von Hartmann einige Jahre zuvor bereits durch seine *Philosophie des Unbewußten: Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode* (1869). Dieses Werk wird von N. in UB II HL (9. Kapitel) heftig attackiert (KSA 1, 311–324).

195, 7–8 „Alles sittliche Handeln“, sagt Strauss, „ist ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung.“] Vgl. dazu ANG 236, 2–4.

195, 13 *der Patagonier*] Mitglied der heute weitgehend ausgerotteten Indianerstämme, die Patagonien, den südlichsten Teils Südamerikas, bewohnten. Diese Regionen gehören heute zu Argentinien und Chile.

195, 19–23 *Zudringlichkeiten geniesüchtiger Original-Narren [...], über deren pilzartiges Aufwachsen in Deutschland schon Lichtenberg klagte, und die mit wildem Geschrei von uns fordern, dass wir die Bekenntnisse ihres allerneuesten Glaubens anhören*] Georg Christoph Lichtenberg entwirft in seinen *Sudelbüchern* im Aphorismus D 610 den „Plan der neuen Satyre“: „Deutschland hat so lange nach Original-Köpfen geseufzt und jetzt, da sie allein am Musen-Almanach zu Dutzenden sitzen, [...] da klagt man überall über die Original-Köpfe“ (Lichtenberg: Schriften und Briefe, Bd. 1, 1968, 322). Wenig später erklärt Lichtenberg in den *Sudelbüchern*: „mich dünkt, es ist um alle deutsche Autoren-

Freiheit [...] unwiederbringlich geschehen, wenn wir noch zwei Messen dem zügellosen widersinnigen Geschrei des deutschen Publikums Gehör geben“, das „deutsche Original-Charaktere“ fordert (ebd., 323) und „Original-Genies und Original-Werke“ verlangt (ebd., 324). Lichtenbergs sarkastische Replik lautet: „Ich sage, ihr habt Original-Köpfe verlangt, da sind sie zu Tausenden. Es wimmelt“ (ebd., 325). Den Originalitätsanspruch dieser „in Deutschland allein an die 2000 Original-Köpfe“ (E 261, ebd., 407) führt Lichtenberg energisch ad absurdum, etwa wenn er erklärt: „Mich dünkt der Deutsche hat seine Stärke vorzüglich in Original-Werken, worin ihm schon ein sonderbarer Kopf vorgearbeitet hat, oder mit anderen Worten er besitzt die Kunst durch Nachahmen Original zu werden in der größten Vollkommenheit“ und „kann seine Murky aus allen Tönen spielen, die ihm [ein] ausländischer Original-Kopf angibt“ (E 69, ebd., 357). „Nicht jeder Original-Kopf führt eine Original-Feder, und nicht jede Original-Feder wird von einem originellen Kopf regiert“ (E 414, ebd., 434). – Vgl. auch Lichtenbergs ironische „Allegorie auf den gegenwärtigen Zustand der Kritik“, den er im Aphorismus D 214 seiner *Sudelbücher* facettenreich im Bildkomplex des Gartenbaus diagnostiziert (ebd., 264–266).

In einem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS zitiert N. Lichtenbergs Aussage: „Ich weiß, daß berühmte Schriftsteller, die aber im Grunde seichte Köpfe waren – was sich in Deutschland leicht beisammen findet – bei allem ihren Eigendünkel von den besten Köpfen, die ich befragen konnte, für seichte Köpfe gehalten worden sind“ (NL 1873, 27 [12], KSA 7, 590). Eine analoge, allerdings auf die Gelehrten bezogene These Lichtenbergs zitiert N. ebenfalls in einem nachgelassenen Notat von 1873: „Es giebt in der gelehrten Republik Männer, die ohne das geringste wahre Verdienst ein sehr großes Aufsehen machen“ (NL 1873, 27 [21], KSA 7, 592). – In einem anderen Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS exzerpiert N. eine These Lichtenbergs, die sich allgemein mit der Vermittlung von Rezeption und Produktion bei alternden Schriftstellern befasst, um sie dann gegen den Autor David Friedrich Strauß zu wenden, den N. hier direkt anspricht: „Sie sagen uns, daß Sie alt sind. Nun sagt Lichtenberg: ‚ich glaube, daß man selbst bei abnehmendem Gedächtniß und sinkender Geisteskraft noch immer gut schreiben kann, wenn man nur nicht soviel auf den Augenblick ankommen läßt, sondern bei seinen Lektüren oder seinen Meditationen, immer wieder schreibt, zu künftigem Gebrauche. So sind gewiß alle großen Schriftsteller verfahren.‘ – Nein, Sie sind kein alter Mann, denn Sie lassen es auf den Augenblick ankommen!“ (NL 1873, 27 [25], KSA 7, 594).

195, 23–26 *Strauss hat noch nicht einmal gelernt, [...] dass Moral predigen eben so leicht als Moral begründen schwer ist*] N. paraphrasiert hier das Motto, das Schopenhauer seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* vorangestellt

hat: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 103). Dieses Motto übernimmt Schopenhauer als Selbstzitat aus seiner Schrift *Ueber den Willen in der Natur*.

195, 33 *Fundamentalsatz Darwins*] Auf der Basis seiner Abstammungslehre vertrat Charles Darwin die These von der prinzipiellen biologischen Gleichrangigkeit von Mensch und Tier, die sich im Zuge desselben Evolutionsprozesses entwickelt haben. Zu den Theorien Darwins vgl. auch NK 194, 25–26.

195, 34 – 196, 5 „Vergiss“ sagt Strauss, „in keinem Augenblicke, dass du Mensch und kein blosses Naturwesen bist, in keinem Augenblicke, dass alle anderen gleichfalls Menschen, das heisst, bei aller individuellen Verschiedenheit, dasselbe wie du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen wie du, sind – das ist der Inbegriff aller Moral.“] Zitat aus Strauß’ ANG 238, 25 – 239, 2 (mit marginalen Abweichungen).

196, 18–19 „benimm dich so, als ob es keine individuellen Verschiedenheiten gebe!“] Auch hier zitiert N. aus Strauß’ ANG (238–239).

196, 23–28 „Vergiss in keinem Augenblick, dass du und Alles, was du in dir und um dich her wahrnimmst, kein zusammenhangloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen und Zufälligkeiten ist, sondern dass alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht – das ist der Inbegriff der Religion.“] Zitat aus Strauß’ ANG 239, 3–9 (mit marginalen Abweichungen).

196, 34 – 197, 11 „unser Gott nimmt uns nicht von aussen in seinen Arm (man erwartet hier als Gegensatz ein allerdings sehr wunderliches Von innen in den Arm nehmen!), sondern er eröffnet uns Quellen des Trostes in unserem Innern. Er zeigt uns, dass zwar der Zufall ein unvernünftiger Weltherrscher wäre, dass aber die Nothwendigkeit, d. h. die Verkettung von Ursachen in der Welt, die Vernunft selber ist“ (eine Erschleichung, die nur die „Wir“ nicht merken, weil sie in dieser Hegelischen Anbetung des Wirklichen als des Vernünftigen, das heisst in der Vergötterung des Erfolges gross gezogen sind). „Er lehrt uns erkennen, dass eine Ausnahme von dem Vollzug eines einzigen Naturgesetzes verlangen, die Zertrümmerung des All verlangen hiesse.“] Hier zitiert N. aus Strauß’ ANG (365, 18–25): „Unser Gott nimmt uns nicht von außen in seinen Arm, aber er eröffnet uns Quellen des Trostes in unserem Innern. Er zeigt uns, daß zwar der Zufall ein unvernünftiger Weltherrscher wäre, daß aber die Nothwendigkeit, d. h. die Verkettung der Ursachen in der Welt, die Vernunft selber ist. Er lehrt uns erkennen, daß, eine Ausnahme von dem Vollzug eines einzigen Naturgesetzes verlangen, die Zertrümmerung des Alls verlangen hieße.“

Indem N. von der „Hegelischen Anbetung des Wirklichen als des Vernünftigen“ spricht (197, 7–8), rekurriert er auf Prämissen der idealistischen Ge-

schichtsphilosophie Hegels, auf die sich auch David Friedrich Strauß bezieht, wenn er die Welt als „Werkstätte des Vernünftigen und Guten“ bezeichnet (ANG 140). Da Hegel den historischen Prozess als Selbstentfaltung des objektiven Geistes versteht, hält er im Zuge der geschichtlichen Entwicklung die jeweils aktuelle Wirklichkeit nicht nur für historisch bedingt, sondern zugleich auch für notwendig und vernünftig. In der Vorrede zu seinem Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) erklärt Hegel in diesem Sinne: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, 1986, Bd. 7, 24).

N. nimmt bereits in einer früheren Passage von UB I DS auf diese These Bezug, wenn er die „Vernünftigkeit alles Wirklichen“ erwähnt (170, 3–4). Mit polemischer Absicht rekurriert er auf Hegels Diktum, nicht zuletzt um den von der „Hegelei [...] wirblicht“ gemachten Strauß (NL 1873, 27 [30], KSA 7, 595) und seine philiströsen Anhänger zu attackieren. Im Schlagwort von der „Vernünftigkeit alles Wirklichen“ sieht N. lediglich eine griffige „Formel für die Vergötterung der Alltäglichkeit“ (170, 2–3). Er versucht damit nicht nur den Idealismus Hegels ad absurdum zu führen, sondern kritisiert zugleich auch philiströse Adepten Hegels, die mit Versatzstücken aus seiner Philosophie ihre eigene Banalität zu kaschieren und ihre affirmative Einstellung zum Status quo zu rechtfertigen versuchen. In diesem Sinne erklärt N.: Hegels Philosophie „schmeichelte sich damit bei dem Bildungsphilister ein, der [...] sich allein als wirklich begreift und seine Wirklichkeit als das Maass der Vernunft in der Welt behandelt“ (170, 4–7). Bei seiner polemischen Deutung berücksichtigt N. allerdings weder die Prämissen von Hegels Geschichtsphilosophie noch die spezifische Bedeutung des Wirklichkeitsbegriffs im Rahmen des Hegelschen Idealismus. Vgl. dazu die Hegel-Zitate in NK 170, 3–4.

197, 15–17 *das höchst anthropomorphische Gebahren einer nicht in den Schranken des Erlaubten sich haltenden Vernunft* Der auf die altgriechischen Wörter ἄνθρωπος (Mensch) und μορφή (Gestalt) zurückgehende Begriff ‚anthropomorphisch‘ bedeutet: von menschlicher Gestalt, sich auf sie beziehend, menschenähnlich. Die Vernunft erweist sich als ‚anthropomorphisch‘, wenn sie die Wirklichkeit vorschnell nach menschlichen Maßstäben und aus ihnen abgeleiteten Urteilskriterien deutet. In seiner nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* kritisiert N. ‚anthropomorphische‘ Weltdeutungen und problematisiert in diesem Zusammenhang auch den Wahrheitsbegriff, den er auf bloße Konvention zurückführt. N. schreibt: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken“ (KSA 1, 880,

30–34). – Im vorliegenden Kontext von UB I DS versucht N. am gedanklichen Duktus von David Friedrich Strauß Inkonsistenzen und Widersprüche aufzuzeigen. Im Vordergrund steht dabei die Problematik moralisierender teleologischer Weltdeutungen bei Strauß, die nach N.s Ansicht einen anthropomorphischen Charakter haben und in einer religiös oder metaphysisch modellierten „Kosmodicee“ (197, 25) Ausdruck finden. N. hält sie für inkompatibel mit dem Objektivitätsanspruch eines neutralen Naturforschers, der sich darum bemüht, subjektive Wertungen zu vermeiden.

197, 17–21 *An eben dem Punkte aber, an welchem der ehrliche Naturforscher resignirt, „reagirt“ Strauss, um uns mit seinen Federn zu schmücken, „religiös“ und verfährt naturwissenschaftlich und wissentlich unehrlich*] Ähnlich formuliert N. in UB I DS bereits an früherer Stelle, wo er ebenfalls auf Aussagen von Strauß zurückgreift: „Jetzt ‚reagirt‘ Strauss ‚religiös‘, das heisst, er schlägt wieder auf Schopenhauer los“ (189, 24–25). In beiden Textpartien rekurriert N. auf Strauß’ ANG 143, 19–20: „Unser Gefühl für das All reagirt, wenn es verletzt wird, geradezu religiös.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

197, 24–26 *Er bedarf also einer vollständigen Kosmodicee und steht jetzt im Nachtheil gegen den, dem es nur um eine Theodicee zu thun ist*] Mit dem auf Leibniz zurückgehenden Begriff ‚Theodizee‘, der auf den altgriechischen Wörtern θεός (Gott) und δίκη (Gerechtigkeit) basiert, sind die vor allem seit der Epoche der Aufklärung unternommenen Versuche zur Rechtfertigung Gottes gemeint. Zur Herausforderung werden sie angesichts der von Gott zugelassenen negativen Erfahrungen des Leidens und des Bösen in der Welt, die sich mit der Vorstellung eines allmächtigen und gütigen Gottes schwerlich in Einklang bringen lassen. Als prominentes Werk, das den Versuch einer Theodizee unternimmt, sind Leibniz’ *Essais de Théodicée* (1710) zu nennen. Auf Leibniz’ optimistische These von der Welt als der ‚besten aller möglichen Welten‘ antwortet Voltaire 1759 mit seiner satirischen Novelle *Candide ou l’optimisme* (*Candide oder der Optimismus*).

Der Begriff ‚Kosmodizee‘ ist eine – laut N. bereits von Erwin Rohde verwendete (KSB 3, Nr. 201, S. 294) – Analogiebildung zum etablierten Begriff ‚Theodizee‘. Auch Julius Bahnsen gebrauchte den Begriff bereits vor der Publikation von N.s UB I DS in seiner „kritische[n] Besprechung des Hegel-Hartmann’schen Evolutionismus aus Schopenhauer’schen Principien“ (Bahnsen 1872, 8, 14, 21). N. exponiert mit dem Begriff „Kosmodicee“ eine Problematik in Strauß’ Konzept: Ausgehend von der Rechtfertigung Gottes, erweitert sich die Problematik der Legitimation auf den gesamten Kosmos, wenn ein persönlich verantwortlicher Gott in Zweifel gezogen wird. David Friedrich Strauß nimmt eine sinnstiftende Ordnung des Universums an (vgl. ANG 111–116). N. verwirft diese Strate-

gie als moralistische Spekulation (196, 23 – 197, 30) und karikiert sie sogar als „linderndes Universal-Öl Straussens“, der mit seiner Prämisse von der „Vernünftigkeit alles Werdens und aller Naturgesetze“ (198, 22–24) allen gedanklichen Herausforderungen ausweiche.

197, 32 – 198, 14 „Jenes andere Wort Lessing's (so heisst es p. 219): Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb darnach, obschon unter der Bedingung beständigen Irrrens, ihm zur Wahl vorhielte, würde er demüthig Gott in seine Linke fallen und sich deren Inhalt für sich erbitten — dieses Lessing'sche Wort hat man von jeher zu den herrlichsten gerechnet, die er uns hinterlassen hat. Man hat darin den genialen Ausdruck seiner rastlosen Forschungs- und Thätigkeitslust gefunden. Auf mich hat das Wort immer deswegen einen so ganz besondern Eindruck gemacht, weil ich hinter seiner subjectiven Bedeutung noch eine objective von unendlicher Tragweite anklingen hörte. Denn liegt darin nicht die beste Antwort auf die grobe Schopenhauer'sche Rede von dem übelberathenen Gott, der nichts besseres zu thun gewusst, als in diese elende Welt einzugehen? Wenn nämlich der Schöpfer selbst auch der Meinung Lessing's gewesen wäre, das Ringen dem ruhigen Besitze vorzuziehen?“] Zitat aus Strauß' ANG 219, 20 – 220, 9. – David Friedrich Strauß zitiert hier aus der Schrift *Eine Duplik* von 1778, die Lessing wegen der theologisch umstrittenen ‚Reimarus-Fragmente‘ verfasste, einer nachgelassenen Schrift des Popularphilosophen Hermann Samuel Reimarus, die durch deistische Konzepte und eine weitreichende Bibel- und Kirchenkritik die Fundamente der christlichen Offenbarungsreligion in Frage stellte. (Detaillierter zu den Hintergründen dieser Kontroverse vgl. NK 183, 14 – 184, 5 sowie NK 231, 2–5.)

Den ersten Teil seiner Schrift *Eine Duplik* beendet Gotthold Ephraim Lessing folgendermaßen: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz – Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ (Lessing: Werke und Briefe in zwölf Bänden, Bd. 8, 1989, 510). Strukturanalog zu Lessings Gegenüberstellung von Wahrheitssuche und vermeintlichem Wahrheitsbesitz erscheint der von N. in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* mehrfach betonte Kontrast zwischen genuiner „Bildung“ und bloßer „Gebildetheit“. Vgl. dazu NK 161, 2–3.

Im zweiten Teil seiner Aussage kontrastiert David Friedrich Strauß das Lesing-Zitat mit dem metaphysischen Pessimismus Schopenhauers. Dabei zitiert Strauß aus einer Passage der *Parerga und Paralipomena II*, in der sich Schopenhauer kritisch mit dem Pantheismus auseinandersetzt: „Gegen den Pantheismus habe ich hauptsächlich nur Dieses, daß er nichts besagt. Die Welt Gott nennen heißt nicht sie erklären, sondern nur die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt bereichern. [...] Man ist nämlich nicht unbefangen von der Welt, als dem zu Erklärenden, ausgegangen, sondern von Gott als dem Gegebenen: nachdem man aber bald mit diesem nicht mehr wußte wohin, da hat die Welt seine Rolle übernehmen sollen. Dies ist der Ursprung des Pantheismus. Denn von vorne herein und unbefangenerweise diese Welt für einen Gott anzusehn, wird Keinem einfallen. Es müßte ja offenbar ein übel beratener Gott seyn, der sich keinen bessern Spaaß zu machen verstünde, als sich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in so eine hungrige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämmtlich nur dadurch eine Weile bestehn, daß eines das andre auffrißt, Jammer, Noth und Tod, ohne Maaß und Ziel zu erdulden“ (PP II, Kap. 4, § 69, Hü 106).

Den Theismus hält Schopenhauer zwar für „unerwiesen“, aber nicht für „absurd. Denn daß ein allmächtiges und dabei allweises Wesen eine gequälte Welt schaffe, läßt sich immer noch denken [...]. Aber bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte und, auf dieser kleinen Erde allein, in jeder Sekunde ein Mal Sterbende, und solches ist er aus freien Stücken: das ist absurd. Viel richtiger wäre es die Welt mit dem Teufel zu identificiren“ (PP II, Kap. 4, § 69, Hü 107). – Bezeichnenderweise steht die von N. nach Strauß’ ANG zitierte „grobe Schopenhauer’sche Rede von dem übelberathenen Gott, der nichts besseres zu thun gewusst, als in diese elende Welt einzugehen“, bei Schopenhauer im Kontext einer hypothetischen Reflexion und damit im Konjunktiv. Indem Strauß die Aussage Schopenhauers im Indikativ referiert, verfälscht er sie – und erleichtert sich selbst damit die Polemik gegen Schopenhauers Überlegung.

198, 24–27 *Wäre dann nicht vielmehr unsere Welt, wie das Lichtenberg einmal ausgedrückt hat, das Werk eines untergeordneten Wesens, das die Sache noch nicht recht verstand, also ein Versuch? ein Probestück, an dem noch gearbeitet wird?* N. bezieht sich hier mit wörtlichen Zitaten und Paraphrasen auf die folgende Textpassage aus Georg Christoph Lichtenbergs *Vermischten Schriften. Neue Original-Ausgabe* (1867, Bd. 1, 90), die er in seiner persönlichen Bibliothek hatte (NPB 356): „Schon vor vielen Jahren habe ich gedacht, daß unsere Welt das Werk eines untergeordneten Wesens sein könnte, und noch kann ich von dem Gedanken nicht zurückkommen. Es ist eine Thorheit zu glauben, es wäre

eine Welt möglich, worin keine Krankheit, kein Schmerz und kein Tod wäre. Denkt man sich ja doch den Himmel so. Von Prüfungszeit, von allmäliger Ausbildung zu reden, heißt sehr menschlich von Gott reden und ist bloßes Geschwätz. Warum sollte es nicht Stufen von Geistern bis zu Gott hinauf geben, und unsere Welt das Werk von einem sein können, der die Sache noch nicht recht verstand, ein Versuch? ich meine unser Sonnensystem, oder unser ganzer Nebelstern, der mit der Milchstraße aufhört. Vielleicht sind die Nebelsterne, die Herschel gesehen hat, nichts als eingelieferte Probestücke, oder solche, an denen noch gearbeitet wird. Wenn ich Krieg, Hunger, Armuth und Pestilenz betrachte, so kann ich unmöglich glauben, daß Alles das Werk eines höchst weisen Wesens sei; oder es muß einen von ihm unabhängigen Stoff gefunden haben, von welchem es einigermaßen beschränkt wurde; so daß dieses nur respective die beste Welt wäre, wie auch schon häufig gelehrt worden ist.“ – Im Hintergrund von Lichtenbergs Reflexion steht hier die Theodizee-Problematik. Während der Entstehungszeit von UB I DS legte N. zu Lichtenberg auch einige Notate an: vgl. NL 1873, 27 [5], KSA 7, 589 und NL 1873, 27 [12], KSA 7, 590 sowie NL 1873, 27 [21], KSA 7, 592–593 und NL 1873, 27 [25], KSA 7, 594.

199, 5 *Deshalb lässt Strauss „linderndes Öl“ fließen*] An früherer Stelle zitiert N. die Perspektive von David Friedrich Strauß auf ein als Maschine vorgestelltes Universum: „es bewegen sich in ihr nicht bloss unbarmherzige Räder, es ergießt sich auch linderndes Oel“ (188, 29–30). Die Metaphorik übernimmt N. wörtlich aus Strauß’ ANG: „Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Allein was hilft es, sich darüber eine Täuschung zu machen? Unser Wunsch gestaltet die Welt nicht um, und unser Verstand zeigt uns, daß sie in der That eine solche Maschine ist. Doch nicht allein eine solche. Es bewegen sich in ihr nicht blos unbarmherzige Räder, es ergießt sich auch linderndes Oel.“ Vgl. außerdem das ausführliche Zitat aus ANG 365, 1–17 in NK 188, 29–30. In den Exzerpten aus ANG (KGW III 5/1, S. 355) notiert N.: „Schmieröl“.

199, 14–15 *so muss denn doch die Hexe dran, nämlich die Metaphysik*] N. zitiert hier eine Aussage Mephistos aus Goethes *Faust I*. In der Szene „Hexenküche“ erklärt Mephisto im Dialog mit Faust: „So muß denn doch die Hexe dran“ (V. 2365). Mit diesen Worten empfiehlt er Faust den verjüngenden Zaubersant, den ihm die Hexe verabreichen soll, um seine Disposition zum Lebensgenuß, vor allem zu erotischer Erfahrung, zu steigern. Nachdem Faust den von der Hexe zubereiteten Zaubersant zu sich genommen hat, schließt die Szene mit Mephistos Worten: „Du siehst, mit diesem Sant im Leibe, / Bald Helenen in jedem Weibe“ (V. 2603–2604). Sie leiten zur Gretchen-Handlung über, die in der nächsten Szene beginnt. – N. setzt „die Hexe“ hier als Metapher für die nichtchristliche Metaphysik von David Friedrich Strauß ein.

199, 20–25 *Aus eben diesem Grunde ist dem Philister das Genie verhasst: denn gerade dieses steht mit Recht im Rufe, Wunder zu thun; und höchst belehrend ist es deshalb zu erkennen, weshalb an einer einzigen Stelle Strauss einmal sich zum kecken Vertheidiger des Genies und überhaupt der aristokratischen Natur des Geistes aufwirft.*] Bereits in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS schreibt N. über Strauß: „Sein ‚Aristokratismus der Natur‘ ist ganz inconsequent und angeschwindelt: er ist eben berühmt geworden“ (NL 1873, 27 [23], KSA 7, 593). Den im vorliegenden Kontext zentralen Gegensatz entfaltet N. zuvor schon im zweiten seiner nachgelassenen Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, indem er erklärt: „jene lauten Herolde des Bildungsbedürfnisses verwandeln sich plötzlich, bei einer ernsten Besichtigung aus der Nähe, in eifrige, ja fanatische Gegner der wahren Bildung d. h. derjenigen, welche an der aristokratischen Natur des Geistes festhält: denn im Grunde meinen sie, als ihr Ziel, die Emancipation der Massen von der Herrschaft der großen Einzelnen, im Grunde streben sie darnach, die heiligste Ordnung im Reiche des Intellectes umzustürzen, die Dienstbarkeit der Masse, ihren unterwürfigen Gehorsam, ihren Instinkt der Treue unter dem Scepter des Genies“ (KSA 1, 698, 8–17).

Schon in der sogenannten ‚Geniezeit‘, also in der Sturm-und-Drang-Epoche, wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Opposition zwischen dem Genie und dem bloßen Philister oder dem Gelehrten zu einem Topos. Auf diese Tradition konnte später auch N. zurückgreifen, wenn er in UB I DS das „Genie“ mit dem „Philister“ und in UB III SE die „Genie’s“ mit den „Gelehrten“ kontrastiert (KSA 1, 400, 1). In der Romantik gewann der Antagonismus zwischen der Genialität des kreativen Künstlers und der banalen Existenzform des Philisters noch an Bedeutung. N. schließt schon in seinem Frühwerk an diese kultur- und ideengeschichtliche Tradition an und orientiert sich dabei vor allem an Schopenhauer, der das Genie ebenfalls wiederholt mit dem Philister kontrastiert. In der *Welt als Wille und Vorstellung II* stellt Schopenhauer der „Kindlichkeit“ sowie „der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten Genies ist“, die „trockene Ernsthaftigkeit der Gewöhnlichen“ gegenüber, die sich mitunter als „eingefleischte Philister“ erweisen (WWV II, Kap. 31, Hü 452–453). N. adaptierte die Genie-Vorstellung Schopenhauers vor allem für UB III SE. Zur Thematik der Genialität bei Schopenhauer und N. vgl. auch NK 358, 29–33 und NK 386, 21–22.

Bereits seit der Sturm-und-Drang-Zeit galt die naturhafte Veranlagung als besonderes Charakteristikum des Genies. Diese Auffassung bestimmte auch die Genie-Konzepte späterer Epochen (vgl. dazu Jochen Schmidts *Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945*, 1985). – Kant definiert das Genie in seiner *Kritik der Urteilskraft* (§ 46) als „die

angeborene Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt“ (AA 5, 307). Schopenhauer stellt sich ebenfalls in diese Tradition, wenn er in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, auf die sich N. in UB III SE zweimal beruft (KSA 1, 413, 418), auf dem Primat der „angeborenen Talente“ insistiert (PP I, Hü 209). In der *Welt als Wille und Vorstellung II* formuliert Schopenhauer im Kapitel 31 „Vom Genie“ die folgende Definition: „Die überwiegende Fähigkeit zu der [...] Erkenntnißweise, aus welcher alle ächten Werke der Künste, der Poesie und selbst der Philosophie entspringen, ist es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet“ (WWV II, Kap. 31, Hü 429–430). Nach seiner Überzeugung besteht das Genie „in einem abnormen Uebermaaß des Intellekts, welches [...] auf das Allgemeine des Daseyns verwendet wird; wodurch es alsdann dem Dienste des ganzen Menschengeschlechts obliegt“ (WWV II, Kap. 31, Hü 431). Neben der Philosophie versteht Schopenhauer vor allem „die Kunst“ als „das Werk des Genius“, und zwar als „bildende Kunst, Poesie oder Musik“: „Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt“ (WWV I, § 36, Hü 217). Die „Idee“ wird „nur aus dem Leben selbst, aus der Natur, aus der Welt geschöpft, und auch nur von dem ächten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeisterten“ (WWV I, § 49, Hü 277). Da „die (Platonischen) Ideen [...] nur anschaulich aufgefaßt werden; so muß das Wesen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniß liegen“ (WWV II, Kap. 31, Hü 430). „Das Genie [...] strahlt eigenes Licht aus, während die andern nur das empfangene reflektiren“ (PP II, Kap. 3, § 56, Hü 81). Zur Thematik der Genialität bei Schopenhauer vgl. auch NK 358, 29–33 und NK 386, 21–22.

Vor N. vertritt bereits Schopenhauer einen entschiedenen Geistesaristokratismus. Indem N. von „der aristokratischen Natur des Geistes“ spricht (199, 24–25), adaptiert er Überzeugungen Schopenhauers, der das extreme Spektrum intellektueller Fähigkeiten in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* folgendermaßen charakterisiert: „Hat ein Mal die Natur in günstigster Laune das seltenste ihrer Erzeugnisse, einen wirklich über das gewöhnliche Maaß hinaus begabten Geist, aus ihren Händen hervorgehn lassen [...], – da dauert es nicht lange, so kommen die Leute mit einem Erdenkloß ihres Gelichters herangeschleppt, um ihn daneben auf den Altar zu stellen; eben weil sie nicht begreifen [...], wie aristokratisch die Natur ist: sie ist es so sehr, daß auf 300 Millionen ihrer Fabrikwaare noch nicht Ein wahrhaft großer Geist kommt“ (PP I, Hü 189). Und in der Schlusspartie dieser Schrift, der zentralen Quelle für N.s UB III SE (vgl. Kapitel III.4 im Überblickskommentar zu UB III SE), konstatiert Schopenhauer emphatisch: „aristokratisch ist die Natur, aristokratischer, als irgend ein Feudal- und Kastenwesen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von

einer sehr breiten Basis in einen gar spitzen Gipfel aus“ (PP I, Hü 209–210). Als Fazit exponiert er dann eine antidemokratische Pointe: „Und wenn es dem Pöbel und Gesindel, welches nichts über sich dulden will, auch gelänge, alle andern Aristokratien umzustößen; so müßte es diese doch bestehn lassen, – und soll keinen Dank dafür haben: denn die ist so ganz eigentlich ‚von Gottes Gnaden.‘“ (PP I, Hü 210.) Zu den Korrespondenzen zwischen der Fabrik- und Sklaven-Metaphorik bei Schopenhauer und N. vgl. NK 202, 24–28. Zu den spezifischen Ambivalenzen in den Genie-Konzepten von Schopenhauer und N. vgl. Neymeyr 1996a, 265–286 (zur systematischen Problematik genialer ‚Abnormalität‘ in Schopenhauers Willensmetaphysik vgl. ebd., 67–85).

Im Hinblick auf seinen Begriff von Genie und Philister orientiert sich N. an den Auffassungen Schopenhauers, der den ‚Philister‘ in seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* (vgl. Kapitel II „Von Dem, was Einer ist“) als einen Menschen „ohne geistige Bedürfnisse“ und infolgedessen auch „ohne geistige Genüsse“ definiert (PP I, Hü 365): „Kein Drang nach Erkenntniß und Einsicht, um ihrer selbst Willen, belebt sein Daseyn, auch keiner nach eigentlich ästhetischen Genüssen [...]. Wirkliche Genüsse für ihn sind allein die sinnlichen: durch diese hält er sich schadlos“ (PP I, Hü 365). Menschen von überlegener Intellektualität erregen „seinen Widerwillen, ja, seinen Haß [...]; weil er dabei nur ein lästiges Gefühl von Inferiorität, und dazu einen dumpfen, heimlichen Neid verspürt, den er aufs Sorgfältigste versteckt“ (PP I, Hü 366). Vgl. noch weitere Belege zum ‚Philister‘ bei Schopenhauer: WWV II, Kap. 38, Hü 507; PP I, Hü 384; PP II, Kap. 1, § 21, Hü 20; PP II, Kap. 23, § 283, Hü 567. – Die charakteristische Verbindung von geistiger Mediokrität mit Phlegma, Missgunst und Ressentiment, durch die Schopenhauer den Philister gekennzeichnet sieht, weist auf N.s Definition des ‚Bildungsphilisters‘ in UB I DS (165, 6) voraus. Allerdings betont N. die bornierte Selbstzufriedenheit des Philisters noch stärker als Schopenhauer. In diesem Sinne polemisiert er gegen David Friedrich Strauß als den Prototyp eines Bildungsphilisters, den er nicht nur in UB I DS (165, 6), sondern auch in UB III SE thematisiert. Vgl. dazu NK 165, 6 sowie NK 352, 27 und NK 401, 24–25. Zuvor geht N. bereits in nachgelassenen Notaten aus der Entstehungszeit von UB I DS auf die Problematik des Philisters ein (vgl. NL 1873, 27 [52], KSA 7, 602 und NL 1873, 27 [56], KSA 7, 603). Seine Kritik gilt insbesondere dem „Philister, der sich als Genie fühlt oder gebärdet“ (NL 1873, 27 [46], KSA 7, 600). Dass N. dabei konkret David Friedrich Strauß im Visier hat, geht aus einem der anschließenden Notate hervor (vgl. NL 1873, 27 [49], KSA 7, 601). Schon in seinem Frühwerk verbindet N. mit der Polemik gegen die Banalität des bloßen Philisters wiederholt den programmatischen Appell an seine Zeitgenossen, sich für die „Erzeugung des Genius“ zu engagieren. Einschlägige Textbelege dazu finden sich vor allem in UB III SE (vgl. KSA 1, 358, 12; 386, 21–22; 387, 13–14 sowie dazu NK 386, 21–22).

Wenn N. in UB I DS über „das Genie“ schreibt, es stehe „mit Recht im Rufe, Wunder zu thun“ (199, 20–22), dann deutet sich in dieser Aussage eine religiöse Überformung des Genie-Topos an, die sich auch mit Briefstellen und nachgelassenen Notaten N.s belegen lässt. Einen erweiterten Begriff von Religion, der die ästhetische Sphäre mit umfasst, propagiert N., indem er seine Vorstellung von Religion mit einem Gestus der Selbsttranszendierung im Sinne geistesaristokratisch motivierter pädagogischer Zielsetzungen verbindet: „Meine Religion, wenn ich irgendetwas noch so nennen darf, liegt in der Arbeit für die Erzeugung des Genius; Erziehung ist alles zu Hoffende, alles Tröstende heisst Kunst. Erziehung ist Liebe zum Erzeugten, ein Überschuss von Liebe über die Selbstliebe hinaus. Religion ist ‚Lieben über uns hinaus‘. Das Kunstwerk ist das Abbild einer solchen Liebe über sich hinaus und ein vol[1]kommenes“ (NL 1875, 5 [22], KSA 8, 46). Vor dem Hintergrund kulturgeschichtlicher Prozesse bezeichnet N. in einem anderen Nachlass-Notat aus demselben Jahr „die Kunst“ als „eine höhere Stufe der Religion, ohne deren gemeine Grundmotive, Betteln bei den Göttern und Abkaufen von etwas, ohne die niedrige Sucht nach Gewinn. Und so erscheint auch historisch die Kunst am Aussterben der Religionen“ (NL 1875, 11 [20], KSA 8, 206). Indem N. in UB III SE nachdrücklich für die „Erzeugung des Genius“ als das „Ziel aller Cultur“ plädiert (KSA 1, 358, 12–13; vgl. auch KSA 1, 386, 19–22; 387, 3–14), bringt er mit dem Begriff ‚Genius‘ zugleich die schon mit dessen Etymologie verbundenen Transzendenz-Vorstellungen ins Spiel, die religiöse Konnotationen erleichtern. Bezeichnenderweise macht Schopenhauer die Etymologie des Begriffs ‚Genius‘ in der *Welt als Wille und Vorstellung* sogar explizit zum Thema: Die Genese des Begriffs in der Antike erklärt er damit, dass man „von jeher das Wirken des Genius als eine Inspiration, ja wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens“ angesehen habe, „das nur periodisch jenes in Besitz nimmt“ (WWV I, § 36, Hü 222).

Mit dem von Schopenhauer übernommenen Genie-Konzept verbindet der frühe N. bereits Jahre vor der Konzeption von UB I DS den Gedanken an Richard Wagner, der selbst ein enthusiastischer Schopenhauer-Anhänger war. Schon in seinem ersten Brief an Wagner apostrophiert N. den verehrten ‚Meister‘ am 22. Mai 1869 nicht weniger als dreimal als „Genius“ (wenn auch indirekt) und weist zugleich auf Wagners „großen Geistesbruder Arthur Schopenhauer“ hin, „an den ich mit gleicher Verehrung, ja religione quadam denke“ (KSB 3, Nr. 4, S. 8). Eine Tendenz zu religiöser Überformung von Genie-Vorstellungen manifestiert sich hier konkret in N.s Schopenhauer- und Wagner-Apotheose. Dass ihm Richard Wagner damals geradezu als paradigmatischer Repräsentant von Genialität im Sinne Schopenhauers erschien, geht aus enthusias-

tischen Briefen hervor. So bekennt N. seinem Freund Erwin Rohde am 9. Dezember 1868: „Wagner, wie ich ihn jetzt kenne, aus seiner Musik, seinen Dichtungen seiner Aesthetik, zum nicht geringsten Theile aus jenem glücklichen Zusammensein mit ihm, ist die leibhaftigste Illustration dessen, was Schopenhauer ein Genie nennt: ja die Ähnlichkeit all der einzelnen Züge ist in die Augen springend [...] wir könnten zusammen den kühnen, ja schwindelnden Gang seiner umstürzenden und aufbauenden Aesthetik gehen, wir könnten endlich uns von dem Gefühlsschwunge seiner Musik wegrißen lassen, von diesem Schopenhauerischen Tonmeere“ (KSB 2, Nr. 604, S. 352–353). Und am 28. September 1869 bezeichnet er Wagner in einem Brief an Carl von Gersdorff mit Nachdruck als „Genius“, nämlich als Inkarnation „dessen, was Schopenhauer ein ‚Genie‘ nennt“ (KSB 3, Nr. 32, S. 61). Einen Monat zuvor, am 25. August 1869, apostrophiert N. den Komponisten in einem Brief an Paul Deussen mit superlativischer Emphase als „den größten Genius und größten Menschen dieser Zeit, durchaus incommensurabel!“ (KSB 3, Nr. 24, S. 46).

199, 26–32 *Er verweist auf die Bismarck, Moltke, „deren Grösse um so weniger zu verläugnen steht, als sie auf dem Gebiete der handgreiflichen äusseren That-sachen hervortritt. Da müssen nun doch auch die steifnackigsten und borstigsten unter jenen Gesellen sich bequemen, ein wenig aufwärts zu blicken, um die erhabenen Gestalten wenigstens bis zum Knie in Sicht zu bekommen.“*] Hier zitiert N. aus Strauß' ANG 280, 17–24. Das Zitat im folgenden Lemma schließt direkt an diese Stelle an. Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355. – Otto von Bismarck (1815–1898), der seit 1862 Ministerpräsident von Preußen war, hatte nach dem Ende des deutsch-französischen Krieges 1870/71 maßgeblichen Anteil an der Entscheidung für die kleindeutsche Lösung der deutschen Frage und an der Gründung des Deutschen Reiches im Jahre 1871, dessen erster Reichskanzler er von 1871 bis 1890 war. Der preußische Generalfeldmarschall Helmuth Graf von Moltke (1800–1891) war der führende Stratege in den Kriegen von 1866 und 1870/71; zu den preußisch-deutschen Siegen trug er entscheidend bei.

200, 3–5 *„Auch auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft, fährt Strauss fort, wird es nie an bauenden Königen fehlen, die einer Masse von Kärnern zu thun geben.“*] Im Kontext von ANG (280, 25 – 281, 10) lautet die Passage so: „Nein, die Geschichte wird fortfahren, eine gute Aristokratin, obwohl mit volksthümlichen Gesinnungen zu sein; die Massen, in immer weitem Kreisen unterrichtet und gebildet, werden doch auch fernerhin zwar treiben und drängen, oder auch stützen und Nachdruck geben, und dadurch bis zu einem gewissen Punkte wohlthätig wirken; führen und leiten aber werden immer nur einzelne überlegene Geister können; das Hegel'sche Wort, daß ‚an der Spitze der welthistorischen

Handlungen Individuen stehen, als die das Substanzielle verwirklichenden Subjectivitäten,‘ wird seine Wahrheit behalten, und auch auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft wird es nie an bauenden Königen fehlen, die einer Masse von Kärnern zu thun geben.“

200, 22–24 *Es sind grauenhafte Voraussetzungen für jeden, der dem kommenden Geschlechte zu dem verhelfen möchte, was die Gegenwart nicht hat – zu einer wahrhaft deutschen Kultur.]* ‚Kultur‘ gehört zu den Leitbegriffen in N.s frühen Schriften. Bereits in der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 146–149) verbindet er die Vorstellung der „Cultur“ mit dem Ideal „des deutschen Wesens“ (KSA 1, 149, 11). Nach N.s Überzeugung hängt die erhoffte Zukunft wesentlich davon ab, „dass der deutsche Geist sich auf sich selbst zurückbesinnt“ (KSA 1, 149, 14–15). Dabei sieht N. „Cultur“ und „Mythus“ essentiell miteinander verbunden: „Ohne Mythus aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab“ (KSA 1, 145, 19–21). Vgl. auch seine Darlegungen in UB II HL. N.s Hoffnung auf eine kulturelle Zukunft entspricht der Programmatik des (von N. so genannten) ‚Kulturreformators‘ Wagner, der die kulturelle und nationale ‚Zukunft‘ ebenfalls in Opposition zur ‚Gegenwart‘ sah. In UB IV WB schreibt N. über Wagner, er könne „des Glaubens an die Zukunft nicht entrathen“, sei aber „kein Utopist“ (KSA 1, 506, 7–8). „Seine Gedanken sind wie die jedes guten und grossen Deutschen überdeutsch und die Sprache seiner Kunst redet nicht zu Völkern, sondern zu Menschen. / Aber zu Menschen der Zukunft“ (KSA 1, 505, 2–6).

200, 28–33 *Ihm muss zu Muthe werden, wie dem jungen Goethe zu Muthe war, als er in die triste atheistische Halbnacht des Système de la nature hineinblickte: ihm kam das Buch so grau, so kimmerisch, so tothenhaft vor, dass er Mühe hatte, seine Gegenwart auszuhalten, dass er davor wie vor einem Gespenste schauderte.]* N. zitiert hier aus Goethes *Dichtung und Wahrheit* und bezieht sich dabei auf das 1770 erschienene Buch *Le Système de la Nature* des französischen Aufklärungsphilosophen Paul Henri Thiry d’Holbach (1723–1789), der ein mechanistisch-deterministisches Weltbild propagierte und durch seine religionskritischen und atheistischen Thesen bekannt wurde. – Im dritten Teil von *Dichtung und Wahrheit* berichtet Goethe über seine Beschäftigung mit französischer Literatur während seiner Straßburger Zeit: „Verbotene, zum Feuer verdamnte Bücher, welche damals großen Lärm machten, übten keine Wirkung auf uns. Ich gedenke statt aller des Système de la Nature, das wir aus Neugier in die Hand nahmen. Wir begriffen nicht, wie ein solches Buch gefährlich sein könnte. Es kam uns so grau, so cimmerisch, so tothenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenste schauderten“

(FA, Bd. 14, S. 534). – Gemäß dem 11. Gesang in Homers *Odyssee* sind Kimmerier die Anwohner des Okeanos in der Nähe des Eingangs zum Hades. In dieser entlegenen Region herrscht die ‚kimmerische Finsternis‘, weil dem Sonnengott die Macht über diesen äußersten Rand der Erde fehlt.

8.

201, 4 *Wie schreibt er seine Bücher?*] Diese Fragestellung bildet das übergreifende Thema für den Schlussteil von UB I DS. Allerdings retardiert N. die konkrete Beantwortung der Frage nach den stilistischen Qualitäten des Autors David Friedrich Strauß bis zum 9. Kapitel. Mit dem Gesamtkomplex der letzten vier Kapitel versucht N. die These ad absurdum zu führen, Strauß sei „ein klassischer Schriftsteller“ (208, 33). Aber erst im 12. Kapitel bietet N. dann auch eine detaillierte Stilkritik: Hier versucht er mit zahlreichen exemplarischen Zitaten zu demonstrieren, dass Strauß schlechtes Deutsch schreibt.

Dabei orientiert sich N. am polemischen Gestus des Textes „Ueber Schriftstellerei und Stil“, dem 23. Kapitel von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena II*. Hier erklärt Schopenhauer: „Der Stil ist die Physiognomie des Geistes“ (PP II, Kap. 23, § 282, Hü 547). „Simplicität“ erhebt er zum „Merkmal, nicht allein der Wahrheit, sondern auch des Genies“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 550). Infolgedessen kritisiert er den „hochtrabenden, aufgedunsenen, preziösen, hyperbolischen und aerobatischen“ Stil (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 554): „Die Geistesarmuth kleidet sich gern“ in „affektirte Gravität, Vornehmigkeit und Preziosität“ (ebd.). Wie N. lässt bereits Schopenhauer seinen allgemeineren Darlegungen eine umfangreiche Stilkritik anhand exemplarischer Fallbeispiele „beliebter Sprachschnitzer“ folgen (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 558). Vgl. dazu Schopenhauers Text „Ueber Schriftstellerei und Stil“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 557–577). Hier erklärt Schopenhauer: „Stilfehler soll man in fremden Schriften entdecken, um sie in den eigenen zu vermeiden“ (PP II, Kap. 23, § 282, Hü 547).

201, 7–8 *das Straussische Hand-Orakel des deutschen Philisters*] N. spielt hier auf die Aphorismen-Sammlung *Oráculo manual y arte de prudencia* (*Handorakel und Kunst der Weltklugheit*) des spanischen Jesuiten Baltasar Gracián y Morales (1601–1658) an, der zu den bedeutenden Schriftstellern der klassischen spanischen Literatur zählt und aufgrund seiner aufklärerischen Ansichten Publikationsverbot erhielt. Arthur Schopenhauer übersetzte das *Oráculo manual y arte de prudencia* ins Deutsche. Indem N. den Titelbegriff „Hand-Orakel“ hier auf David Friedrich Strauß’ ANG bezieht, suspendiert er den ursprünglichen Bezug.

201, 14–15 *hier und da hat man darin wirklich ein Religionsbuch für den Gelehrten finden wollen.*] Bereits seit seinem Erstlingswerk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835), das ihn seine Stelle als Repetent am Evangelischen Stift zu Tübingen gekostet hatte, galt David Friedrich Strauß (1808–1874) als wichtiger Repräsentant der sogenannten ‚Leben-Jesu-Forschung‘, die sich seit der Aufklärung auf der Basis quellenkritischer Studien um eine wissenschaftliche Erforschung der Biographie des historischen Jesus von Nazareth bemühte. In diesem Sinne versuchte Strauß den mythologischen Charakter und den dogmatischen Anspruch biblischer Jesus-Darstellungen aufzuzeigen. Außerdem machte er deutlich, dass sich tradierte religiöse Glaubensinhalte nicht problemlos in philosophische Terminologien transformieren lassen. In seinem Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* (1872), das N. in UB I DS polemisch attackiert, entfaltete Strauß ein philosophisches Konzept, durch das er sich in eine Opposition zur christlichen Glaubenstradition begab. Strauß versuchte die etablierte Religion durch einen von Hegels Geschichtsphilosophie, Darwins Evolutionstheorie und dem Weltbild der modernen Wissenschaften geprägten ‚neuen Glauben‘ zu ersetzen. In diesem Sinne lässt es sich erklären, dass ANG – der Formulierung N.s zufolge – von etlichen Zeitgenossen als „*Religionsbuch für den Gelehrten*“ angesehen wurde. Zu den Zielsetzungen von David Friedrich Strauß vgl. auch den Überblickskommentar. Vgl. hier das Kapitel I.6 „David Friedrich Strauß: Biographie und Werk“.

202, 5–6 *Wir kennen ja alle die unserem Zeitalter eigenthümliche Art, die Wissenschaften zu betreiben*] N. spielt hier vermutlich auf den Positivismus an, der als wissenschaftstheoretisch fundierte Methode auf der Basis des Empirismus bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von den Naturwissenschaften aus auch in die Geisteswissenschaften Eingang fand. Begründet wurde der Positivismus durch den französischen Philosophen, Mathematiker und Religionskritiker Auguste Comte (1789–1857). Das sechsbändige Hauptwerk *Cours de philosophie positive* von Comte, der auch als Mitbegründer der Soziologie gilt, erschien von 1826 bis 1842. In seiner ‚Dreistadientheorie‘ geht Comte davon aus, dass dem theologischen und metaphysischen Zeitalter eine Epoche ‚positiver‘ Wissenschaft folge, in der die Menschen ihren religiösen oder metaphysischen Aberglauben überwunden haben. Leitend ist dabei die Prämisse, dass die Quelle der Erkenntnis im Gegebenen liegt, mithin in den positiven Tatsachen, die durch Beobachtung wahrzunehmen sind. In diesem Sinne bilden die Grenzen der Erfahrung für den Positivisten zugleich auch die Grenzen der Erkenntnis, so dass sich Fragestellungen, die über das unmittelbar Gegebene hinausreichen und auf Wesen, Sinn oder gar metaphysische Entitäten zielen, von vornherein erübrigen. Vertreter des Positivismus gehen auch davon aus, dass sich Werturteile nicht rational legitimieren lassen.

Das Verdienst des Positivismus besteht in einer Neuorientierung der Wissenschaften durch die Abkehr von abstraktem Theoretisieren und durch die Hinwendung zur Tatsachenforschung. Problematisch erscheint allerdings eine Reduktion wissenschaftlicher Gegenstände auf das empirisch Wahrnehmbare im Sinne des Prinzips ‚esse est percipi‘. – Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entfaltete der Positivismus über die experimentellen (vgl. NK 396, 24) Naturwissenschaften hinaus zugleich große Wirkung in den Geschichts- und Kulturwissenschaften und damit auch im Historismus, dessen Problematik N. in UB II HL eingehend reflektiert. Nach dem Vorbild der Naturwissenschaften erhob man in den Geisteswissenschaften nun ebenfalls einen Anspruch auf Objektivität und akribische Präzision. Besondere Leistungen wurden seither durch das Engagement der Positivisten beim Sammeln und Erschließen von Materialien erbracht, etwa durch das Archivieren und Edieren historischer Quellen oder literarischer Dokumente sowie durch biographische, historische und lexikographische Forschungen. Probleme entstanden allerdings durch die mitunter nicht hinreichend reflektierte Adaptation naturwissenschaftlicher Methoden und Prinzipien sowie durch eine Aufhäufung unsortierter und zusehends unüberschaubar werdender Datenmengen. Dies gilt insbesondere für den Historismus, dessen Problematik N. in UB II HL zum Thema macht. Später beeinflusste der Positivismus mit seinen anti-metaphysischen Prämissen und seiner empiristischen Grundorientierung auch den Logischen Empirismus und den Kritischen Rationalismus, der in den 1960er Jahren in den sogenannten ‚Positivismusstreit‘ mit den Vertretern der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule involviert war.

202, 11 – 205, 9 *Es liegt ja im Wesen des wissenschaftlichen Menschen [...] ein rechtes Paradoxon: [...] Denn die einzige Form der Kultur, mit der sich das entzündete Auge und das abgestumpfte Denk-Organ des gelehrten Arbeiter-Standes abgeben mag, ist eben jene Philister-Kultur, deren Evangelium Strauss verkündet hat.*] Diese Textpassage bietet eine überarbeitete Version der Wissenschaftskritik, die N. mit analogem Inhalt bereits in einem seiner nachgelassenen Notate aus der Entstehungszeit von UB I DS entfaltet (NL 1873, 28 [1], KSA 7, 613–615). Dass die direkte problemorientierte Ansprache an die zeitgenössischen Gelehrten im Entwurf noch einen höheren Stellenwert hat als dann in UB I DS, wirkt sich auch auf bestimmte Aspekte der Problem diagnose aus: Während N. im Notat „die Uniformität eures eigentlichen Lebens und Denkens“ konstatiert und beklagt, „wie dürftig und arm die eigentliche Welterfahrung, wie büchermäßig euer Urtheilen ist“ (NL 1873, 28 [1], KSA 7, 614), erklärt er in UB I DS mit konkreter Bezugnahme auf David Friedrich Strauss: „Wenn man Strauss über die Lebensfragen reden hört, [...] so erschreckt er uns durch den Mangel aller wirklichen Erfahrung, alles ursprünglichen Hineinsehens in

die Menschen: alles Urtheilen ist so büchermässig uniform, ja im Grunde sogar nur zeitungsgemäss“ (204, 9–14). – Mit den Defiziten des Wissenschaftler-Typus setzt sich N. im Rahmen seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* mehrfach auseinander, auch in UB II HL und in UB III SE, besonders pointiert in der Gelehrten satire, die er in UB III SE entfaltet (vgl. KSA 1, 394, 20 – 400, 8).

202, 24–28 *Dieses Paradoxon, der wissenschaftliche Mensch, ist nun neuerdings in Deutschland in eine Hast gerathen, als ob die Wissenschaft eine Fabrik sei [...]. Jetzt arbeitet er, so hart wie der vierte Stand, der Sklavenstand*] Die auf den modernen Wissenschaftler-Typus bezogene Sklaven- und Fabrik-Metaphorik führt N. später analog in UB II HL weiter: Dort ist explizit von den „Sklaven“ die Rede (KSA 1, 300, 29), die in „der wissenschaftlichen Fabrik arbeiten“ (KSA 1, 300, 26). Mit dieser drastischen Vorstellung betont N. die unwürdigen Arbeitsbedingungen von Wissenschaftlern, die einem hektischen Aktionismus verfallen, weil ihnen das Kreativitätsstimulans der Muße fehlt. Deformierende Selbstentfremdung und pragmatisches Kalkül kennzeichnen die durch Heteronomie bestimmte Situation solcher „wissenschaftliche[n] Menschen“. Später entfaltet N. diese Problematik in UB III SE auch durch eine pointierte und facettenreiche Satire (KSA 1, 394, 20 – 400, 8), in der er den Gelehrten einen Mangel an intrinsischer Motivation zuschreibt und ihnen zugleich eine Vielzahl sachfremder Interessen attestiert. Die Sklaven-Metapher rückt er dort zuvor in einen anderen Kontext, wenn er die zeitgenössischen Menschen „als die geplagten Sklaven der drei M, des Moments, der Meinungen und der Moden“ bezeichnet (KSA 1, 392, 10–11) und deren Mentalität insofern mit dem Anspruch auf Unzeitgemäßheit kontrastiert. In der *Geburt der Tragödie* hingegen ist es „der ‚Journalist‘“, der als „der papierne Sklave des Tages“ erscheint (KSA 1, 130, 20). Und in UB II HL etikettiert N. schlagwortartig die seines Erachtens zur Mediokrität führende Situation, der er „die jüngste Generation der Gelehrten“ ausgeliefert sieht (KSA 1, 301, 1–2), durch „die Worte ‚Fabrik, Arbeitsmarkt, Angebot, Nutzbarmachung‘“ (KSA 1, 300, 33–34). Die Problematik der Zweckinstrumentalität betont N. in dieser Schrift zuvor auch in umfassenderem Sinne, wenn er die Abrichtung des modernen Menschen „in der Fabrik der allgemeinen Utilitäten“ kritisiert (KSA 1, 299, 8). Vgl. dazu ausführlicher NK 299, 3–9. In diesen Textbelegen aus der Frühphase von N.s Schaffen liegt das Tertium comparationis der Sklaven- und Fabrik-Metapher in einer entfremdenden Instrumentalisierung. Ihr hält N. sein eigenes Postulat unzeitgemäßer Autonomie und individueller Selbstentfaltung sowie seinen geistesaristokratischen Anspruch entgegen.

In dieser Hinsicht schließt N. bereits in UB I DS, später auch in UB II HL und vor allem in UB III SE an Überzeugungen Schopenhauers an, der den „gewöhnliche[n] Mensch[en]“ schon in der *Welt als Wille und Vorstellung I* von

1819 als „Fabrikwaare der Natur“ bezeichnet, „wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt“ (WWV I, § 36, Hü 220). Mehr als dreißig Jahre später spricht Schopenhauer dann auch in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die er 1851 im Rahmen seiner *Parerga und Paralipomena I* publizierte, von der großen Masse der Menschen als bloßer „Fabrikwaare der Natur [...] mit ihrem Fabrikzeichen auf der Stirn“ (PP I, Hü 209). Bezeichnenderweise beruft sich N. in UB III SE vielfach implizit und zweimal auch explizit auf Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (KSA 1, 413, 418). (Die zahlreichen Affinitäten zwischen dieser Schrift Schopenhauers und N.s UB III SE beleuchtet der ausführliche Vergleich in Kapitel III.4 „Quellen und Einzugsgebiete“ im Überblickskommentar zu UB III SE.) Ähnlich wie später auch N. verbindet bereits Schopenhauer die von ihm despektierlich verwendete Fabrik-Metaphorik mit einem entschiedenen Geistesaristokratismus. So weist er mit Nachdruck darauf hin, „wie aristokratisch die Natur ist: sie ist es so sehr, daß auf 300 Millionen ihrer Fabrikwaare noch nicht Ein wahrhaft großer Geist kommt“ (PP I, Hü 189). In diesem Zusammenhang stellt Schopenhauer den genuinen Philosophen, die er als seltene Heroen des Geistes betrachtet, die bloße „Fabrikwaare“ gegenüber (PP I, Hü 189), um schließlich sogar zu behaupten, „die Natur“ sei „aristokratischer, als irgend ein Feudal- und Kastenwesen“ (PP I, Hü 209–210). N. übernimmt Schopenhauers pejorative Metapher „Fabrikwaare“ für eine Textpassage am Anfang von UB III SE, in der er die Auffassung seines ‚Erziehers‘ referiert: „Wenn der grosse Denker die Menschen verachtet, so verachtet er ihre Faulheit: denn ihrethalben erscheinen sie als Fabrikwaare“ (KSA 1, 338, 5–7). Vor diesem Hintergrund kritisiert N. in UB III SE die Problematik von „öffentlich meinende[n] Scheinmenschen“ (KSA 1, 338, 34) und weist zugleich auf die Chancen des Individuums zur Selbstentfaltung durch einen inneren Emanzipationsprozess hin. Dabei betont er das „Glück“ der Autonomie, das dem Menschen zuteil werden kann, wenn er selbständig seine „Befreiung“ von den „Ketten der Meinungen und der Furcht“ vollzieht (KSA 1, 338, 15–17).

203, 1–2 *Er benimmt sich, als ob das Leben für ihn nur otium sei, aber sine dignitate* Mit dem lateinischen Begriff ‚otium‘ ist die Muße in einer Haltung der Beschaulichkeit gemeint. Nach Ciceros Auffassung gehört die Muße, das otium, das er in seinen Werken und Briefen empfiehlt, zu einer würdigen Lebenshaltung, zur ‚dignitas‘. Laut Cicero soll das ‚otium‘ in einem harmonischen Verhältnis zur Übernahme öffentlicher Verantwortung stehen. Beide Begriffe verbinden sich in Ciceros Ideal eines ‚otium cum dignitate‘. Nach Ciceros Auffassung bildet ein an diesem Ideal orientiertes Verhalten eine wesentliche Voraussetzung für die Wirksamkeit politischer Institutionen in der res publica. Während ‚dignitas‘ der öffentlichen Sphäre zugeordnet ist, bezieht sich ‚otium‘

auf den privaten Bereich (vgl. Manfred Fuhrmann 1960, 486–489, 495; Franz Hubert Robling 2007, 208). Vgl. dazu z. B. Ciceros *Epistulae ad Familiares* (I, 9, 21): „[...] cum omnibus nobis in administranda re publica propositum esse debeat, id quod a me saepissime dictum est, cum dignitate otium“. (Wir alle müssen uns in der Politik, was ich sehr häufig gesagt habe, eine Muße mit Würde zum Ziel setzen.) Dem Ethos eines ‚otium cum dignitate‘, einer Muße mit Würde, stellt Cicero die Muße ohne Würde, das ‚otium sine dignitate‘, gegenüber.

203, 9–14 *Nun meint Pascal überhaupt, dass die Menschen so angelegentlich ihre Geschäfte und ihre Wissenschaften betrieben, um nur damit den wichtigsten Fragen zu entfliehen, die jede Einsamkeit, jede wirkliche Musse ihnen aufdringen würde, eben jenen Fragen nach dem Warum, Woher, Wohin.* N. zitiert hier nicht wörtlich, aber sinngemäß aus dem Kapitel III „Misère de l’homme sans Dieu“ in Blaise Pascals (1669 postum erschienenen) *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (Gedanken über die Religion und über einige andere Themen): „Si faut-il voir si cette belle philosophie n'a rien acquis de certain par un travail si long et si tendu, peut-être qu'au moins l'âme se connaîtra soi-même. Écoutons les régents du monde sur ce sujet. Qu'ont-ils pensé de sa substance? 395. Ont-ils été plus heureux à la loger? 395. Qu'ont-ils trouvé de son origine, de sa durée et de son départ?“ – Der französische Mathematiker, Physiker und christliche Philosoph Blaise Pascal (1623–1662) zog sich nach einem religiösen Erweckungserlebnis wiederholt in die Einsamkeit zurück und schloß sich den jansenistischen ‚Einsiedlern‘ (solitaires) an, einer religiös-moralischen Reformbewegung, die sich im 17. und 18. Jahrhundert in Frankreich ausbildete und programmatisch auf spirituelle Innerlichkeit und ein Ethos der Askese ausgerichtet war. Die von Pascal ausgearbeiteten philosophischen Konzepte gelten einer Apologie des Christentums und propagieren eine christliche Ethik.

203, 17 *Brot zu verdienen oder Ehrenstellen zu erjagen* Durch diese primäre Intention der Gelehrten sieht N. die zeitgenössische „Wissenschaft“ geradezu depraviert, so dass sie „nicht zur Kultur“ führt, sondern stattdessen „zur Barbarei“ (203, 30–31). Mit seiner kritischen Einschätzung der Gelehrten und ihrer pragmatischen Motivation bezieht sich N. auf Aussagen in der von Schiller am 26. Mai 1789 als Professor an der Universität Jena gehaltenen Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* Hier kontrastiert Schiller den „Brotgelehrte[n]“ mit dem „philosophische[n] Kopf“ (vgl. Schiller: FA, Bd. 6, 412) und antizipiert damit in der betreffenden Textpassage (vgl. ebd., 412–416) bereits die fundamentale Opposition zwischen den bloßen Universitätsphilosophen und den genuinen, nach Wahrheit strebenden Philosophen, die Schopenhauer später in seiner polemischen Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* exponiert. N. schließt in UB III SE an diese Auffas-

sungen Schopenhauers an (vgl. dazu Kapitel III.4 des Überblickskommentars zu UB III SE.)

Gemäß Schillers Antrittsvorlesung setzt der „Brotgelehrte“ – anders als „der philosophische Kopf“ – bloß deshalb „die Kräfte seines Geistes in Bewegung“, weil er dadurch „der Vorteile“ eines Amtes „theilhaftig werden“ will, um „seinen sinnlichen Zustand zu verbessern und eine kleinliche Ruhmsucht zu befriedigen“ (vgl. ebd., 412). „Je weniger seine Kenntnisse *durch sich selbst* ihn belohnen, desto größere Vergeltung heischt er von außen [...]. Darum hört man niemand über Undank mehr klagen, als den Brotgelehrten; nicht bei seinen Gedankenschätzen sucht er seinen Lohn, seinen Lohn erwartet er von fremder Anerkennung, von Ehrenstellen, von Versorgung“; „er hat umsonst nach Wahrheit geforscht“, wenn sie sich „für ihn nicht in Gold, in Zeitungslob, in Fürstengunst verwandelt“ (Schiller: FA, Bd. 6, 413). Und gerade durch diese Einstellung lässt der „Brotgelehrte“ laut Schiller erkennen, dass er „im Reiche der vollkommensten Freiheit eine Sklavenseele mit sich herum trägt“ (ebd., 414). Der „philosophische Geist“ hingegen strebt nach „Vollendung seines Wissens“, ist durch neue „Entdeckungen“ fasziniert und schreitet, von seiner Wahrheitsliebe angetrieben, „zu höherer Vortrefflichkeit fort“, während „der Brotgelehrte, in ewigem Geistesstillstand, das unfruchtbare Einerlei seiner Schulbegriffe hütet“ (ebd., 415). – In ähnlichem Kontext spielt N. auch in UB III SE auf Schillers Antrittsvorlesung an, wenn er hier ebenfalls den Pragmatismus der Gelehrten kritisiert: „Der Wahrheit wird gedient, wenn sie im Stande ist, zu Gehalten und höheren Stellungen direkt zu befördern, oder wenigstens die Gunst derer zu gewinnen, welche Brod und Ehren zu verleihen haben“ (KSA 1, 398, 3–7). – Auf andere Aspekte in Schillers Antrittsrede *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* spielt N. in UB IV WB an (vgl. KSA 1, 446, 19 – 447, 7). Und in UB II HL zitiert N. sogar wörtlich aus dieser Vorlesung Schillers (KSA 1, 291, 12–18). Vgl. auch NK 291, 12–18; NK 446, 22; NK 446, 23–25.

Schopenhauer kritisiert in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* den Materialismus der akademischen Philosophen, die aufgrund egoistischer Motive ihre eigentliche Aufgabe vernachlässigen: die kompromisslose „Wahrheitsforschung“ (PP I, Hü 149). Die Mentalität der Universitätsphilosophen, deren „eigentlicher Ernst darin liegt, mit Ehren ein redliches Auskommen für sich [...] zu erwerben“ (PP I, Hü 151), kontrastiert Schopenhauer mit dem „tiefbewegte[n] Gemüth eines wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm so räthselhaften wie mißlichen Daseyn liegt“ (PP I, Hü 151). So grenzt er diejenigen, „die für die Sache leben“, von denen ab, „die von ihr leben“ (PP I, Hü 160). Und im „Rückblick auf das ganze Treiben mit der Philosophie auf Universitäten, seit Kants Abgange,“

konstatiert Schopenhauer, dass „die Leute, die von der Philosophie leben wollen, höchst selten eben Die seyn werden, welche eigentlich für sie leben, bisweilen aber sogar Die seyn können, welche versteckterweise gegen sie machiniren“ (PP I, Hü 192) und sogar „Feinde der Philosophie“ werden (PP I, Hü 196).

Wie später auch N. (421, 32 – 422, 16) plädiert daher bereits Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* entschieden für die Abschaffung (PP I, Hü 167, 192–193, 207–208) der allzu „lukrativen Philosophie“ (PP I, Hü 159, 201), um ihre Pervertierung zum staatlich subventionierten universitären „Brodgewerbe“ (PP I, Hü 164) künftig zu verhindern (PP I, Hü 167). Dabei beruft sich Schopenhauer auch auf Platon: Er habe gezeigt, dass „die Philosophie sich nicht zum Brodgewerbe eigne“; zudem habe er die Weisheitsliebe echter Philosophen mit den bloß auf das „Geldverdienen“ zielenden Interessen der Sophisten kontrastiert, deren Verhalten mit Prostitution zu vergleichen sei (PP I, Hü 164). Im Anschluss an Schiller und Schopenhauer kritisiert N. „das Motiv des Broderwerbs“ (398, 2) in UB III SE im Rahmen seiner Gelehrtsensatire.

204, 20 *Wie sympathisch muss dieser Geist zu jenem Geiste reden*] Ironische Anspielung auf eine Aussage in Goethes *Faust I*. In der ersten Szene „Nacht“ fragt sich der Protagonist in einem langen Monolog: „Wie spricht ein Geist zum andern Geist“ (V. 425). Der unter seiner sterilen Gelehrtenexistenz leidende Faust schlägt dann ein Buch mit dem Zeichen des Makrokosmos auf, durch das er sich zunächst inspiriert fühlt, bis er dem Erdgeist die Priorität einräumt, vor dessen Übermacht er aber schließlich kapitulieren muss.

204, 26–27 *Mit welcher Laterne würde man hier nach Menschen suchen müssen*] Anspielung auf eine durch Diogenes Laertius tradierte Anekdote: Nach ihr soll Diogenes von Sinope, der Begründer der kynischen Philosophie, bei Tage eine Laterne angezündet haben und mit ihr umhergegangen sein, und zwar mit der Begründung: „Ich suche einen Menschen“ (vgl. Diogenes Laertius’ *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 2008, Buch VI, 41). N. selbst verfügte über mehrere Ausgaben dieses Werkes von Diogenes Laertius (vgl. NPB 191–195). – Im Text 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* spielt N. auf dieselbe Anekdote an, um sie dann allerdings in signifikanter Weise zu modifizieren: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“ (KSA 3, 480, 22–25). Zu den Konzepten der Kyniker vgl. NK 173, 23–24. – Über Diogenes Laertius publizierte N. bereits 1868/69 seine umfangreiche philologische Abhandlung *De Laertii Diogenis fontibus I/II*, die in der Zeitschrift „Rheinisches Museum“ zweiteilig erschien: ebd., 1868, 632–653 (vgl. KGW II 1, 75–104) und 1869, 181–228 (vgl. KGW II 1, 104–167).

205, 3–4 *die wirkliche Kultur bei ihrem Kampfe]* Wiederholt betont N. in seinen frühen Schriften und Briefen den ‚Kampf‘ der genuinen Kultur gegen die Scheinkultur seiner Zeit, die er oft radikal kritisiert. Vgl. hierzu auch den Überblickskommentar zur *Geburt der Tragödie* in NK 1/1.

205, 15–17 *Jene Kultur hat erstens den Ausdruck der Zufriedenheit im Gesichte und will nichts Wesentliches an dem gegenwärtigen Stande der deutschen Gebildetheit geändert haben]* Im Anschluss an die Unterscheidung zwischen ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘, die Richard Wagner in seiner Schrift *Über das Dirigieren* exponiert (vgl. GSD VIII, 313–315; dazu Sommer 2014, 219–237), differenziert auch N. in seinen frühen Schriften zwischen echter ‚Bildung‘ und bloßer ‚Gebildetheit‘ als einem Habitus selbstzufriedener Philistosität bei denjenigen, die Bildung als eine Form des Besitzes missverstehen. Mehrfach erinnert er an Lessings berühmtes Diktum über das Suchen der Wahrheit: In seiner Schrift *Eine Duplik* zieht Lessing dem imaginierten Angebot „alle[r] Wahrheit“ den „immer regen Trieb darnach“ (197, 33–34) vor. Vgl. dazu NK 197, 32 – 198, 14. – In UB III SE forciert N. die Differenz zwischen ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘ bis zur Opposition: „Die gelehrten Stände sind nicht mehr Leuchttürme oder Asyle inmitten aller dieser Unruhe der Verweltlichung [...]. Alles dient der kommenden Barbarei, die jetzige Kunst und Wissenschaft mit einbegriffen. Der Gebildete ist zum grössten Feinde der Bildung abgeartet, denn er will die allgemeine Krankheit weglügen und ist den Ärzten hinderlich“ (KSA 1, 366, 14–20). Vgl. auch N.s Gelehrten satire in UB III SE (KSA 1, 394–399). Anschließend grenzt N. „die Genie’s und die Gelehrten“ (KSA 1, 400, 1) unter dem Aspekt der Fruchtbarkeit voneinander ab: Während „der Gelehrte seinem Wesen nach unfruchtbar ist – eine Folge seiner Entstehung!“ – handelt es sich bei dem Genie um „den fruchtbaren Menschen“ par excellence (KSA 1, 399, 31–34).

205, 15–20 *Jene Kultur [...] will nichts Wesentliches an dem gegenwärtigen Stande der deutschen Gebildetheit geändert haben; vor allem ist sie ernstlich von der Singularität aller deutschen Erziehungs-Institutionen, namentlich der Gymnasien und Universitäten, überzeugt]* Einschätzungen dieser Art betrachtet N. als problematisches Charakteristikum „jene[r] Philister-Kultur, deren Evangelium Strauss verkündet hat“ (205, 8–9). Insbesondere in N.s frühen Schriften spielt die Kritik an der deutschen Bildungskultur und an ihren Institutionen eine zentrale Rolle. Schon vor der Konzeption von UB I DS setzte sich N. 1872 in seinen fünf Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (KSA 1, 641–752) mit dieser Thematik auseinander, die dann auch in UB III SE fundamentale Bedeutung erhält. In ZB 2 formuliert er seine Kritik folgendermaßen: „In Summa: das Gymnasium versäumt bis jetzt das allererste und nächste Objekt, an dem die wahre Bildung beginnt, die Muttersprache: damit aber fehlt ihm

der natürliche fruchtbare Boden für alle weiteren Bildungsbemühungen. Denn erst auf Grund einer strengen künstlerisch sorgfältigen sprachlichen Zucht und Sitte erstarkt das richtige Gefühl für die Größe unserer Klassiker“ (KSA 1, 683, 24–30). Der Kontext in ZB 2 zeigt, dass N. mit seinem Plädoyer für Methoden „der sprachlichen Selbstzucht“ letztlich darauf zielt, „Wege zu einem ästhetischen Urtheile“ zu ermöglichen (KSA 1, 684, 15–17). Nur so wäre das „so häufig anzutreffende Bündniß der Gelehrsamkeit mit der Barbarei des Geschmacks, der Wissenschaft mit der Journalistik“ (KSA 1, 685, 12–14) zu vermeiden. Als Etikett für die philiströs-banausische Zufriedenheit mit dem Status quo „der deutschen Gebildetheit“ generiert N. im Zusammenhang mit seinen kulturkritischen Diagnosen schon in ZB 2 das Kompositum „Bildungsbarbarei“ (KSA 1, 671, 28); dort meint er die „lauten Herolde des Bildungsbedürfnisses“ – entgegen ihrer Programmatik – als „fanatische Gegner der wahren Bildung“ entlarven zu können, weil sie gerade das Spezifische „der aristokratischen Natur des Geistes“ verkennen (KSA 1, 698, 8–12).

Bereits in der *Geburt der Tragödie* spezifiziert N. die kulturellen Depravationen, die er in seiner Epoche feststellt, unter Einbeziehung der zeitgenössischen Schulsituation: „Während der Kritiker in Theater und Concert, der Journalist in der Schule, die Presse in der Gesellschaft zur Herrschaft gekommen war, entartete die Kunst zu einem Unterhaltungsobject der niedrigsten Art, und die aesthetische Kritik wurde als Bindemittel einer eiteln, zerstreuten, selbstsüchtigen und überdies ärmlich-unoriginalen Geselligkeit benutzt“ (KSA 1, 144, 8–14). Deutliche Kontinuitäten reichen von der Kulturkritik in N.s Erstlingsschrift bis zu seinen *Unzeitgemässen Betrachtungen* – mit jeweils spezifischen Akzentsetzungen. – Das Selbstbewusstsein eines ‚Unzeitgemässen‘, der den Anspruch erhebt, durch kritische Diagnosen der zeitgenössischen Bildungskultur und ihres Journalismus einer besseren Zukunft zuzuarbeiten, tritt auch in ZB hervor: So animiert N. den Leser in der „Vorrede“ zu den Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, „mit dem Autor zusammen einen weiten Weg anzutreten, dessen Ziele erst eine viel spätere Generation in voller Deutlichkeit schauen wird!“ (KSA 1, 649, 26–28). Und kurz zuvor erklärt er: „Wohl sehe ich eine Zeit kommen, in der ernste Menschen, im Dienste einer gänzlich erneuten und gereinigten Bildung und in gemeinsamer Arbeit, auch wieder zu Gesetzgebern der alltäglichen Erziehung – der Erziehung zu jener neuen Bildung – werden“ (KSA 1, 648, 18–22). Einführend zu N.s Pädagogik allgemein: Niemeyer 2002. Zu N.s Kritik am Journalismus und an der „öffentlichen Meinung“ vgl. NK 222, 4–13 und NK 159, 2.

205, 30 *diluiert*] Das lateinische Verb ‚diluere‘ bedeutet: in Feuchtigkeit auflösen, zergehen lassen. Als medizinisch-chemischer Terminus bezeichnet ‚Diluie-

ren‘ das Auflösen und Verdünnen, das auch dazu dienen kann, aus bestimmten Tinkturen therapeutische Mittel herzustellen.

205, 33 – 206, 7 [...] *bis endlich einmal eine Stimme, gleichgültig von wem, wenn er nur recht streng den Gattungs-Charakter des Gelehrten an sich trägt, laut wird, heraus aus jenen Tempelräumen, in denen die traditionelle Geschmacks-Unfehlbarkeit herbergen soll: und von jetzt ab hat die öffentliche Meinung eine Meinung mehr und wiederholt mit hundertfachem Echo die Stimme jenes Einzelnen. In Wirklichkeit aber steht es um die ästhetische Unfehlbarkeit, die in diesen Räumen und bei jenen Einzelnen herbergen soll, sehr bedenklich*] In der vorliegenden Partie und im Folgenden (206, 20; 206, 26) führt N. die schon im 1. Kapitel leitmotivisch begonnene (159, 2–17) Auseinandersetzung mit der „öffentliche[n] Meinung“ fort, und zwar in spezifischerem Sinne: Die Polemik richtet sich hier gegen die Gelehrten-Autorität, die aus den „Tempelräumen“ der Universität ihre Botschaft verkündet. Die Attacke auf „die ästhetische Unfehlbarkeit“ zielt insbesondere auf Hegel, der an der Berliner Universität gelehrt hatte. Seine *Ästhetik* entfaltete im 19. Jahrhundert jahrzehntelang eine maßgebliche Wirkung. Mit der Grundtendenz seiner Kritik am Typus des Gelehrten orientiert sich N. an der Polemik in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die maßgeblichen Einfluss vor allem auf N.s UB III SE hatte (vgl. dazu die Belege in Kapitel III.4 des Überblickskommentars zu UB III SE; komprimiert in Neymeyr 2014b, 287–290).

Im Hintergrund stehen zugleich die theologischen Kontroversen zum Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes in der katholischen Kirche, das (nur drei Jahre vor der Publikation von N.s UB I DS) am 18. Juli 1870 auf dem Ersten Vatikanischen Konzil unter Papst Pius IX. verkündet wurde. Dieser thematische Kontext macht deutlich, dass N. insofern eine subversive Meta-Attacke führt: Wenn er im vorliegenden Textzusammenhang „jene Philister-Kultur“ attackiert, „deren Evangelium Strauss verkündet hat“ (205, 8–9), und wenig später „die ästhetische Unfehlbarkeit“ kritisiert (206, 6), dann rückt er den evangelischen Theologen Strauß selbst in eine Affinität zum katholischen Dogma der Unfehlbarkeit, das die evangelische Kirche nicht akzeptierte. Zu den Implikationen dieses Dogmas und seiner Bewertung vgl. NK 229, 5–10.

206, 14–15 *Blick des kämpfenden Kultur-Menschen*] Die Vorstellung eines ‚Kampfes‘, in dem sich die echte Kultur gegen die bloß scheinbare Kultur der Zeitgenossen durchsetzen soll, ist in N.s Frühwerk von besonderer Bedeutung. Vgl. dazu auch 205, 3–4: Hier ist von der „wirkliche[n] Kultur bei ihrem Kampfe“ die Rede.

206, 24–25 *sechs Mal hinter einander nach dem philiströsen Schlaftrunk des Magisters begehren gelernt hat*] Mit dieser ironischen Metaphorik nimmt N. auf

das Faktum Bezug, dass Strauß' ANG 1873 bereits die sechste Auflage erreichte. Bereits in der Anfangspartie des 8. Kapitels erklärt N. „die Thatsache“ zum Problem, „dass das Straussische Hand-Orakel des deutschen Philisters in sechs Auflagen begehrt worden ist“ (201, 7–9).

207, 1 *Nachwort*] Gemeint ist damit *Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift: Der alte und der neue Glaube* (1873). Mit diesem Text, der zunächst separat erschien und der Schrift ANG von der vierten Auflage an vorangestellt wurde, setzte sich David Friedrich Strauß mit den zahlreichen Kritikern auseinander, die von unterschiedlichen ideologischen Standpunkten aus Vorbehalte gegen ANG formuliert hatten (Strauß: *Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift Der alte und der neue Glaube*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, 1877, 255–278).

207, 13 *dissentiren*] eine abweichende Meinung vertreten, nicht übereinstimmen.

207, 20 *Dialektik*] Der Begriff der ‚Dialektik‘ existiert bereits seit der griechischen Antike und spielte für die Sophisten und für Sokrates als dialogische Kunst der Beweisführung eine wichtige Rolle. Allgemein versteht man unter ‚Dialektik‘ eine innere Gegensätzlichkeit sowie die auf sie bezogene Fähigkeit, durch Argumentieren in Rede und Gegenrede einen Diskussionspartner zu überzeugen. Die philosophische Arbeitsmethode der Dialektik zielt darauf, eine Ausgangsposition durch konträre Behauptungen zunächst in Frage zu stellen, um schließlich zu einer Synthese beider Positionen zu gelangen und auf diesem Wege höhere Erkenntnis zu gewinnen. In diesem Sinne vollzieht sich philosophische Dialektik in drei Stufen: Thesis, Antithesis und Synthesis.

207, 27–33 „Gegen die Tausende meiner Leser sind die paar Dutzende meiner öffentlichen Tadler eine verschwindende Minderheit, und sie werden schwerlich beweisen können, dass sie durchaus die treuen Dollmetscher [sic] der ersteren sind. Wenn in einer Sache, wie diese[r], meistens die Nicht-Einverstandenen das Wort genommen, die Einverstandenen sich mit stiller Zustimmung begnügt haben, so liegt das in der Natur der Verhältnisse, die wir ja alle kennen.“] Diese Partie ist ein Zitat aus Strauß' ANG, *Nachwort als Vorwort*, 7, 1–9 (mit marginalen Abweichungen). – In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS mit dem Titel „Gegen den Schriftsteller David Strauss“ erklärt N. 1873 unter Berufung auf Lichtenberg: „Wenn die ‚Wir‘ von Strauß wirklich so zahlreich“ sind, dann „trifft ein, was Lichtenberg prophezeit, daß unsre Zeiten noch einmal die dunklen heißen“ (NL 1873, 27 [5], KSA 7, 589).

208, 2–4 *selbst bei den fanatischen Widersachern, denen seine Stimme wie die Stimme des Thieres aus dem Abgrunde klingt*] N. spielt auf die biblische Apo-

kalypse an: Hier bekämpft „das Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt“ (Kapitel 11, 7), im endzeitlichen Kampf das Göttliche.

208, 24–26 *Wer dieses wenn nicht weise, so doch jedenfalls kluge Maasshalten und diese mediocritas des Muthes eine aristotelische Tugend nennen wollte, würde freilich im Irrthum sein*] N. inszeniert hier ein Wortspiel mit dem griechischen Begriff μεσότης (‚mesotes‘: Mitte) und seiner zwar tradierten, aber nicht korrekten lateinischen Übersetzung ‚mediocritas‘ (richtig wäre ‚medietas‘). Aristoteles verwendet den Begriff im 2. Buch seiner *Nikomachischen Ethik* positiv. Indem N. von einer ‚mediocritas des Muthes‘ spricht, lässt er den Begriff ‚mediocritas‘ zwischen seiner positiven und seiner negativen Komponente changieren: zwischen der rechten Mitte einerseits und einer Beschränktheit durch Mittelmäßigkeit andererseits. – Im vorliegenden Kontext argumentiert N. ähnlich wie Kant bei seiner Kritik an der Aristotelischen Ethik (vgl. Eth. Nic. 1106 a), indem er die Ansicht, „Muth“ sei „die Mitte zwischen zwei Fehlern“, ausdrücklich als „Irrthum“ bezeichnet (208, 26–27). Aristoteles hatte der ‚Tugend‘ eine Mittelposition zwischen jeweils zwei ‚Lastern‘ zugeschrieben, die konträre Extreme implizieren, also ein Übermaß und einen Mangel. (In diesem Sinne steht die ‚Tugend‘ der Tapferkeit laut Aristoteles zwischen den ‚Lastern‘ der Tollkühnheit und der Feigheit; die Tugend der Freigiebigkeit bildet die ideale Mitte zwischen Verschwendung und Geiz.) – Im vorliegenden Kontext setzt N. bei seiner Kritik an Strauß ohnehin einen anderen Akzent, wenn er ihm Feigheit (208, 16) und eine bloß inszenierte Courage vorwirft. Sein Fazit lautet: „jener Muth ist nicht die Mitte zwischen zwei Fehlern, sondern zwischen einer Tugend und einem Fehler – und in dieser Mitte, zwischen Tugend und Fehler, liegen alle Eigenschaften des Philisters“ (208, 27–30).

Immanuel Kant kritisiert das Prinzip der Mesotes in der Ethik des Aristoteles, indem er eine Tugendethik ‚des Mittleren‘ prinzipiell ablehnt und für qualitativ statt quantitativ ausgerichtete moralische Urteilskriterien plädiert. In seiner Schrift *Die Metaphysik der Sitten* erklärt Kant im Zweiten Teil „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“ (im Kapitel XIII. „Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre“): „Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch“ (AA 6, 404). Auf die Aristotelische ‚mesotes‘ zwischen Verschwendung und Geiz geht Kant hier in der zugehörigen Anmerkung konkret ein.

9.

209, 7–9 *so bliebe ihm immer noch als letztes refugium seines Ruhmes der Anspruch, ein „klassischer Prosaschreiber“ zu sein*] Wie bereits in 186, 15 referiert N. hier erneut die Selbstdarstellung von David Friedrich Strauß, der sich explizit die „Ehre“ zuschreibt, „als eine Art von classischem Prosaschreiber [zu] gelten“, und sich unter Berufung auf diese Reputation über seine journalistischen Kritiker empört, die ihn gleich „einem verkommenen Subject“ behandeln. Vgl. dazu das ausführliche Strauß-Zitat (aus ANG, *Nachwort als Vorwort*, 10–11) in NK 186, 13–15.

209, 16 *ein Ganzes hinzusetzen, totum ponere*] Die vorangestellte deutsche Formulierung fungiert hier als Übersetzung des lateinischen Ausdrucks.

210, 2–3 *das Verhältniss der vier Hauptfragen*] Die Struktur von David Friedrich Strauß' ANG orientiert sich an vier Leitfragen, die der Autor den Hauptabschnitten seiner Schrift jeweils als Titel vorangestellt hat. Sie lauten: I. Sind wir noch Christen? – II. Haben wir noch Religion? – III. Wie begreifen wir die Welt? – IV. Wie ordnen wir unser Leben? – Mit den ersten beiden Fragen zielt Strauß gemäß seiner kritischen Arbeit als Theologe auf eine Suspendierung des traditionellen christlichen Glaubens; infolgedessen beantwortet er sie negativ. In den Kapiteln, die sich auf die dritte und vierte Frage konzentrieren, versucht Strauß dann den „neuen Glauben“ positiv darzustellen. – Im Anschluss an diese vier Zentralfragen lässt Strauß in ANG noch zwei ergänzende Kapitel mit den Titeln folgen: „Erste Zugabe. Von unsern großen Dichtern“ und „Zweite Zugabe. Von unsern großen Musikern“.

210, 27–28 *Oder sollte neuer Glaube nur eine ironische Accommodation an den Sprachgebrauch sein?*] Generell bedeutet ‚Akkommodation‘: Angleichung, Anpassung. In der Theologie bezeichnet der Terminus in spezifischem Sinne eine Anpassung der Glaubenslehre an die jeweiligen Rahmenbedingungen der Welt. Diesem Prozess liegt schon im 17. Jahrhundert die theologische Auffassung zugrunde, dass es eine Differenz gebe zwischen der überzeitlichen Gültigkeit der christlichen Lehre und ihrer jeweils zeitgeschichtlich bedingten Einkleidung, der keine Verbindlichkeit zukomme. Die Akkommodation zielt auf eine pädagogische Anpassung der Glaubenslehre, die zwar nach dem Vorbild Jesu und seiner Apostel auf das Fassungsvermögen der Hörer Rücksicht nehmen und an deren geistigen Horizont anknüpfen soll, aber – trotz der Einsicht in die historische Wandelbarkeit der Lehrgestalt – zugleich auch die Autorität Jesu und der Apostel aufrecht erhält. Vgl. dazu die Darlegungen in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3. Auflage, Bd. 1, 209–210).

210, 31–34 *er fragt, auf welcher Seite, ob auf der des alten Glaubens oder der neueren Wissenschaft „der in menschlichen Dingen nicht zu vermeidenden Dunkelheiten und Unzulänglichkeiten mehrere sind.“*] Zitat aus ANG 10, 28 – 11, 6: „Eben daran aber, daß ich diese [sc. scheinbaren Widersprüche] nicht zu verdecken suche, mag der Prüfende die Redlichkeit meiner Absicht erkennen, und durch eigenes Ueberdenken mag er sich selbst ein Urtheil darüber bilden, auf welcher Seite, ob auf der des alten Glaubens oder der neueren Wissenschaft, der in menschlichen Dingen nicht zu vermeidenden Dunkelheiten und Unzulänglichkeiten mehrere sind.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 350.

211, 20–21 *dieser exstimulierte Glaube*] dieser forcierte Glaube.

211, 29–31 *„wer hier sich nicht selbst zu helfen weiss, dem ist überhaupt nicht zu helfen, der ist für unseren Standpunkt noch nicht reif“*] Hier zitiert N. dieselbe Stelle aus Strauß' ANG, die er schon an früherer Stelle angeführt hatte (vgl. 180, 14–17). Beide Male bezieht er sich auf ANG 366, 5–10: „Über den Ersatz, den unsre Weltanschauung für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben bietet, wird man vielleicht die längste Ausführung von mir erwarten, sich aber mit der kürzesten begnügen müssen. Wer hier sich nicht selbst zu helfen weiß, dem ist überhaupt nicht zu helfen, der ist für unseren Standpunkt noch nicht reif.“ – Auf Strauß' Begriff von ‚Weltanschauung‘ greift N. auch in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS zurück, indem er hier kritisch konstatiert: „Das Bekenntniß ist eine Überschreitung seiner Grenze: der Gelehrte ist zu Grunde gegangen, dadurch daß er Philosoph scheinen wollte. Und doch ist nur ein magisterhaftes Wesen von Weltanschauung, unfrei, ärmlich, bornirt, entstanden“ (NL 1873, 27 [2], KSA 7, 588).

211, 31–33 *Mit welcher Wucht der Ueberzeugung glaubte dagegen der antike Stoiker an das All und an die Vernünftigkeit des Alls!*] Mit dem Etikett „der antike Stoiker“ bezeichnet N. summarisch die griechische, durch Zenon von Kition (335–262 v. Chr.) begründete Philosophenschule der Stoa und die römischen Stoiker, als deren Hauptvertreter der späte Cicero sowie Seneca, Epiktet und Mark Aurel gelten. Mit der Naturphilosophie und Ethik der Stoiker war N. nicht nur durch die stoischen Autoren selbst vertraut, sondern auch durch ein wichtiges philosophiehistorisches Kompendium der Antike, das in oft anekdotischer Darstellung Lebensläufe antiker Philosophen präsentiert: durch das Werk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* von Diogenes Laertius (vermutlich 3. Jh. n. Chr.), von dem N. mehrere Ausgaben in seiner persönlichen Bibliothek hatte (NPB 191–195). Zu einer durch Diogenes Laertius tradierten philosophischen Anekdote, auf die N. selbst Bezug nimmt, vgl. NK 204, 26–27. – Schon Jahre vor der Konzeption der *Unzeitgemässen Betrachtungen* publizierte N. über Diogenes Laertius, und zwar die zweiteilige philologische Ab-

handlung *De Laertii Diogenis fontibus I/II*, die in der Zeitschrift „Rheinisches Museum“ erschien: ebd., 1868, 632–653 (vgl. KGW II 1, 75–104) und ebd., 1869, 181–228 (vgl. KGW II 1, 104–167). Damit konzentriert sich N. auf eine der Hauptquellen des Stoizismus. Später erklärt er in UB III SE ausdrücklich, er „lese Laertius Diogenes lieber als Zeller“ (KSA 1, 417, 14).

Die Stoiker betrachten den Logos als das dynamische Ordnungsprinzip einer universell waltenden Vernunft, die nicht nur den Menschen bestimmt, sondern den gesamten Kosmos. Diogenes Laertius stellt die griechische Stoa im 7. Buch seines rezeptionsgeschichtlich bedeutsamen Werkes *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* dar und teilt in diesem Kontext auch einen der Fundamentalsätze Zenons mit. Er lautet: „Das allgemeingültige Gesetz [das Naturgesetz], welches die richtige Vernunft ist, durchwirkt alles.“ (Diogenes Laertius VII 88: ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶ ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος.) Der Logos, der nach stoischer Überzeugung den Kosmos bestimmt, ist insofern zugleich Nomos (Naturgesetz). In der lateinischen Textversion wird ‚Logos‘ mit ‚ratio‘ übersetzt („recta ratio“). Im vorliegenden Kontext greift N. den zentralen Satz aus der Naturphilosophie der Stoa auf, indem er von dem stoischen Glauben „an das All und an die Vernünftigkeit des Alls“ spricht.

In den *Unzeitgemässen Betrachtungen* bezieht sich N. mehrfach explizit oder implizit auf die Stoa, die zu den einflussreichsten Philosophenschulen der Antike zählte. Vgl. z. B. NK 261, 11–18 (UB II HL), NK 351, 2–5 (UB III SE) und NK 506, 29 – 507, 3 (UB IV WB). Wenn N. in UB IV WB behauptet, „dass die Leidenschaft besser ist, als der Stoicismus und die Heuchelei“ (KSA 1, 506, 29–30), dann rekurriert er auf die stoische Ethik, die in der umfassenden Wirkungsgeschichte des Stoizismus maßgebliche Bedeutung hat. In der Auseinandersetzung mit den Wechselfällen des Lebens, vor allem mit Leiden und Tod, propagieren die Stoiker das Ethos der Seelenruhe (tranquillitas animi) durch Freiheit von Affekten (Apatheia): Eine Haltung der Gelassenheit und innere Unabhängigkeit von existentiellen Bedrängnissen soll der Mensch mithilfe einer vernunftgeleiteten Selbstbeherrschung erringen, die ihn zugleich in eine universelle Harmonie mit der „Vernünftigkeit des Alls“ (211, 33) bringen kann. – Wiederholt kritisiert N. in seinen Schriften eine Erstarrung in stoischer Apatheia und den Heroismus der Stoiker, der ihm als maskenhaft-unauthentische Attitüde erscheint. Außerdem beanstandet er den Verlust von Sensibilität und emotionaler Erlebnisintensität, den er mit der ‚Unerschütterlichkeit‘ der Seele verbunden sieht. Schon in *Menschliches, Allzumenschliches II* schreibt er dem Stoizismus eine Perversion zu: Die stoische Erstarrung „verkehrt endlich die Natur“ (KSA 2, 471, 4). In *Jenseits von Gut und Böse* kritisiert N. mit einer subversiven Argumentation das stoische Prinzip ‚naturgemäßen Lebens‘ (KSA 5, 21, 25 – 22, 28). Allerdings gewinnt er dem stoischen Ethos der Selbstdisziplin,

das er auch als Therapeutikum gegen die *Décadence* betrachtet, im Zusammenhang mit seinem Konzept des ‚freien Geistes‘ auch positive Aspekte ab. – Zu N.s weitgehend kritischer, teilweise aber auch affirmativer Rezeption der stoischen Philosophie vgl. Neymeyr 2008c, Bd. 2, 1165–1198 und 2009a, 65–92.

212, 12 *bei dem intricatesten Thema*] Das Adjektiv ‚intrikat‘ bedeutet: verwickelt, verworren, heikel.

212, 13–16 *„man wird mir sagen, ich rede da von Dingen, die ich nicht verstehe. Gut; aber es werden Andere kommen, die sie verstehen und die auch mich verstanden haben.“*] Zitat aus Strauß’ ANG 207.

212, 24 *zu jener „religiösen Reaction“*] Eine analoge Formulierung verwendet N. bereits an früherer Stelle: „Jetzt ‚reagirt‘ Strauss ‚religiös‘, das heisst, er schlägt wieder auf Schopenhauer los“ (189, 24–25). Mit beiden Aussagen bezieht sich N. auf dieselbe Stelle in Strauß’ Buch (ANG 143, 19–20): „Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

212, 32–33 *Die ganze moderne Natur- und Geschichts-Forschung hat mit dem Straussischen Glauben an das All nichts zu thun*] Vgl. dazu die folgende Passage aus ANG 10, 6–14: „Ich wollte und will keine Zufriedenheit, keinen Glauben stören, sondern nur wo sie bereits erschüttert sind, will ich nach der Richtung hinzeigen, wo meiner Ueberzeugung nach ein festerer Boden zu finden ist. Dieser Boden kann in meinem Sinne kein anderer sein, als was man die moderne Weltanschauung, das mühsam errungene Ergebnis fortgesetzter Natur- und Geschichtsforschung, im Gegensatz gegen die christlich-kirchliche nennt.“

213, 3–4 *ob der „Wagen“, dem sich seine „werthen Leser anvertrauen mussten, allen Anforderungen entspräche.“*] Aus derselben Passage von Strauß’ ANG zitiert N. schon an früherer Stelle. Vgl. 176, 19–22: „Sie sagen uns schliesslich ‚dass der Wagen, dem sich meine werthen Leser mit mir haben anvertrauen müssen, allen Anforderungen entspräche, will ich nicht behaupten‘“. Zum weiteren thematischen Kontext dieser Zitate aus ANG vgl. NK 176, 11–14, der die Formulierung im größeren Textzusammenhang zitiert (ANG 367, 8 – 368, 6) und auf verschiedene Aspekte von Strauß’ Straßenmetaphorik eingeht. In 175, 24 sowie in 176, 3 und 176, 12 hat N. bereits die Formulierung „Weltstrasse der Zukunft“ aus ANG 368, 3 zitiert.

213, 8–11 *dass die berühmte, „nicht zu übersehende Minderheit“, von der und in deren Namen Strauss spricht, „grosse Stücke auf Consequenz hält“*] Vgl. dazu den Textzusammenhang in ANG 6, 11–14: „Neben dieser Mehrheit indeß gibt es eine nicht zu übersehende Minderheit. Sie hält große Stücke auf den engen

Zusammenhang des kirchlichen Systems, überhaupt auf Consequenz. Sie ist der Meinung, wer einmal den Unterschied von Klerus und Laien, das Bedürfniß der Menschheit, in Fragen der Religion und Sitte sich jederzeit bei einer von Gott durch Christus eingesetzten Behörde untrügliche Belehrung holen zu können, zugestehe, der könne auch einem unfehlbaren Papste, als von jenem Bedürfniß gefordert, seine Anerkennung nicht versagen.“ Zum Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes in der katholischen Kirche vgl. NK 229, 5–10.

213, 30–31 „Leicht geschürzt“ und zwar „mit Absicht“, nennt aber Strauss sein Buch selbst] Vgl. ANG, *Nachwort als Vorwort*, 6: „Dieß ist ein Bekenntniß, das keinem andern seine Stelle streitig machen, nur sich die seinige wahren will. Indeß, so bündig ich auch fassen möchte was ich zu sagen gedenke: als Beigabe zu meiner mit Absicht leichtgeschürzten Schrift würde es diese beschweren; darum lasse ich es für sich ausgehen, zumal es nicht bloß als Vorwort zu der neuen, sondern zugleich als Nachwort für die Leser der früheren Ausgaben dienen soll.“ – Dass sich N. durch diese programmatische Feststellung provoziert fühlt, zeigt ein nachgelassenes Notat aus dieser Zeit, in dem er über Strauß schreibt: „Er hat das Leichtschrürzen mißverstanden an großen Autoren: diese wollten ein zierliches Gartenhaus, dagegen spricht der plumpe Entwurf von Str<auss> es fehlt gerade die Leichtigkeit und Anmuth. Das Oberflächliche Unausgebaute ist noch lange nicht das Zierliche“ (NL 1873, 27 [33], KSA 7, 597).

213, 34 – 214, 11 „In anmuthigem Ebenmaasse schreitet die Rede fort, und gleichsam spielend handhabt sie die Kunst der Beweisführung, wo sie kritisch gegen das Alte sich wendet, wie nicht minder da, wo sie das Neue, das sie bringt, verführerisch zubereitet und anspruchslosem wie verwöhntem Geschmacke präsentiert. Fein erdacht ist die Anordnung eines so mannichfaltigen, ungleichartigen Stoffes, wo Alles zu berühren und doch nichts in die Breite zu führen war; zumal die Uebergänge, die von der einen Materie zur anderen überleiten, sind kunstreich gefügt, wenn man nicht etwa noch mehr die Geschicklichkeit bewundern will, mit der unbequeme Dinge bei Seite geschoben oder verschwiegen sind.“] Hier zitiert N. wörtlich aus der Rezension von Wilhelm Lang zu David Friedrich Strauß' ANG, in: *Preußische Jahrbücher* 31/2 (1873), 211–212: „Es ist ihm persönliches Bedürfniß, an der Schwelle des Greisenalters angelangt Rechnung abzuliegen von seinem Haushalt. Nachdem er Manches in Trümmer geschlagen, will er das Neue aufzeigen, das an die Stelle des Alten gesetzt werden könne. Hat er die moderne Weltanschauung, das mühsam errungene Ergebnis fortgesetzter Natur- und Geschichtsbetrachtung, vielfach in einzelnen Andeutungen umrissen, so will er sie jetzt im Zusammenhang entwickeln. Es ist das Vermächtniß, mit welchem ein Führer der geistigen Bewegung seine literarische Laufbahn abzuschließen gedenkt. Und ein solches Vermächtniß hat ein Recht darauf, mit

Ernst und Achtung aufgenommen zu werden. Wir stellen dabei nicht in den Vordergrund die schriftstellerische Virtuosität, obwohl sie von keiner der früheren Schriften des Verfassers übertroffen ist. In anmuthigem Ebenmaße schreitet die Rede fort, und gleichsam spielend handhabt sie die Kunst der Beweisführung, wo sie kritisch gegen das Alte sich wendet, wie nicht minder da, wo sie das Neue, das sie bringt, verführerisch zubereitet und anspruchslos wie verwöhntem Geschmacke präsentirt. Fein erdacht ist die Anordnung eines so mannigfaltigen, ungleichartigen Stoffes, wo Alles zu berühren und doch nichts in die Breite zu führen war; zumal die Übergänge, die von der einen Materie zur anderen überleiten, sind kunstreich gefügt, wenn man nicht etwa noch mehr die Geschicklichkeit bewundern will, mit der unbequeme Dinge bei Seite geschoben oder verschwiegen sind.“ Vgl. dazu den Quellennachweis von Antonio Morillas Esteban 2008c, 302–303.

214, 20–27 folgendes Wort Straussens über Voltaire [...]: „originell ist Voltaire als Philosoph allerdings nicht, sondern in der Hauptsache Verarbeiter englischer Forschungen: dabei erweist er sich aber durchaus als freier Meister des Stoffes, den er mit unvergleichlicher Gewandtheit von allen Seiten zu zeigen, in alle möglichen Beleuchtungen zu stellen versteht und dadurch, ohne streng methodisch zu sein, auch den Forderungen der Gründlichkeit zu genügen weiss.“] Diese syntaktisch nicht einwandfreie Aussage zitiert N. aus Strauß' *Voltaire. Sechs Vorträge* (1870, 219). Im 5. Kapitel von UB I DS schreibt N. Strauß die prätentöse Wunschvorstellung zu, entweder als „der deutsche Voltaire“ oder als „der französische Lessing“ zu gelten (216, 14–15) oder diese beiden bedeutenden Autoren der Aufklärung sogar beide in Personalunion selbst zu repräsentieren (vgl. 216, 16–19). Einen solchen Anspruch weist N. bereits in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS zurück, indem er konstatiert: „Es war frech von Strauß, das Leben Jesu dem deutschen Volke zu bieten als ein Gegenstück zu dem viel größeren Renan: und gar Voltaire hätte er nicht berühren dürfen“ (NL 1873, 27 [1], KSA 7, 587).

Aufgrund seines Esprit und seiner stilistischen Brillanz gehört Voltaire (1694–1778) zu den einflussreichsten Autoren der europäischen Epoche der Aufklärung. In Frankreich verwendet man den Namen Voltaire mitunter sogar als Synonym zur Epoche selbst, wenn man diese als das ‚siècle de Voltaire‘ bezeichnet. Vor allem durch seinen sarkastischen Witz wurde Voltaire berühmt. Er polemisierte gegen den Absolutismus, übte Bibel- und Religionskritik und prangerte den Machtmissbrauch der katholischen Kirche an. Den metaphysischen Optimismus, den Leibniz in seiner *Theodizee* vertrat und in der These von der Welt als der ‚besten aller möglichen Welten‘ pointierte, führte Voltaire 1759 mit seiner philosophischen Novelle *Candide ou l'optimisme* (*Candide oder der Optimismus*) satirisch ad absurdum. Während seines Aufenthalts

in England studierte Voltaire Werke der englischen Empiristen, darunter Locke. Seit 1750 war er für einige Zeit am Hof Friedrichs des Großen zu Gast, bis er dort in Ungnade fiel. Von Voltaire, der auch eine kulturhistorisch orientierte Geschichtsschreibung begründete, ist ein umfangreiches Œuvre überliefert, darunter mehr als 50 Bühnenstücke, außerdem philosophische Essays und Kurzromane sowie zahlreiche Briefe.

N.s eigene Wertschätzung für Voltaire geht aus etlichen Textbelegen hervor. So schrieb er am 8. April 1876 in einem Brief an seine Schwester Elisabeth: „Meine erste Verehrung galt Voltaire, dessen Haus in Fernex [sic! recte: Ferney] ich aufsuchte“ (KSB 5, Nr. 516, S. 146). Das Landschloss in Ferney, nördlich von Genf, war Voltaires Alterssitz. Dort verfasste er weitere aufklärerische Schriften, darunter den *Traité sur la Tolérance* (1763), mit dem er auch auf problematische aktuelle Ereignisse seiner Zeit reagierte, etwa auf die von der Kirche betriebene Hinrichtung eines unschuldigen alten Mannes (Jean Cales). N.s Besuch in Ferney war mithin vermutlich auch antiklerikal motiviert und entsprach zudem seiner Sympathie für den ‚philosophe guerrier‘, die mit seinem eigenen Selbstverständnis korrespondierte.

Bezeichnenderweise widmete N. dem französischen Aufklärer sein Werk *Menschliches, Allzumenschliches* zum 100. Todestag: Noch vor der Vorrede zu MA artikuliert N. seinen Wunsch, in der „Nähe des 30. Mai 1878 [...] einem der grössten Befreier des Geistes zur rechten Stunde eine persönliche Huldigung darzubringen“ (KSA 2, 10). Zuvor plante N. die Publikation der Schrift in einem Brief an seinen Verleger Schmeitzner mit ausdrücklicher Bezugnahme „auf die Säcularfeier Voltaire’s (30. Mai)“ und nennt dessen Namen im gewünschten Buchtitel explizit: „Menschliches, Allzumenschliches. / Ein Buch / für / freie Geister. / Dem Andenken Voltaire’s / geweiht / zur Gedächtnissfeier seines Todestages, / des 30. Mai 1778. / Von / Friedrich Nietzsche“ (KSB 5, Nr. 673, S. 293). Die Vorstellung des Freigeistes bringt N. auch bereits in UB I DS mit Voltaire in Verbindung (217, 1–2). Ein Nachlass-Notat von 1878 lautet: „Voltaire, nach Goethe ‚die allgemeine Quelle des Lichts‘“ (NL 1878, 30 [160], KSA 8, 550). Neun Jahre später notiert N.: „Voltaire noch die *humanià* im Sinne der Renaissance begreifend, insgleichen die *virtù* (als ‚hohe Cultur‘), er kämpft für [...] die Sache des Geschmacks, der Wissenschaft, der Künste, die Sache des Fortschritts selbst und der Civilisation“ (NL 1887, 9 [184], KSA 12, 447).

In *Ecce homo* identifiziert sich N. im Rückblick auf *Menschliches, Allzumenschliches* emphatisch mit Voltaire und begründet die vorzeitige Publikation des Werkes mit dessen 100. „Todesfeier“, um dann selbstbewusst fortzufahren: „Voltaire ist, im Gegensatz zu allem, was nach ihm schrieb, vor allem ein grandseigneur des Geistes: genau das, was ich auch bin. – Der Name Voltaire

auf einer Schrift von mir – das war wirklich ein Fortschritt – zu mir ...“ (KSA 6, 322, 19–24). Sogar in einem von N.s letzten Briefen erhält Voltaire noch eine prominente Position; so bekennt N. Cosima Wagner am 3. Januar 1889: „Ich bin unter Indern Buddha, in Griechenland Dionysos gewesen, – Alexander und Caesar sind meine Inkarnationen [...]. Zuletzt war ich noch Voltaire und Napoleon, vielleicht auch Richard Wagner ...“ (KSB 8, Nr. 1241, S. 573). Zu N.s Voltaire-Rezeption vgl. Guillaume Métayers Buch *Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation* (2011).

215, 8 *barocken Ornamentik*] Das Adjektiv ‚barock‘ verwendet N. hier nicht neutral als kunst- und literaturhistorische Bezeichnung für die etwa von 1600 bis 1750 reichende europäische Epoche, sondern als pejorative Bezeichnung für einen Stil, der schwülstig-überladen, verschnörkelt oder grotesk erscheint.

215, 30–31 *Riehl'sche Hausmusik*] An früherer Stelle ist in UB I DS von „Riehl-scher Hausmusik-Manier“ die Rede (175, 34). N. spielt hier auf das Buch *Hausmusik. Fünfzig Lieder deutscher Dichter in Musik gesetzt von W. H. Riehl* an. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war der deutsche Kulturhistoriker Wilhelm Heinrich Riehl (1823–1897) sehr bekannt. N. fühlte sich durch sein Plädoyer für den musikalischen Dilettantismus provoziert. In nachgelassenen Notaten charakterisiert er Riehl als Repräsentanten einer philiströsen Aneignung der kulturellen Tradition (NL 1872–1873, 19 [201], KSA 7, 481 und NL 1872–1873, 19 [273], KSA 7, 504). Vgl. auch NK 175, 34.

215, 32–33 *sich mit Lessing ganz einverstanden zu erklären, mit Goethe auch, jedoch nur bis auf den zweiten Theil des Faust*] Vgl. NK 181, 18–20.

216, 6–7 *unser epikureischer Garten-Gott*] Wenn Strauß hier als „epikureischer Garten-Gott“ und wenig später als „der leicht geschürzte Gartenkünstler“ (216, 10–11) erscheint, dann nimmt N. damit ironisch auf eine antike Tradition Bezug, um seinen Gegner David Friedrich Strauß zu verhöhnen. – Der griechische Philosoph Epikur (um 341–270 v. Chr.) fungierte in der Antike als Leitfigur der nach ihm benannten, bis in die Spätantike wirkungsreichen epikureischen Philosophenschule. Die Epikureer propagierten Seelenruhe und individuelles Lebensglück durch vernünftige Bedürfnisregulierung und eine entschiedene Diesseitsorientierung ohne Götterfurcht. Zugleich empfahlen sie den Rückzug in eine vom Freundschaftsideal bestimmte private Existenz mit maßvollen sinnlichen und geistigen Genüssen. Diese Ausrichtung auf die Lust wurde allerdings später oft im Sinne eines flachen Hedonismus missverstanden. Mit der Formulierung „epikureischer Garten-Gott“ bezieht sich N. auf die überlieferte Tatsache, dass Epikur mit seinen Anhängern in einem 306 v. Chr. erworbenen Garten, dem ‚Kepos‘ (κῆπος), lebte und lehrte, nach dem die epikureische Schule auch als ‚Kepos‘ bezeichnet wurde.

N. weiß das auf autonome Lebensgestaltung zielende Ethos Epikurs zu schätzen und betont den Wert selbstgenügsamer Refugien, weil sie besonders gute Rahmenbedingungen zur Steigerung der intellektuellen Leistungsfähigkeit bieten. Und noch aus anderen Gründen gibt er einer epikureischen Lebenshaltung den Vorzug gegenüber einem stoischen Ethos: In der *Fröhlichen Wissenschaft* empfiehlt er „alle[n] Menschen der geistigen Arbeit“ im Text 306 „Stoiker und Epikureer“ nachdrücklich, „sich epikureisch einzurichten“ (KSA 3, 544, 20–21) und sich dadurch ihre intellektuelle Sensibilität zu bewahren, die im Falle einer stoischen Apatheia in Gefahr geriete. Für die Intellektuellen wäre es „nämlich der Verlust der Verluste, die feine Reizbarkeit einzubüßen und die stoische harte Haut mit Igelstacheln dagegen geschenkt zu bekommen“ (KSA 3, 544, 21–24). Zu N.s Kritik am Stoizismus vgl. NK 211, 31–33 sowie ausführlich Neymeyr 2009a, 65–92.

Die Polemik N.s gegen David Friedrich Strauß, der im vorliegenden Kontext als „epikureischer Garten-Gott“ und kurz danach noch plastischer als „der leicht geschürzte Gartenkünstler“ (216, 10–11) erscheint, gewinnt durch einen zusätzlichen libidinösen Anspielungshorizont noch erheblich an satirischer Schärfe. Denn durch die *Priapea* bzw. *Carmina Priapeia*, eine bekannte Sammlung erotischer Gedichte, die in der Antike anonym veröffentlicht wurde, kommt zugleich auch der in zahlreichen antiken Texten gefeierte Gartengott Priapos ins Spiel, ein Sohn des Dionysos und der Aphrodite, der in der griechischen Mythologie als Gott der Fruchtbarkeit gilt. Seit jeher erregt er durch seine ithyphallische Gestalt bei gläubigen Christen Anstoß, so dass die unter Berufung auf den Gartengott Priapos praktizierten Kulte auch von den Kirchenvätern Augustinus und Hieronymus scharf verurteilt wurden. Dass N. dem Theologen David Friedrich Strauß in UB I DS nur wenig später eine Selbststilisierung nach dem Vorbild von Lessing oder Voltaire attestiert und ihm dabei die Überlegung zuschreibt, „ob es ihm besser anstehe, sich als faunischen, freigeisterischen Alten in der Art Voltaires zu gebärden“ (217, 1–2), verstärkt die sexuell konnotierte Semantik. Denn das vom altrömischen Feld- und Waldgott Faunus abgeleitete Adjektiv ‚faunisch‘ bedeutet: lüstern. Und wenn später in *Jenseits von Gut und Böse* vom „Gartengott Epicur“ die Rede ist (KSA 5, 21, 17), sind sinnliche Konnotationen auch dieser Charakterisierung inhärent, zumal die programmatische Lust-Orientierung Epikurs, der allerdings vorrangig eine durch Bedürfnisregulation mögliche Eudaimonia intendierte, schon in der Antike zum Missverständnis einer primären Libido-Fixierung der epikureische Lehre geführt hat.

Indem N. auch die Assoziation von Strauß' Schrift mit einer banalen Garten-Idylle nahelegt, spielt er zugleich auf die damals bekannte und verbreitete bürgerliche Zeitschrift *Die Gartenlaube* an, deren Untertitel lautete: *Illustriertes*

Familienblatt. Dieses erste erfolgreiche deutsche Massenblatt erschien ab 1853, hatte im Jahre 1876 bereits eine Auflagenhöhe von 386 000 und wurde von Millionen von Lesern rezipiert. David Friedrich Strauß stimmte mit der Grundtendenz der Zeitschrift *Die Gartenlaube* überein, die seit der Reichsgründung die preußische Politik propagierte und sich polemisch am Kulturkampf beteiligte, in dem sich N. von einem anderen Standpunkt aus engagierte. Vor allem musste ihm das Eintreten der *Gartenlaube* für ein liberales Weltbild, wenn auch in der konservativen Variante der Nationalliberalen, ein Ärgernis sein. Denn seit der *Geburt der Tragödie* polemisierte er gegen den ‚Liberalismus‘. Bereits an früherer Stelle von UB I DS spielt N. auf die Zeitschrift *Die Gartenlaube* an, indem er ebenfalls die Garten-Metaphorik einsetzt: So spricht er von der behaglichen Familien-Alltagsidylle der „Gartenhaus-Bewohner“ (215, 18–19) und bringt sie mit dem „Rosenkranz öffentlicher Meinungen“ (215, 23) in Verbindung.

Schon in der Anfangspartie des 9. Kapitels von UB I DS exponiert N. die Leitmetaphorik von „Haus“, „Gebäude“ und „Architektur“ (209), um die defizitäre Konstruktion und Konzeption von ANG bildhaft zu veranschaulichen. So will er untersuchen, ob Strauß „im Stande ist, sein Haus als Schriftsteller zu bauen und ob er wirklich die Architektur des Buches versteht“ (209, 3–5). Im vorliegenden Kontext führt N. diese Metaphorik fort: „Nicht einen Tempel, nicht ein Wohnhaus, sondern ein Gartenhaus inmitten aller Gartenkünste hinzustellen, war der Traum unseres Architekten“ (214, 34 – 215, 2). Und wenn N. „die volle Gemächlichkeit unserer Gartenhaus-Bewohner“ betont, die „bei ihren Frauen und Kindern unter ihren Zeitungen und politischen Alltagsgesprächen“ zu finden sind (215, 18–20), dann spielt er erneut auf die bürgerliche Familienzeitschrift *Die Gartenlaube* an. – Allerdings ergibt sich durch N.s Charakterisierung „unser epikureischer Garten-Gott“ (216, 6–7) für Strauß zugleich ein Spektrum libidinöser Anspielungen, das ihn in eine Affinität zum antiken Gartengott Priapos und zum Lust-Konzept der epikureischen Lehre bringt. Vor diesem Hintergrund lässt der assoziative Bezug zur Zeitschrift *Die Gartenlaube* einen Kontrast zwischen priapischer Libertinage und einem normativen bürgerlichen Familienethos entstehen und generiert dadurch einen ironischen Effekt.

216, 16–21 *Wir verrathen ein Geheimniss: unser Magister weiss nicht immer, was er lieber sein will, Voltaire oder Lessing, aber um keinen Preis ein Philister, womöglich Beides, Lessing und Voltaire – auf dass erfüllet werde, was da geschrieben stehet: „er hatte gar keinen Charakter, sondern wenn er einen haben wollte, so musste er immer erst einen annehmen.“]* Mit seiner ironischen Einleitung zum Lichtenberg-Zitat spielt N. auf eine in der Bibel häufig vorkommende Wendung an, nach der sich das im Alten Testament Verheißene im Neuen Tes-

tament erfüllt. Vgl. z. B. Lukas 21, 22: „daß erfüllet werde alles, was geschrieben steht“. N. karikiert damit den auf eine Synthese der Qualitäten Lessings und Voltaires zielenden hybriden Gestus, indem er die Anmaßung, die er Strauß vorwirft, durch die Bibel-Anspielung noch steigert. (Zu Voltaire und N.s Einstellung zu ihm vgl. NK 214, 20–27.)

Ironisch verfährt N. hier, indem er die beschriebene Charakterkonstitution suggestiv mit einer Aura auflädt, dabei jedoch zugleich jeden höheren Anspruch negiert, weil die bloße Erfüllung einer Prädestination nicht als individuelle Leistung einer Person gelten kann. Darin liegt in dieser Textpartie die satirische Pointe, die N. noch dadurch forciert, dass er dem Diktum Lichtenbergs hier den Status einer biblischen Prophezeiung verleiht. – Wörtlich zitiert N. anschließend den Aphorismus G 188 aus Lichtenbergs *Sudelbüchern*. Vgl. dazu die Lichtenberg-Edition, die N. in seiner persönlichen Bibliothek hatte (NPB 354–356): Georg Christoph Lichtenberg: Vermischte Schriften. Neue Original-Ausgabe. 8 Bde, Bd. 2, 1867, 84: „Er hatte gar keinen Charakter, sondern wenn er einen haben wollte, so mußte er immer erst einen annehmen.“ (Vgl. auch Lichtenberg: Schriften und Briefe, Bd. 2, 1971, 166.) In N.s Nachlass finden sich Notate zu Lichtenberg aus der Entstehungszeit von UB I DS: vgl. NL 1873, 27 [5], KSA 7, 589 und NL 1873, 27 [12], KSA 7, 590 sowie NL 1873, 27 [21], KSA 7, 592–593 und NL 1873, 27 [25], KSA 7, 594.

10.

217, 1–2 *ob es ihm besser anstehe, sich als faunischen, freigeisterischen Alten in der Art Voltaires zu gebärden*] Das Adjektiv ‚faunisch‘ ist von dem altrömischen Feld- und Waldgott Faunus abgeleitet und bedeutet: lüstern. Das libidinöse Bedeutungsspektrum schließt an die mehrdeutige Semantik von Garten-Vorstellungen an, die N. zuvor bereits polemisch auf David Friedrich Strauß bezogen hat: So wird der Theologe Strauß zunächst als „unser epikureischer Garten-Gott“ (216, 6–7) und wenig später als „der leicht geschürzte Gartenkünstler“ (216, 10–11) titulierte und insofern nicht nur mit der Philosophie des Epikureismus, sondern auch mit dem antiken Gartengott Priapos in Verbindung gebracht, der durch seine ithyphallische Gestalt auffällt und in der griechischen Mythologie als Gott der Fruchtbarkeit gilt. – Als ‚Freigeister‘ oder ‚Freidenker‘ bezeichnete man im 18. Jahrhundert insbesondere die englischen Deisten, die sich allein an der Vernunftkenntnis orientierten, sich aufklärerischen Prinzipien verpflichtet fühlten und die Existenz eines personalen, in das weltliche Geschehen eingreifenden Gottes in Frage stellten. Hier ergeben sich Affinitäten zur Lehre epikureischer Philosophen, die davon ausgingen, dass

die Götter in seliger Selbstgenügsamkeit in sogenannten ‚Intermundien‘ hausen, also in Zwischenwelten, ohne Einfluss auf die Naturgesetze und auf irdische Konstellationen zu nehmen. Diese thematische Vernetzung wird im vorliegenden Kontext insofern nahegelegt, als Strauß N. in UB I DS als „epikureischer Garten-Gott“ erscheint (vgl. NK 216, 6–7).

Unter ‚Freigeistern‘ oder ‚freien Geistern‘ versteht N. diejenigen, die ein unkonventionelles, autonomes Denken propagieren und sich dabei radikal von den geistigen Fesseln der Tradition lossagen. Der programmatische Untertitel seines Buches *Menschliches, Allzumenschliches* lautet sowohl 1878 in der Erstausgabe von MA I als auch in der (um MA II erweiterten) Neuen Ausgabe von 1886: *Ein Buch für freie Geister*. – Zu Voltaire und N.s Einstellung zu ihm vgl. ausführlicher NK 214, 20–27 und NK 218, 4–5. Zum Typus der ‚Freigeister‘ oder ‚Freidenker‘ bei N. vor dem Horizont der Tradition vgl. auch Volker Gerhardt 2011 und NK 3/1, 23, 35. – In der *Götzen-Dämmerung* übt N. später Kritik an der „Entartung unsres ersten deutschen Freigeistes, des klugen David Strauss, zum Verfasser eines Bierbank-Evangeliums und ‚neuen Glaubens‘“ (KSA 6, 104, 31 – 105, 1). Damit spielt N. auf die religionskritische Komponente der Freigeisterei an und würdigt in dieser Hinsicht die revolutionären Konzepte des frühen Strauß, der durch sein Erstlingswerk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) unter Rückgriff auf Grundtendenzen des Deismus und auf die historisch-kritische Bibelforschung von Reimarus (vgl. dazu NK 183, 14 – 184, 5 und NK 231, 2–5) theologische Kontroversen ausgelöst hatte.

In *Ecce homo* rühmt N. im Rückblick auf „Die Unzeitgemässen“ (KSA 6, 316, 1) die eigene Geschicklichkeit, für seine exemplarische Attacke in UB I DS gerade David Friedrich Strauß auserkoren und diesen dann in einem „tödtlich“ verlaufenen „Attentat“ (KSA 6, 317, 27–28) niedergestreckt zu haben: „Und wie ich mir meinen Gegner gewählt hatte! den ersten deutschen Freigeist! ... In der That, eine ganz neue Art Freigeisterei kam damit zum ersten Ausdruck: bis heute ist mir Nichts fremder und unverwandter als die ganze europäische und amerikanische Species von ‚libres penseurs‘. Mit ihnen als mit unverbesserlichen Flachköpfen und Hanswürsten der ‚modernen Ideen‘ befinde ich mich sogar in einem tieferen Zwiespalt als mit Irgendwem von ihren Gegnern“ (KSA 6, 319, 6–13). Abschließend begründet N. in dieser Passage von EH die Differenz zu den noch „ans ‚Ideal‘“ glaubenden und insofern nicht hinreichend radikalen Freigeistern, mithin auch sein spezifisches Verhältnis zu Strauß, indem er ihnen die selbstbewusste Feststellung entgegenhält: „Ich bin der erste Immoralist“ (KSA 6, 319, 17).

217, 8–15 „auch sind die Vorzüge“, sagt er, „überall dieselben: einfache Natürlichkeit, durchsichtige Klarheit, lebendige Beweglichkeit, gefällige Anmuth. Wärme und Nachdruck fehlen, wo sie hingehören, nicht; gegen Schwulst und Affecta-

tion kam der Widerwille aus Voltaires innerster Natur; wie andererseits, wenn zuweilen Muthwille oder Leidenschaften seinen Ausdruck in's Gemeine herabzogen, die Schuld nicht am Stilisten, sondern am Menschen in ihm lag.“] N. zitiert hier (mit marginalen Abweichungen) aus David Friedrich Strauß' *Voltaire. Sechs Vorträge* (1870, 217).

217, 16–19 *Simplicität des Stiles[...]* ist immer das Merkmal des Genies gewesen, als welches allein das Vorrecht hat, sich einfach, natürlich und mit Naivetät auszusprechen] Mit dieser Charakterisierung folgt N. dem Stilideal Schopenhauers und greift sogar wörtlich auf dessen Formulierungen zurück. Im Kapitel 23 „Ueber Schriftstellerei und Stil“ der *Parerga und Paralipomena II* bezeichnet Schopenhauer den Stil als „die Physiognomie des Geistes“ (PP II, Kap. 23, § 282, Hü 547) und kontrastiert „das Prägnante“ mit dem Prätentiösen, „Platte[n] und Seichte[n]“ (PP II, Kap. 23, § 273, Hü 535). Nachdrücklich erklärt Schopenhauer, es sei „ein Lob, wenn man einen Autor naiv nennt; indem es besagt, daß er sich zeigen darf, wie er ist. Ueberhaupt zieht das Naive an: die Unnatur hingegen schreckt überall zurück. Auch sehn wir jeden wirklichen Denker bemüht, seine Gedanken so rein, deutlich, sicher und kurz, wie nur möglich, auszusprechen. Demgemäß ist Simplicität stets ein Merkmal, nicht allein der Wahrheit, sondern auch des Genies gewesen. Der Stil erhält die Schönheit vom Gedanken [...]. Ist doch der Stil der bloße Schattenriß des Gedankens: undeutlich, oder schlecht schreiben, heißt dumpf, oder konfus denken“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 550). So signalisieren gerade „Naivetät“ und „Simplicität“ nach Schopenhauers Überzeugung den Wert eines Autors (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 548, 550).

Die „Geistlosigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe“ hingegen sieht Schopenhauer dadurch bedingt, dass ihnen der „Sinn ihrer eigenen Worte“ selbst nicht klar ist: Da „der Prägestempel“ zu „deutlich ausgeprägten Gedanken“, nämlich „das eigene klare Denken, ihnen abgeht“, produzieren sie bloß „ein unbestimmtes dunkles Wortgewebe, gangbare Redensarten, abgenutzte Wendungen und Modeausdrücke“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 552–553). Ausdrücklich warnt Schopenhauer den Autor „vor dem sichtbaren Bestreben, mehr Geist zeigen zu wollen, als er hat; weil Dies im Leser den Verdacht erweckt, daß er dessen sehr wenig habe, da man immer und in jeder Art nur Das affektirt, was man nicht wirklich besitzt“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 550). „Ein guter, gedankenreicher Schriftsteller“ wird „sich stets auf die einfachste und entschiedenste Weise ausdrücken; weil ihm daran liegt, gerade den Gedanken, den er jetzt hat, auch im Leser zu erwecken und keinen andern“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 551). Schopenhauers Maxime lautet: „Man brauche gewöhnliche Worte und sage ungewöhnliche Dinge“; bei „deutschen Schriftstellern“ hingegen konstatiert er – ähnlich wie später auch N. in UB I DS (220, 20 – 221, 8) –

eine problematische Tendenz, „ihre sehr gewöhnlichen Gedanken in die ungewöhnlichsten Ausdrücke, die gesuchtesten, präziösesten und seltsamsten Redensarten zu kleiden. Ihre Sätze schreiten beständig auf Stelzen einher“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 554).

Analoge Einschätzungen formuliert N. auch in UB III SE (vgl. NK 346, 31 – 347, 5 und NK 347, 31–32). N. betrachtet Schopenhauer als vorbildlich, weil er „lehrte, einfach und ehrlich, im Denken und Leben, also unzeitgemäss zu sein, das Wort im tiefsten Verstande genommen“ (346, 12–14). Daraus erhellt der exemplarische Bezug zu N.s programmatischer Vorstellung des ‚Unzeitgemässen‘, die für den Zyklus von UB I bis UB IV insgesamt von zentraler Bedeutung ist.

217, 26–30 *Niemand geht mit steifem Schritte auf unbekanntem und von tausend Abgründen unterbrochenem Wege: aber das Genie läuft behend und mit verwegenen oder zierlichen Sprüngen auf einem solchen Pfade und verhöhnt das sorgfältige und furchtsame Abmessen der Schritte.* In einem Nachlass-Notat findet sich eine als Zitat gekennzeichnete Variante: „Man geht nicht mit steifem Tritte auf unbekannten und von tausend Abgründen unterbrochenen Wegen.‘ Aber muß man denn affektiren zu tänzeln?“ (NL 1873, 27 [45], KSA 7, 600). Diese Aussage findet sich in Claude Adrien Helvétius’ *Discurs über den Geist des Menschen* (1760), der zu N.s persönlicher Bibliothek gehörte (NPB 284). Vgl. ebd., 630–631: „Würde unter den Magistratspersonen, die bisweilen zu sehr auf die Untersuchung des Privatinteresse eingeschränkt sind, wohl eine seyn, die mit besonderem Vorzuge einem der ersten Plätze vorstehen könnte, wenn er nicht in geheim mit Studien, die dem Posten gemäß sind, den er bekleiden dürfte, sich äußerst beschäftigt? Der Mensch, welcher diese Studien zu treiben unterläßt, wird nur zu seiner Schande in Aemter eingesetzt. Ist dieser Mensch von steifem und despotischem Charakter, so werden die Unternehmungen, die er veranlasst, hart, thöricht, und dem allgemeinen Besten allezeit nachtheilig seyn. Ist er von leutseliger Gemüthsart und ein Freund des gemeinen Besten, so wird er nichts zu unternehmen sich unterstehen. Wie sollte er auch wohl einige Veränderung in der Verwaltung des Staats wagen? Man geht nicht mit steifem Tritte, auf unbekannten und von tausend Abgründen unterbrochenen Wegen.“ Vgl. dazu den Quellennachweis von Antonio Morillas-Esteban und Jordi Morillas-Esteban, 2011a, 300.

218, 4–5 *„leicht geschürzt und mit Absicht“, ja leichter geschürzt als sein Rousseau* Dieselben Formulierungen aus Strauß’ ANG zitiert N. bereits an früherer Stelle: „Leicht geschürzt‘ und zwar ‚mit Absicht‘, nennt aber Strauss sein Buch selbst“ (213, 30–31). Vgl. dazu ANG, *Nachwort als Vorwort*, 6: „Dieß ist ein Bekenntniß, das keinem andern seine Stelle streitig machen, nur sich die seinige

wahren will. Indeß, so bündig ich auch fassen möchte was ich zu sagen gedenke: als Beigabe zu meiner mit Absicht leichtgeschürzten Schrift würde es diese beschweren; darum lasse ich es für sich ausgehen, zumal es nicht bloß als Vorwort zu der neuen, sondern zugleich als Nachwort für die Leser der früheren Ausgaben dienen soll.“ Auf diese Aussage von Strauß greift N. auch zurück, wenn er ihn als „leicht geschürzte[n] Gartenkünstler“ bezeichnet (216, 10–11).

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gilt neben Voltaire als wichtigster Repräsentant der französischen Aufklärung und als Wegbereiter der Französischen Revolution. Mit seiner Gesellschafts- und Kulturkritik hatte er maßgeblichen Einfluss auf politische Theorien und pädagogische Konzepte seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Nach Rousseaus Anthropologie ist der Mensch von Natur aus gut und erfährt erst im Prozess der Vergesellschaftung eine Entfremdung von seiner ursprünglichen Natur. Sogar bis zur Bosheit reicht seine gesellschaftlich bedingte moralische Depravation. Aus diesen Prämissen zieht Rousseau im Bildungsroman *Émile* die Konsequenz, dass Kinder und Jugendliche möglichst weitgehend von den korrumpierenden Einflüssen der Zivilisation ferngehalten und ihrer natürlichen Entwicklung überlassen werden sollten. – Im Kontext (218, 5–7) des obigen Zitats referiert N. eine Aussage von Strauß (ANG 316), die insbesondere auf persönliche Darlegungen in den autobiographischen *Confessions* (*Bekenntnisse*) anspielt, die Rousseau von 1765 bis 1770 verfasste. In diesen *Confessions* bekennt Rousseau auch eigene Verfehlungen.

Für N. hat Voltaire einen erheblich höheren Stellenwert (vgl. NK 214, 20–27) als Rousseau, gegen den er wiederholt polemisiert. In UB III SE ist Rousseau durch seine pädagogischen und anthropologischen Konzepte als Autor präsent. Dort differenziert N. zwischen drei Menschentypen: Anders als „der Mensch Goethe’s“ und „der Mensch Schopenhauer’s“ (KSA 1, 369, 5) habe „der Mensch Rousseau’s“ (KSA 1, 369, 4) eine nachhaltig wirkende „Kraft“ entfesselt, „welche zu ungestümen Revolutionen drängte und noch drängt“ (KSA 1, 369, 12–14). Zudem rekurriert N. in UB III SE auf die kulturkritischen Vorstellungen Rousseaus, der Zivilisation, „Künste und Wissenschaften“ als Entartungsphänomene betrachte (KSA 1, 369, 25–27), die den Menschen in Distanz zur „heilige[n] Natur“ gebracht haben (vgl. KSA 1, 369, 20). – Besonders kritische Akzente setzt N. in späteren Werken. So wendet er sich in *Menschliches, Allzumenschliches* gegen den „Aberglaube[n] Rousseau’s“, der „an eine wundergleiche, ursprüngliche, aber gleichsam verschüttete Güte der menschlichen Natur glaubt und den Institutionen der Cultur, in Gesellschaft, Staat, Erziehung, alle Schuld jener Verschüttung beimißt“ (KSA 2, 299, 15–19). Wenig später polemisiert N. im Interesse der Aufklärung energisch gegen Rousseau:

„Nicht Voltaire's maassvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeeignete Natur, sondern Rousseau's leidenschaftliche Thorheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen“, der den „Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung auf lange verscheucht“ hat (KSA 2, 299, 26–32). Und in der Vorrede zur *Morgenröthe* sieht er Kant von der „Moral-Tarantel Rousseau gebissen“ und zum „moralischen Fanatismus“ getrieben, „als dessen Vollstrecker sich ein anderer Jünger Rousseau's fühlte und bekannte, nämlich Robespierre“ (KSA 3, 14, 14–17).

In der *Götzen-Dämmerung* bekennt N. in den „Streifzügen eines Unzeitgemässen“ sogar seinen Hass auf Rousseau, von dessen Konzepten er seine eigenen Vorstellungen einer „Rückkehr zur Natur“ im Sinne von „Hinaufkommen“ abgrenzt: „hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit“, wie sie „Napoleon“ repräsentiere (KSA 6, 150, 2–7). Und N. fährt polemisch fort: „Aber Rousseau – wohin wollte der eigentlich zurück? Rousseau, dieser erste moderne Mensch, Idealist und canaille in Einer Person; [...] krank vor zügelloser Eitelkeit und zügelloser Selbstverachtung. Auch diese Missgeburt, welche sich an die Schwelle der neuen Zeit gelagert hat, wollte ‚Rückkehr zur Natur‘ – [...] Ich hasse Rousseau noch in der Revolution“, nämlich „ihre Rousseau'sche Moralität“ (KSA 6, 150, 9–21). Aus dem Kontext dieses Zitats erhellt, dass sich N. dort vor allem durch das Revolutionsideal der egalité provoziert sieht, das seinem eigenen Geistesaristokratismus diametral gegenübersteht: „Die Lehre von der Gleichheit! ... Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist ...“ (KSA 6, 150, 23–26).

In einem Nachlass-Notat von 1887 attestiert N. „Rousseau unzweifelhaft die Geistesstörung“ und die „Rancune des Kranken; die Zeiten seines Irrsinns auch die seiner Menschenverachtung, und seines Mißtrauens“ (NL 1887, 9 [184], KSA 12, 448). – Ein anderer nachgelassener Entwurf aus derselben Zeitphase, der durch die Überschrift „Halkyonien. / Nachmittage eines Glücklichen. / Von / Friedrich Nietzsche“ (NL 1887, 10 [1], KSA 12, 453) wie ein Konzept zu einem neuen Werk erscheint, zeigt den systematischen Stellenwert der Abgrenzung von Rousseau für N., der sich dort unter dem Titel „Meine fünf ‚Neins‘“ sogar in mehrfacher Hinsicht von Rousseau distanziert, nämlich im Hinblick auf anthropologische Prämissen, Antirationalismus, egalitäre Prinzipien und ethische Ideale. Dabei sind zwei der „fünf ‚Neins‘“, das dritte und das vierte, auf Konzepte Rousseaus fokussiert: „3. Mein Kampf gegen das 18. Jahrhundert Rousseaus, gegen seine ‚Natur‘, seinen ‚guten Menschen‘, seinen Glauben an die Herrschaft des Gefühls – gegen die Verweichlichung, Schwächung, Vermoralisierung des Menschen: ein Ideal, das aus dem Haß gegen die aristokratische Cultur geboren ist und in praxi die Herrschaft

der zügellosen Ressentiments-Gefühle ist, erfunden als Standarte für den Kampf. [...] 4. Mein Kampf gegen die Romantik, in der christliche Ideale und Ideale Rousseaus zusammenkommen“ (NL 1887, 10 [2], KSA 12, 453–454). Wenig später konstatiert N.: „Statt des ‚Naturmenschen‘ Rousseau’s hat das 19. Jahrhundert ein wahreres Bild vom ‚Menschen‘ entdeckt“ (NL 1887, 10 [5], KSA 12, 456). – Zu Rousseau und N.s Einstellung zu ihm vgl. auch NK 369, 12–15 sowie NK 369, 18–25 und NK 369, 28–30.

218, 10–12 *Von der Göttin Wahrheit behaupten ja die Wenigen, die sie gesehen haben, dass sie nackt gewesen sei*/ Mit dieser Feststellung schließt N. an Aussagen an, die sich im Kapitel 23 „Ueber Schriftstellerei und Stil“ von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena II* finden. Hier schreibt Schopenhauer: „Die Wahrheit ist nackt am schönsten, und der Eindruck, den sie macht, um so tiefer, als ihr Ausdruck einfacher war; theils, weil sie dann das ganze, durch keinen Nebengedanken zerstreute Gemüth des Hörers ungehindert einnimmt; theils, weil er fühlt, daß er hier nicht durch rhetorische Künste bestochen, oder getäuscht ist, sondern die ganze Wirkung von der Sache selbst ausgeht“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 556). Die Vorliebe für den „Bombast“ und das Wohlgefallen „am hochtrabenden, aufgedunsenen, präziösen, hyperbolischen und aerobatischen Stile“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 554) betrachtet Schopenhauer sogar als Indiz trivialen Denkens. Seines Erachtens erkennt man „am präziösen Stil den Alltagskopf“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 555).

Dass Schopenhauer mit seiner Kritik am prätentösen, künstlich verklau-sulierten oder verschroben-pedantischen Stil sowohl Schriftsteller als auch Philosophen im Visier hat, wird deutlich, wenn er bestimmte Philosophen exemplarisch nennt: „Da sieht man die Schriftsteller bald dithyrambisch, wie besoffen, und bald, ja schon auf der nächsten Seite, hochtrabend, ernst, gründlich-gelehrt, bis zur schwerfälligsten, kleinkauendesten Weitschweifigkeit, gleich der des weiland Christian Wolf, wiewohl im modernen Gewande. Am längsten aber hält die Maske der Unverständlichkeit vor, jedoch nur in Deutschland, als wo sie, von Fichte eingeführt, von Schelling vervoll-kommnet, endlich in Hegel ihren höchsten Klimax erreicht hat: stets mit glücklichstem Erfolge. Und doch ist nichts leichter, als so zu schreiben, daß kein Mensch es versteht; wie hingegen nichts schwerer, als bedeutende Gedanken so auszudrücken, daß Jeder sie verstehn muß. Das Unverständliche ist dem Unverständigen verwandt“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 549–550). – Ein impliziter Bezug zu David Friedrich Strauß ist daraus zu erschließen, dass N. in UBIDS an früherer Stelle erklärt, Strauß sei durch die „Hegelei und Schleiermacherei“ infiziert (191, 21).

218, 21–23 *Strauss erzählt uns selbst, „dass man ihm die ungesuchte Ehre erwiesen habe, ihn als eine Art von klassischem Prosaschreiber anzusehen“*] Diese

Selbstdarstellung von David Friedrich Strauß hat N. in UB I DS bereits an früherer Stelle zitiert: „Dies ist ein Bekenntniss [...] des ‚klassischen Prosaschreibers‘ über sich selbst“ (186, 13–15). Mit beiden Zitaten bezieht sich N. auf Strauß' ANG, *Nachwort als Vorwort* (10–11): „Nachdem das Getöse früherer Kämpfe verklungen war, hatte man sich allmählig gewöhnt, mir mit einiger Achtung zu begegnen; man erwies mir von verschiedenen Seiten sogar die ungesuchte Ehre, mich als eine Art von classischem Prosaschreiber gelten zu lassen. Solche Achtung scheine ich nun durch meine letzte Schrift auf einmal verwirkt zu haben; die Journalisten glauben mit mir von oben herunter, wie mit einem Anfänger, ja wie mit einem verkommenen Subject sprechen zu dürfen.“

218, 27–29 „in Abgang dekretirt“ oder „auf Nimmerwiederkehr hinausgeworfen werden.“] Die „Originalwendung dieses Genies“ (218, 27) zitiert N. aus Strauß' ANG (176, 24 – 177, 5), und zwar mit der Absicht, die von Strauß in ganz anderen Kontexten formulierten Aussagen polemisch gegen ihn zu wenden. Strauß bringt in ANG seine Hoffnung auf eine in der Zukunft noch entschiedenere Abkehr vom Wunderglauben und damit vom Irrationalismus zum Ausdruck, der durch die moderne Säkularisierung und durch die Fortschritte der Naturwissenschaften, auch durch Darwins Konzepte, obsolet geworden ist. N. hingegen kritisiert hier mit Nachdruck die Genie-Ambitionen, mit denen sich Strauß als ein neuer Voltaire oder Lessing zu präsentieren versuche – in dem nach N.s Ansicht vergeblichen Bemühen, alles Philiströse zu überwinden. In diesem Sinne soll „der Philister Strauß [...] ‚in Abgang dekretirt‘ oder ‚auf Nimmerwiederkehr hinausgeworfen werden.‘“ (218, 26–29) – David Friedrich Strauß schreibt in ANG (176, 24 – 177, 5): „Wir Philosophen und kritischen Theologen haben gut reden gehabt, wenn wir das Wunder in Abgang dekretirten; unser Machtspruch verhallte ohne Wirkung, weil wir es nicht entbehrlich zu machen, keine Naturkraft nachzuweisen wußten, die es an den Stellen, wo es bisher am meisten für unerlässlich galt, ersetzen konnte. Darwin hat diese Naturkraft, dieses Naturverfahren nachgewiesen, er hat die Thüre geöffnet, durch welche eine glücklichere Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiederkehr hinauswerfen wird.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354. Dort notiert N. einen Hinweis auf Grimms *Deutsches Wörterbuch*: „(es giebt ‚in Abgang gerathen, bringen‘)“.

219, 18–22 „es wäre auch Undank gegen meinen Genius, wollte ich mich nicht freuen, dass mir neben der Gabe der schonungslos zersetzenden Kritik zugleich die harmlose Freude am künstlerischen Gestalten verliehen ward“] Auch hier zitiert N. aus ANG, *Nachwort als Vorwort*, 12: „Es fällt mir nicht ein, von jenen Schriften, die mir so viele und werthe Sympathien eingetragen, gering

zu denken; es wäre auch Undank gegen meinen Genius, wollte ich mich nicht freuen, daß mir neben der Gabe der schonungslos zersetzenden Kritik zugleich die harmlose Freude am künstlerischen Gestalten verliehen ward: aber mein eigenthümlicher Beruf liegt auf dem letzten Gebiete nicht, und wenn ich durch die Rückkehr auf das andere jene Sympathien wieder verscherzt haben sollte, so müßte ich das auf mich nehmen im Bewußtsein, nur gethan zu haben was meines Amtes war.“ – Das anschließende Zitat geht diesem direkt voran.

219, 31–33 *er habe immer „den Merck in sich getragen, der ihm zurief: solchen Quark mußt du nicht mehr machen, das können die Anderen auch“]* Vgl. dazu das Zitat mit seinem Kontext in Strauß' *ANG, Nachwort als Vorwort*, 11–12: „Es wäre Affectation, wenn ich leugnen wollte, daß mir der Beifall, den meine Schriften über Ulrich von Hutten und Voltaire in den weitesten Kreisen fanden, die warme Zustimmung, die meinen Briefen an Ernst Renan aus allen Gauen des deutschen Vaterlands entgegenkam, innig wohlgethan, daß es mir eine tiefe Befriedigung gewährt hat, für meine alten Tage noch mit der Mehrheit meiner Zeit- und Volksgenossen in das harmonische Verhältniß zu kommen, das am Ende doch das Ziel jedes bessern schriftstellerischen Bemühens ist. Dennoch – man mag es mir glauben oder nicht, übrigens bezeugt es ja der Erfolg – trug ich immer den Merck in mir, der mir zurief: ‚solchen Quark mußt du nicht mehr machen, das können die Andern auch.‘“

Strauß' Anspielung bezieht sich auf eine mündliche Äußerung, die Goethe in seiner Autobiographie *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* referiert. Hier erinnert sich Goethe im 15. Buch daran, wie er den soeben abgeschlossenen *Clavigo* zunächst in engerem Kreise präsentierte und bei Johann Heinrich Merck auf negative Resonanz stieß. In den Kontext eingebettet, lautet die betreffende Textpartie so: „Die gute Wirkung, die ich beim Vorlesen erreichte, wird man mir leicht zugestehen. Meine gebietende Gattin erfreute sich nicht wenig daran, und es war, als wenn unser Verhältniß, wie durch eine geistige Nachkommenschaft, durch diese Produktion sich enger zusammen zöge und befestigte. / Mephistopheles Merck aber tat mir zum ersten Mal hier einen großen Schaden. Denn als ich ihm das Stück mittheilte, erwiderte er: solch einen Quark mußt Du mir künftig nicht mehr schreiben; das können die Andern auch. Und doch hatt' er hierin Unrecht. Muß ja doch nicht alles über alle Begriffe hinausgehen die man nun einmal gefaßt hat; es ist auch gut, wenn manches sich an den gewöhnlichen Sinn anschließt. Hätte ich damals ein Dutzend Stücke der Art geschrieben, welches mir bei einiger Aufmunterung ein leichtes gewesen wäre; so hätten sich vielleicht drei oder vier davon auf dem Theater erhalten. Jede Direktion, die ihr Repertorium zu schätzen weiß, kann sagen, was das für ein Vorteil wäre“ (FA, Bd. 14, 721).

Der Kritiker, Schriftsteller und Herausgeber Johann Heinrich Merck (1741–1791) war zunächst als Kriegszahlmeister und später als Kriegsrat in hessischen Diensten in Darmstadt tätig. Als gefürchteter Kritiker verfasste er zahlreiche Beiträge für die *Allgemeine deutsche Bibliothek* und den *Teutschen Merkur*. Gemeinsam mit Johann Georg Schlosser gab er ab 1772 die *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* heraus, die bis 1790 erschienen, in der Sturm-und-Drang-Zeit als wichtiges Forum der Literaturkritik galten und von Goethe und Herder rezensiert wurden. Außerdem publizierte Merck 1778 den Roman *Geschichte des Herrn Oheims*. Nachdem Goethe aus Straßburg zurückgekehrt war, wurde er von Merck gefördert und beeinflusst, der auch Kontakte zu Herder, Wieland und dem Weimarer Hof pflegte. Nach schwerer Krankheit starb Merck im Jahre 1791 durch Suizid.

220, 7–11 Wenn Lichtenberg einmal sagt: „Die simple Schreibart ist schon deshalb zu empfehlen, weil kein rechtschaffener Mann an seinen Ausdrücken künstelt und klügelt“, so ist deshalb die simple Manier doch noch lange nicht ein Beweis für schriftstellerische Rechtschaffenheit.] N. zitiert hier aus Georg Christoph Lichtenbergs *Vermischten Schriften* (1867, Bd. 1, 206), die N. in seiner persönlichen Bibliothek hatte (NPB 356): „Die simple Schreibart ist schon deshalb zu empfehlen, weil kein rechtschaffener Mann an seinen Ausdrücken künstelt und klügelt.“ Allerdings schränkt N. dieses Bedingungsverhältnis durch seinen eigenen Zusatz ein: Auch wenn sich die Redlichkeit eines Autors in der „simple[n] Manier“ seines Stils manifestieren kann, so erlaubt diese doch keineswegs prinzipiell Rückschlüsse auf ein entsprechendes Ethos. – In der Entstehungszeit von UB I DS legte N. mehrere Nachlass-Notate zu Lichtenberg an (vgl. NL 1873, 27 [5], KSA 7, 589 und NL 1873, 27 [12], KSA 7, 590 sowie NL 1873, 27 [21], KSA 7, 592–593 und NL 1873, 27 [25], KSA 7, 594).

Dass N. im vorliegenden Kontext von UB I DS nicht allein auf Lichtenberg, sondern implizit auch auf Schopenhauer rekurriert, dessen radikale Sprach- und Stilkritik er sich insbesondere für das 12. Kapitel von UB I DS zum Vorbild nahm, zeigt eine Aussage wenige Seiten zuvor. Hier konstatiert N.: „Strauss scheint demnach recht wohl zu wissen, was es mit der Simplicität des Stiles auf sich hat: sie ist immer das Merkmal des Genies gewesen, als welches allein das Vorrecht hat, sich einfach, natürlich und mit Naivetät auszusprechen“ (217, 15–19). – Damit referiert N. ohne Quellenangabe eine These Schopenhauers, der im Kapitel 23 „Ueber Schriftstellerei und Stil“ der *Parerga und Paralipomena II* „Naivetät“ und „Simplicität“ als die Kriterien betrachtet, nach denen sich der Wert eines Autors bemessen lässt (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 548, 550). Nach Schopenhauers Überzeugung ist es „ein Lob, wenn man einen Autor naiv nennt; indem es besagt, daß er sich zeigen darf, wie er ist“; seines Erachtens „ist Simplicität stets ein Merkmal, nicht allein der Wahrheit,

sondern auch des Genies gewesen“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 550). Auf diese These rekurriert N. in UB I DS (217, 15–19). Vgl. auch NK 217, 16–19.

Gerade bei „deutschen Schriftstellern“ diagnostiziert Schopenhauer – ähnlich wie später auch N. in UB I DS (220, 20 – 221, 8) – eine problematische Neigung, „ihre sehr gewöhnlichen Gedanken in die ungewöhnlichsten Ausdrücke, die gesuchtesten, präziösesten und seltsamsten Redensarten zu kleiden“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 554). – Affinitäten zu dem für UB I–IV insgesamt programmatischen Ideal der ‚Unzeitgemäßheit‘ werden evident, wenn N. in UB III SE Schopenhauer als Vorbild betrachtet, weil er „lehrte, einfach und ehrlich, im Denken und Leben, also unzeitgemäss zu sein“ (KSA 1, 346, 12–14). – In einem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS scheint N. ebenfalls auf die positive Vorstellung der ‚Simplicität‘ Bezug zu nehmen, die sich bei Lichtenberg und Schopenhauer findet, obwohl er beide an dieser Stelle nicht ausdrücklich nennt: „Dem trockenen Philister steht einzig zu Nüchternheit und Deutlichkeit; aber Strauß hat von der SimPLICITät des Genie’s gehört!“ (NL 1873, 27 [63], KSA 7, 605). Hier wendet sich N. zugleich kritisch gegen Strauß, indem er ihm implizit vorwirft, seinen Stil strategisch an die eigenen Genie-Prätentionen anzupassen.

11.

221, 2 *Dilapidation*] Verfall, Verwahrlosung.

221, 4–8 „Wenn dies so fortgeht“, sagt er einmal, „so wird man anno 1900 die deutschen Klassiker nicht mehr recht verstehen, indem man keine andere Sprache mehr kennen wird, als den Lumpen-Jargon der noblen „Jetztzeit“ – deren Grundcharakter Impotenz ist.“] Im vorliegenden Kontext zitiert N. nahezu wörtlich Aus Arthur Schopenhauer’s handschriftlichem Nachlaß. *Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente* (hg. von Julius Frauenstädt, 1864), der sich in N.s Bibliothek befand (NPB 543). In den nachgelassenen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* (ebd., 53–102) entfaltet Schopenhauer eine radikale Sprach- und Kulturkritik. In dem von N. zitierten Zusammenhang formuliert er die negative Zukunftsprognose: „Von den Schreibern dieses Zeitalters wird nichts auf die Nachwelt kommen, als bloß ihr Sprachverderb; – weil dieser sich forterbt, wie die Syphilis: es sei denn, daß es noch ein Häuflein denkender und verständiger Gelehrter gebe, der Sache bei Zeiten Einhalt zu thun. Wenn dies so seinen Fortgang hat, so wird man Ao. 1900 die deutschen Klassiker nicht mehr recht verstehen, indem man keine andere Sprache mehr kennen wird, als den Lumpen-Jargon nobler ‚Jetztzeit‘, – deren Grundcharakterzug Im-

potenz ist. Weil sie nichts Anderes können, wollen sie die Sprache verhunzen“ (ebd, 58).

In UB I DS greift N. auf diese Prognose Schopenhauers und auf seine Formulierung „Lumpen-Jargon nobler ‚Jetztzeit‘“ nicht allein im vorliegenden Kontext zurück, sondern auch an späterer Stelle. So leitet er die kritische Stilanalyse zu Strauß’ ANG im 12. und letzten Kapitel von UB I DS folgendermaßen ein: „Zum Schluss wollen wir doch unserem klassischen Prosaschreiber die versprochene Sammlung von Stilproben vorlegen; vielleicht würde sie Schopenhauer ganz allgemein betiteln: ‚Neue Belege für den Lumpen-Jargon der Jetztzeit‘“ (227, 30 – 228, 1). Auf diese Weise macht N. evident, wie sehr er sich am sprachkritischen Gestus Schopenhauers orientiert (vgl. auch NK 227, 32 – 228, 1). – In seinem Text „Ueber Schriftstellerei und Stil“, dem 23. Kapitel der *Parerga und Paralipomena II*, bietet Schopenhauer eine ausführliche Sprach- und Stilkritik, die er auch durch eine Vielzahl von Belegen exemplifiziert (PP II, Kap. 23, §§ 272–289, Hü 532–587). Auch in seinen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* belegt Schopenhauer seine polemischen Thesen durch eine Fülle von Beispielen. Vgl. ergänzend auch NK 218, 10–12 und NK 222, 4–13. – Im Hinblick auf die Problematik einer angemessenen Klassiker-Rezeption, die N. im vorliegenden Kontext thematisiert, erklärt bereits Schopenhauer im 20. Kapitel „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“ seiner *Parerga und Paralipomena II*, dass „den richtigen Maaßstab für den intellektuellen Werth eines Zeitalters nicht die großen Geister“ geben, „die in demselben auftraten; da ihre Fähigkeiten das Werk der Natur sind“ und die Chance zu deren Entfaltung von kontingenten Faktoren abhängt, „sondern ihn giebt die Aufnahme, welche ihre Werke bei ihren Zeitgenossen gefunden haben“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 502).

221, 17 *Hand- und Schand-Wörterbuch von Sanders*] Mit diesem Wortspiel bezieht sich N. auf das *Handwörterbuch der deutschen Sprache* (1869) des Lexikographen, Sprachforschers und Übersetzers Daniel Sanders (1819–1897), das eine kürzere Version von Sanders’ dreibändigem *Wörterbuch der deutschen Sprache* (1859–1865) bietet. Sanders’ lexikographisches Opus entstand unter dem Eindruck des *Deutschen Wörterbuchs* der Brüder Grimm, von dem es sich allerdings durch die bewusste Konzentration auf den zeitgenössischen Wortschatz des 19. Jahrhunderts unterscheidet. Das in der damaligen Zeit aktuelle Wort ‚Epigone‘ beispielsweise ist in Sanders’ *Wörterbuch der deutschen Sprache* erstmals lexikalisch dokumentiert. Über das *Wörterbuch der deutschen Sprache* hinaus verfasste Daniel Sanders noch eine Reihe weiterer lexikographischer Werke.

221, 18–19 *Hier erscheint das widrige Stil-Monstrum Gutzkow als Klassiker*] Karl Ferdinand Gutzkow (1811–1878) war ein radikal-liberaler Publizist, der vom

Journalismus zur Literatur kam und zahlreiche Werke verfasste, insbesondere Dramen, aber auch mehrere Romane. Gutzkow förderte den jungen Autor Georg Büchner und galt als ein führender Vertreter des ‚Jungen Deutschland‘, einer gesellschaftskritischen Bewegung, die sich mithilfe publizistischer Aktivitäten für liberale und demokratische Zielsetzungen engagierte. Wie andere Mitglieder des ‚Jungen Deutschland‘, darunter Heinrich Heine, Ludwig Börne und Heinrich Laube, wurde Karl Gutzkow auch selbst politisch verfolgt. Mit seinem freisinnigen Roman *Wally, die Zweiflerin* (1835) löste Gutzkow einen Skandal aus. N. stand ihm aufgrund seiner konträren politischen Überzeugungen und ideologischen Tendenzen kritisch gegenüber, hatte aber auch fundamentale ästhetische Vorbehalte gegen ihn. In seinen Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* polemisiert N. heftig gegen Gutzkow: In ZB II propagiert er eine sprachliche ‚Zucht‘ durch die Lektüre bedeutender Dichter während der gymnasialen Ausbildung, die es dann ermögliche, die Frage, „ob Auerbach oder Gutzkow wirklich Dichter sind“, zu suspendieren und stattdessen ein ästhetisches Verdikt zu fällen: „man kann sie einfach vor Ekel nicht mehr lesen, damit ist die Frage entschieden“ (KSA 1, 684, 10–12). Und in ZB V betrachtet er Gutzkow „als Ebenbild des modernen, bereits litterarischen Gymnasiasten“, der sich an die „Kultur dieser Anstalten“ anlehne, allerdings „ohne ihre Gelehrsamkeit“ (KSA 1, 746, 23–26). Kurz zuvor verurteilt N. das „ehemals wohlbekannte ‚junge Deutschland‘ mit seinem bis zum Augenblick fortwuchernden Epigonenthum“ als „desperates Studententhum“ (KSA 1, 746, 16–18), um wenig später dann die Problematik des „entarteten Bildungsmenschen“ in einem kulturkritischen Rundumschlag als Signum einer „Entartung“ zu bezeichnen, die sich in der „gesammte[n] gelehrte[n] und journalistische[n] Öffentlichkeit“ manifestiere (KSA 1, 746, 27–30).

Analoge Einschätzungen lassen sich auch in N.s nachgelassenen Notaten feststellen. So notiert er 1870/71: „Gutzkow als entarteter Gymnasiast. / Das junge Deutschland als entlaufene Studenten“ (NL 1870–1871, 8 [113], KSA 7, 266). Und in der gleichen Zeitphase formuliert N. ein pauschales Verdikt über zeitgenössische Romane, die er als blutarme Ideen-Konstrukte betrachtet: „Die neuere deutsche Romanschriftstellerei als eine Frucht der Hegelei: das Erste ist der Gedanke, der nun künstlich exemplificirt wird“ – dies glaubt N. am „Stil bei Freytag“ zu erkennen; dann fährt er fort: „Dies Gesindel, im Lobe der Romandichtung als der einzig zeitgemäßen, schafft eine Aesthetik aus seinen Gebrechen. Gutzkow als mißrathener Philosoph ist der transformed disformed, im Ganzen eine Karrikatur [sic] des Schillerschen Verhältnisses von Philosophie und Poesie“ (NL 1870–1871, 7 [114], KSA 7, 164).

222, 4–13 *Zeitungen [...] Zeitschriften [...] Fabrikanten jener Zeitungen [...] Schleim dieser Zeitungssprache]* Erst seit etwa 1830 und in potenziierter Form

dann seit 1848 entwickelte sich die moderne Presse zu einem einflussreichen Medium. Vgl. den Kommentar zur *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 130, 19–25) in NK 1/1, 368–371. N.s Polemik gegen das Zeitungswesen und seine Attacke auf die Journalisten, die sich an Vorbehalten Schopenhauers orientiert, zieht sich durch seine Frühschriften insgesamt. Mit N.s Journalisten-Schelte korrespondiert die Abwertung der „öffentlichen Meinung“ schon zu Beginn seiner Invektive gegen Strauß in UB I DS. Zur Thematik der „öffentlichen Meinung“ in UB I DS sowie im Kontext von N.s Frühwerk insgesamt vgl. die ausführlichen Darlegungen in NK 159, 2. Mit seiner Aversion gegen die „Zeitungssprache“ folgt N. zugleich auch Auffassungen Richard Wagners, der – wie zuvor bereits Schopenhauer – gegen das Eindringen journalistischer Diktion in die Literatur polemisiert (vgl. Pestalozzi 1988, 104). Wenige Seiten nach dem obigen Lemma forciert N. seine Sprachkritik in UB I DS, indem er den Produzenten der „Zeitungssprache“ geradezu ein Sakrileg vorwirft: „wer sich an der deutschen Sprache versündigt hat, der hat das Mysterium aller unserer Deutschheit entweiht: sie allein hat durch alle die Mischung und den Wechsel von Nationalitäten und Sitten hindurch sich selbst und damit den deutschen Geist wie durch einen metaphysischen Zauber gerettet. Sie allein verbürgt auch diesen Geist für die Zukunft, falls sie nicht selbst unter den ruchlosen Händen der Gegenwart zu Grunde geht“ (228, 27–34).

Bereits Schopenhauer wendet sich dezidiert gegen sprachliche Depravationen insbesondere durch die nachlässige Diktion von Journalisten. Im 23. Kapitel der *Parerga und Paralipomena II* konstatiert er unter dem Titel „Ueber Schriftstellerei und Stil“: „jeder Schriftsteller wird schlecht, sobald er irgend des Gewinnes wegen schreibt“ (PP II, Kap. 23, § 272, Hü 532). In der Schlusspassage dieses Kapitels erklärt Schopenhauer: „Die Sprachverhunzung, von Zeitungsschreibern ausgehend, findet bei den Gelehrten in Litteraturzeitungen und Büchern gehorsame und bewundernde Nachfolge, statt daß sie wenigstens durch ihr entgegengesetztes Beispiel, also durch Beibehaltung des guten und ächten Deutsch, der Sache zu steuern suchen sollten: aber Dies thut Keiner [...]“ (PP II, Kap. 23, § 289a, Hü 587). Anschließend attestiert Schopenhauer insbesondere den Deutschen im Hinblick auf die Sprache einen Mangel an Urteilsfähigkeit, einen unreflektierten Aktualitätswahn und geistlose Imitation: Seiner Auffassung zufolge glauben die Deutschen, „durch eilige Nachahmung jeder hirnlosesten Sprachverhunzung, zu zeigen, daß sie ‚auf der Höhe der Zeit stehn‘, nicht zurückgeblieben, sondern Schriftsteller nach dem neuesten Schnitt sind“ (ebd.).

Auch in Schopenhauers sprachkritischen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* findet sich eine radikale Kritik am Zeitungsstil: „Mit welchem Fug und

Recht maassen sich die Zeitungsschreiber und Journalisten einer litterarisch heruntergekommenen Periode an, die Sprache zu reformiren? Sie thun es aber nach dem Maaßstabe ihrer Unwissenheit, Urtheilslosigkeit und Gemeinheit. Aber Gelehrte und Professoren, die ihre Verbesserungen annehmen, stellen sich damit ein Diplom der Unwissenheit und Gemeinheit aus“ (*Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, hg. von Julius Frauenstädt, 1864 [NPB 543], 63). – Einige Seiten später propagiert Schopenhauer ein Antidot: „Wenigstens sollte man den schändlichen Jargon, in welchem meistens die deutschen Zeitungen geschrieben sind, öffentlich stigmatisiren als ‚Zeitungsdeutsch‘, mit Verwarnung der Jugend, daß sie nicht Grammatik und Orthographie aus diesen Publikationen erlerne, vielmehr daraus ersehe, wie man nicht schreiben soll“ (ebd., 66).

Die Beeinflussung durch Schopenhauers Sprachkritik und Journalisten-Schelte lassen N.s frühe Schriften an zahlreichen Stellen erkennen. So charakterisiert N. im zweiten seiner nachgelassenen Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* „die litterarischen Züge unsrer Journalistik ebenso wie unseres Gelehrtenthums“ als „die vollendete Stillosigkeit, das Unausgegohrene [...] oder Kläglich-Gespreizte“ (KSA 1, 681, 7–11). Auch in seinem kritisch gegen Journalismus und defizitäres Literatentum gerichteten Schlagwort „Bildungsbarbarei“ (KSA 1, 671, 28) wirkt die Sprachkritik Schopenhauers weiter. „In der Journalistik“ diagnostiziert N. zwei gegenläufige Problemkonstellationen: „Erweiterung und Verminderung der Bildung reichen sich hier die Hand; das Journal tritt geradezu an die Stelle der Bildung, und wer, auch als Gelehrter, jetzt noch Bildungsansprüche macht, pflegt sich an jene klebrige Vermittlungsschicht anzulehnen, die zwischen allen Lebensformen, allen Ständen, allen Künsten, allen Wissenschaften die Fugen verkittet und die so fest und zuverlässig ist wie eben Journalpapier zu sein pflegt. Im Journal kulminirt die eigenthümliche Bildungsabsicht der Gegenwart: wie ebenso der Journalist, der Diener des Augenblicks, an die Stelle des großen Genius, des Führers für alle Zeiten, des Erlösers vom Augenblick, getreten ist“ (KSA 1, 671, 3–14).

Die Ursachen für die symptomatischen Depravationen in Bildung und Kultur seiner Zeit, die auch dem Journalismus Vorschub leisteten und die Sprachkultur verkommen ließen, glaubt N. in den Gymnasien finden zu können, denen er fehlende Sorgfalt bei der sprachlichen Ausbildung Heranwachsender vorwirft. Gemäß der kritischen Kulturdiagnose, die er im zweiten seiner Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* formuliert, haben sie maßgeblich dazu beigetragen, dass ein „Bündniß der Gelehrsamkeit mit der Barbarei des Geschmacks, der Wissenschaft mit der Journalistik“ entstehen konnte (KSA 1, 685, 13–14). – Bereits in der *Geburt der Tragödie* spezifiziert N. die kulturellen Depravationen seiner Epoche auch unter Rekurs auf das zeitgenössi-

sche Schulwesen, indem er betont, dass „der Kritiker in Theater und Concert, der Journalist in der Schule, die Presse in der Gesellschaft zur Herrschaft gekommen war“ (KSA 1, 144, 8–10). Um die Wurzel der Problematik zu beseitigen, die er in den Gymnasien sieht, propagiert N. mit Nachdruck Methoden einer „sprachlichen Selbstzucht“ (KSA 1, 684, 17), die er als *conditio sine qua non* für die Herausbildung der Fähigkeit „zu einem ästhetischen Urtheile“ betrachtet (KSA 1, 684, 15), mithin auch als wesentliche Voraussetzung für die Produktion sprachlich angemessener kultureller Leistungen.

222, 22–24 *Aufruf von Berthold Auerbach „an das deutsche Volk“ [...], in dem jede Wendung undeutsch verschroben und erlogen war]* Berthold Auerbach hieß eigentlich Moses Baruch Auerbach (1812–1882) und war ein populärer deutscher Schriftsteller, der sich mit seinen Romanen und Erzählungen insbesondere für die Emanzipation der Juden engagierte. Der von N. erwähnte Text Auerbachs ist in den *Blättern für literarische Unterhaltung* (Nr. 47, 1859, S. 852) zu finden, und zwar als Anzeige unter dem Titel *Zu Schiller's Jubelfeier. Die Deutsche Schillerstiftung an die Deutschen*:

„Am heutigen Tage hat sich die Deutsche Schillerstiftung constituirt zu dem in § I der Satzung ausgesprochenen Zwecke: ‚Deutsche Schriftsteller und Schriftstellerinnen, welche für die Nationalliteratur (mit Ausschluss der strengen Fachwissenschaften) verdienstlich gewirkt, vorzugsweise solche, die sich dichterischer Formen bedient haben, dadurch zu ehren, dass sie ihnen oder ihren nächstangehörigen Hinterlassenen in Fällen über sie verhängter schwerer Lebenssorge Hilfe und Beistand darbietet.‘ ‚Sollten es die Mittel erlauben, und Schriftsteller oder Schriftstellerinnen, auf welche obige Merkmale nicht sämmtlich zutreffen, zu Hilfe und Beistand empfohlen werden, so bleibt deren Berücksichtigung dem Ermessen des Verwaltungsrathes überlassen.‘ Die Constituirung dieser Stiftung fällt nahe zusammen mit dem hundertjährigen Geburtsfest des unsterblichen Dichters, zu dessen würdiger nationaler Feier, so weit die deutsche Zunge klingt, die grossartigsten Vorbereitungen getroffen werden. Deutsche! Bei dem festlichen Klang jener Glocke, die in ewiger Höhe tönt, sammelt Euch, nicht blos um zu seinen Ehren ein begeistertes Gedächtnissfest zu begehen, sondern auch um ein bleibendes Denkmal werthätiger Liebe für unseren volksthümlichsten Dichter auf alle Zeiten zu stiften. Wie er selbst gesungen: Göttern kann man nicht vergelten: / Schön ist's ihnen gleich zu sein. / Gram und Armuth soll sich melden, / Mit den Frohen sich erfreu'n – so können wir auch ihm selbst nicht vergelten, wohl aber durch die mit seinem Namen geschmückte Stiftung den Dank seines Volkes dadurch abtragen, dass wir geistig Strebende, die von schwerer Lebenssorge heimgesucht sind, durch Beistand und Hilfe ehren. Deutsche! Keinen Ort gibt es im Vaterlande, so abgeschieden von den grossen geistigen Besitzthümern unseres Daseins, dass nicht Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen darin lebten, in denen die Dankbarkeit glüht für das, was Schiller uns allen geworden. In der Fremde lebt kein Deutscher, dem nicht der Name Schiller ein heiliger Heimathsruf ist, so dass in diesem Namen eine Weihestimmung einzig in ihrer Art, und ein Gesamtbewusstsein, auf so vielen Gebieten des öffentlichen Lebens schmerzlich vermisst, zur erhebenden Erscheinung kommt. So tretet denn am 10. November zur Bildung von Schillerstiftungen überall

zusammen; wo eine solche sich nicht gründen lässt, sammelt Beiträge; wo sich frohe Herzen zum Festmahle vereinigen, verkündet diese unsere Worte und lasst nach dem Festgruss für den Dichter durch die Hände Eurer Frauen und Jungfrauen Spenden der Liebe in Empfang nehmen. Wo Gesangsvereine und Liedertafeln, wo Kapellen und Theater seinem Andenken huldigen, opfert ihm den Ertrag seines Ehrentages. Und du, deutsche Jugend, in deren frische Herzen er die ersten Keime edler Begeisterung senkt, fehle auch du nicht in den Reihen der Opfernden. Die kleinste Gabe ist willkommen. Auf, Deutsche! Lasset uns ein Beispiel geben zur Ehre für uns und unsere Nachkommen, dass der Freude schöner Götterfunken, der Begeisterung Flamme, nicht wirkungslos verlodere, sondern dass die hundertjährige Jubelfeier von Schiller's Geburt als der Geburtstag der in seinem Namen gegründeten Stiftung ein Lichtpunkt sei und bleibe, tröstlich hineinleuchtend in die Nacht der Sorge und der Noth. – Die bis jetzt bestehenden Schillerstiftungen befinden sich in: Berlin, Breslau, Coburg, Darmstadt, Dresden, Frankfurt a. M., Gratz, Hamburg, Leipzig, München, Nienburg, Nürnberg, Offenbach, Stuttgart, Weimar (als Vorort für die nächsten fünf Jahre gewählt), Wien. An eine derselben wollen die Beiträge für die Stiftung eingesandt werden. Dresden, den 10. October 1859.“

Dass N. die Sprache Auerbachs als „undeutsch verschroben und erlogen“ diffamiert, ist mit einem antisemitischen Affekt zu erklären, den er gegen die jüdische Herkunft Auerbachs richtet. Auch in einigen frühen Briefen N.s lassen sich antisemitische Tendenzen feststellen; vgl. die Belege in NK 1/1, 205–206 (zu KSA 1, 68, 34 – 69, 8). Im zweiten seiner Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* polemisiert N. gegen Auerbach und Gutzkow, indem er die Schulung von Sprachkompetenz während der Gymnasialzeit als Möglichkeit empfiehlt, um die Frage, „ob Auerbach oder Gutzkow wirklich Dichter sind“, mit einem ästhetischen Verdikt zu beantworten: „man kann sie einfach vor Ekel nicht mehr lesen, damit ist die Frage entschieden“ (KSA 1, 684, 10–12). Und in einem nachgelassenen Notat aus dem Jahr 1873 erklärt N. polemisch: „Wo Heine und Hegel zugleich gewirkt haben, wie z. B. bei Auerbach (wenn auch nicht direkt), und dazu eine natürliche Fremdheit in der deutschen Sprache aus nationalen Gründen kommt, entsteht ein Jargon, der in jedem Worte, jeder Wendung verwerflich ist“ (NL 1873, 27 [38], KSA 7, 598).

In einem anderen Notat aus derselben Zeitphase kritisiert N. an der Sprache des Juden Heinrich Heine eine extreme stilistische Heterogenität: Heine „zerstört das Gefühl für einheitliche Farbe des Stils und liebt die Hans Wurst Jacke, mit dem buntesten Farbenwechsel. Seine Einfälle, seine Bilder, seine Beobachtungen, seine Worte passen nicht zu einander, er beherrscht als Virtuose aber alle Stilarten, um sie nun durcheinander zu werfen“ (NL 1873, 27 [29], KSA 7, 595). – Im Spätwerk *Ecce homo* rühmt N. den Lyriker Heine allerdings emphatisch: „Den höchsten Begriff vom Lyriker hat mir Heinrich Heine gegeben. [...] Er besass jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommene nicht zu denken vermag [...]. – Und wie er das Deutsche handhabt! Man wird einmal sagen, dass Heine und ich bei weitem die ersten Artis-

ten der deutschen Sprache gewesen sind – in einer unausrechenbaren Entfernung von Allem, was bloße Deutsche mit ihr gemacht haben“ (KSA 6, 286, 14–24).

Sogar im Hinblick auf David Friedrich Strauss lässt ein Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS die Affinität N.s zur antisemitischen Haltung Richard Wagners erkennen: „An den deutschen Schriftsteller David Strauss. / Brief eines Ausländers. / Irgend Jemand hat mir einmal gesagt, Sie sein ein Jude und als solcher des Deutschen nicht vollständig mächtig“ (NL 1873, 27 [7], KSA 7, 589). Auf wen diese Einschätzung letztlich zurückgeht, zeigt eine Tagebuch-Aufzeichnung von Cosima Wagner. Am 21. März 1873 notierte sie die Aussage Richard Wagners, „Strauß' Kritik der Seele“ verrate „gänzliche Ignoranz der Erstlings-Begriffe der Philosophie“; er sei „wahrscheinlich ein Israelit“ (Cosima Wagner: Tagebücher, Bd. I, 1976, 658). Während der Zeit seiner Freundschaft mit Wagner orientierte sich N. an dem auch für den Bereich der Sprache relevanten Antisemitismus des Komponisten, der sogar behauptete, dass sich Deutsche jüdischer Provenienz der deutschen Sprache wie einer Fremdsprache bedienen. In diesem Sinne polemisierte Richard Wagner in seiner schmalen Schrift *Modern*: „Genau betrachtet, war also unsere Welt für die Juden neu, und Alles, was sie vornahmen, um sich in ihr zurecht zu finden, bestand darin, daß sie eben unser Alt-Erworbenes sich anzueignen suchten. Dieß galt nun allererst unserer Sprache, – da es unschicklich wäre, hier von unserem Gelde zu reden. Es ist mir noch nicht begegnet, Juden unter sich ihrer Urmutter-Sprache sich bedienen zu hören; dagegen fiel es mir stets auf, daß in allen Ländern Europa's die Juden deutsch verstanden, leider aber zumeist nur in dem ihnen zu eigen gewordenen Jargon es redeten. Ich glaube, daß diese unreife und unbefugte Kenntniß der deutschen Sprache, welche eine unerforschliche Weltbestimmung ihnen zugeführt haben muß, den Juden bei ihrem gesetzlich befugten Eintritt in die deutsche Welt das richtige Verständnis und die wirkliche Aneignung derselben besonders erschwert haben mag“ (GSD X, 55–56).

222, 26–27 *Sudeldeutsch [...], mit dem Eduard Devrient das Andenken Mendelssohn's feierte*] Philipp Eduard Devrient (1801–1877) war Schauspieler, Intendant und Schriftsteller. Über den Komponisten Felix Mendelssohn-Bartholdy, mit dem er befreundet war, schrieb er das Buch *Felix Mendelssohn Bartholdy und seine Briefe an mich* (1872). Darüber hinaus verfasste Philipp Eduard Devrient u. a. das fünfbandige Opus *Geschichte der deutschen Schauspielkunst* (1848–1874), in dessen fünftem Band er unter dem Titel „Das Virtuositentum“ ebenfalls Felix Mendelssohn-Bartholdy zum Thema macht. – Indem N. Devrient erwähnt, spielt er auf eine schmale, nur 18 Seiten umfassende Schrift an, die Richard Wagner unter dem Pseudonym Wilhelm Drach veröffentlichte: *Herr Eduard Devrient und sein Styl. Eine Studie über dessen „Erinnerungen an Felix*

Mendelssohn-Bartholdy“ (1869). Diese Polemik enthält eine detaillierte Stilkritik. Indem N. Devrients „Sudeldeutsch“ attackiert, erweist er dem ‚Meister‘ Wagner seine Reverenz und übernimmt teilweise auch den polemischen Ton Wagners. Indem N. im 12. Kapitel von UB I DS (227–242) eine „Sammlung von Stilproben“ (227, 31) aus Strauß’ ANG vorlegt, folgt er zugleich dem Vorbild Schopenhauers, der in seinem Text „Ueber Schriftstellerei und Stil“, dem 23. Kapitel der *Parerga und Paralipomena II*, ebenfalls anhand konkreter Beispiele eine sehr detaillierte Stilkritik entfaltet. Vgl. NK 222, 4–13. In UB I DS rekurriert N. auch auf ein nachgelassenes Manuskript Schopenhauers, aus dem er mitunter wörtlich zitiert: auf die mit zahlreichen Beispielen ausgestatteten *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* (vgl. *Aus Arthur Schopenhauer’s handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, hg. von Julius Frauenstädt, 1864), 53–102.

223, 2–4 den „in letzter Nacht ausgeheckten Monstra der Jetztzeit-Schreiberei“, wie Schopenhauer sagt] Im vorliegenden Kontext zitiert N. wörtlich aus Schopenhauers nachgelassenen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird*. Diese radikalen sprachkritischen Thesen finden sich in Julius Frauenstädt’s Edition *Aus Arthur Schopenhauer’s handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, 1864, 53–102 (NPB 543). Hier konstatiert Schopenhauer polemisch: „Das Niederträchtigste bei der Sache ist das *Tutti unisono*, mit welchem jeder neu erfundene Sprachschnitzer sogleich angestimmt wird: denn es verräth die Abwesenheit jeder Prätension auf Selbstständigkeit und eigenes Urtheil, wie auch daß unsere Schreiber die ächten deutschen Schriftsteller, welche sämmtlich aus dem vorigen Jahrhundert sind, und überhaupt irgend ältere Bücher, gar nicht lesen, sondern bloß die in letzter Nacht ausgeheckten Monstra ihrer Jetztzeit-Schreiberei, gegenseitig unter einander“ (ebd., 61). An späterer Stelle der *Materialien* erklärt Schopenhauer emphatisch: „Die deutsche Sprache ist in Gefahr: ich thue was ich kann, sie zu retten; bin mir aber dabei bewußt, daß ich allein stehe, einer Armee von 10,000 Narren gegenüber“ (ebd., 87). Auf diese sprachkritischen *Materialien* aus Schopenhauers Nachlass rekurriert N. in mehreren Passagen von UB I DS, auch mit ausführlichen Zitaten (vgl. dazu NK 166, 6; NK 221, 4–8; NK 227, 7–17; NK 235, 15). Dabei greift er u. a. auf Schopenhauers Wendung „*Tutti unisono*“ zurück (vgl. 166, 6). Das Sendungsbewusstsein des Sprachkritikers Schopenhauer steigert N. bis in religiöse Dimensionen, indem er den „Deutsch-Verderber[n]“ (228, 7) in UB I DS sogar ein Sakrileg vorwirft: eine ‚Versündigung‘ „an der deutschen Sprache“ und am „Mysterium aller unserer Deutschheit“ (228, 27–29). Umso größer wird dadurch zugleich der Nachdruck von N.s Polemik gegen sprachli-

che Defizite in Strauß' ANG. Vgl. auch die Belege zur Sprachkritik Schopenhauers und N.s in NK 222, 4–13.

Den von Schopenhauer übernommenen Begriff „Jetztzeit“ verwendet N. auch im 23. Kapitel der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 149, 2) sowie im zweiten, dritten und fünften seiner nachgelassenen Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*: Dort thematisiert er die „deutsche Kultur der Jetztzeit“ (KSA 1, 690, 1; 705, 24–25). Vgl. auch KSA 1, 691, 7. Nachdrücklich kritisiert N. die Strategie der „Jünger der ‚Jetztzeit‘“, den „naturgemäßen philosophischen Trieb durch die sogenannte ‚historische Bildung‘ zu paralysieren“, als „Selbstvernichtung der Philosophie“ (KSA 1, 742, 11–16). Auch in der vierten seiner *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, die den Titel trägt *Das Verhältniss der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Cultur*, wendet sich N. im Hinblick auf die „Gebildeten“ und die „Philister“ (KSA 1, 779, 34 – 780, 2) entschieden gegen „die deutsche Cultur der Jetztzeit“ (KSA 1, 780, 7–8).

Erwin Rohde gebraucht den Begriff „Jetztzeit“ bereits am 11. Dezember 1870 in einem Brief an N. mehrfach mit polemischem Nachdruck: So attackiert er die „immer ödere, immer frechere ‚Jetztzeit‘“ und spricht sogar von „dieser gräßlichen ‚Jetztzeit‘“ (KGB II 2, Nr. 138, S. 280–281). In N.s Brief an Carl von Gersdorff vom 21. Juni 1871 ist vom „gierigen Treiben der ‚Jetztzeit‘“ die Rede (KSB 3, Nr. 140, S. 203). Vor allem in der frühen Werkphase der Basler Jahre verwendet N. den Begriff ‚Jetztzeit‘. Später findet sich dieser Begriff noch im „Versuch einer Selbstkritik“, den N. 1886 der zweiten Auflage der *Geburt der Tragödie* voranstellt. Hier richtet er eine rhetorische Frage an sich selbst: „Aber, mein Herr, [...] Lässt sich der tiefe Hass gegen ‚Jetztzeit‘, ‚Wirklichkeit‘ und ‚moderne Ideen‘ weiter treiben, als es in Ihrer Artisten-Metaphysik geschehen ist?“ (KSA 1, 21, 1–5).

223, 28 – 224, 24 *Da finden wir die Forderung, dass von Zeit zu Zeit ein Bild oder ein Gleichniss kommen, dass das Gleichniss aber neu sein müsse: neu und modern ist aber für das dürftige Schreiber-Gehirn identisch [...]. In dem Bekenntnisbuche Straussens finden wir auch den Tribut an das moderne Gleichniss ehrlich ausgezahlt [...]. Auf diese Weise, nämlich hoch modern, hat sich Strauss mit der Philister-Forderung abgefunden, dass von Zeit zu Zeit ein neues Gleichniss auftreten müsse.]* Hier wendet sich N. keineswegs generell gegen Gleichnisse und Metaphern als Formen anschaulicher Diktion. Seine Vorbehalte betreffen nur defizitäre Weisen gleichnishaften Sprechens, wie er sie in Strauß' ANG diagnostiziert und im vorliegenden Kontext durch etliche Zitate exemplifiziert (224, 3–22). – N. selbst zeigt sogar besondere Präferenzen für eine bildhafte, auch an Metaphern reiche Sprache, die für ihn zum Medium eines gedanklichen Experimentierens wird. (Zu N.s späterer Experimental-Philosophie vgl.

Volker Gerhardt 1986, 45–61.) Mit seinen Gedanken-Experimenten folgt N. Konzepten Schopenhauers, der das Gleichnis als Erkenntnisstimulans propagiert, beispielsweise in seinem Text „Ueber Schriftstellerei und Stil“, dem 23. Kapitel der *Parerga und Paralipomena II*. Hier betont Schopenhauer: „Gleichnisse sind von großem Werthe; sofern sie ein unbekanntes Verhältniß auf ein bekanntes zurückführen. [...] – Sogar beruht alle Begriffsbildung im Grunde auf Gleichnissen; sofern sie aus dem Auffassen des Aehnlichen, und Fallenlassen des Unähnlichen in den Dingen erwächst. Ferner besteht jedes eigentliche Verstehn zuletzt in einem Auffassen von Verhältnissen [...]. Eben weil Gleichnisse ein so mächtiger Hebel für die Erkenntniß sind, zeugt das Aufstellen überraschender und dabei treffender Gleichnisse von einem tiefen Verstande“ (PP II, Kap. 23, § 289, Hü 584). Anschließend beruft sich Schopenhauer auf Aristoteles (vgl. ebd., 584–585), der die bildhafte Diktion als Signum eines genialen Intellekts und als Ausweis philosophischen Scharfsinns betrachtet, ihr höchste poetische Dignität zuschreibt und zugleich ihren Erkenntniswert betont (Poetik, Kap. 22; Rhetorik III, 11). Schopenhauer, der in der anschaulichen Erkenntnis eine essentielle Gemeinsamkeit von Philosophie und Kunst sieht, erklärt prononciert: „Alle tiefe Erkenntniß, sogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der anschaulichen Auffassung der Dinge“ (WWV II, Kap. 31, Hü 432), durch die „jedes ächte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern“ (WWV II, Kap. 31, Hü 433).

Analog zu Schopenhauer betont auch N. derartige Interferenzen zwischen Philosophie und Kunst. In der Entstehungszeit von UB I DS propagiert er 1872/73 in einem Nachlass-Notat synthetische Denkweisen und Gestaltungsprinzipien. So erklärt N., er könne sich „eine ganz neue Art des Philosophen-Künstlers imaginiren, der ein Kunstwerk hinein in die Lücke stellt, mit ästhetischem Werthe“ (NL 1872–1873, 19 [39], KSA 7, 431). Dabei sucht er Auswege aus der systematischen „Verlegenheit, ob die Philosophie eine Kunst oder eine Wissenschaft ist“ (NL 1872–1873, 19 [62], KSA 7, 439). Aus dem Dilemma, dass sie „nicht unterzubringen“ sei, zieht N. die Konsequenz: „deshalb müssen wir eine Species erfinden und charakterisiren“ (ebd.), in der sich Erkennen und Dichten verbinden. Und bereits 1872/73 formuliert er die programmatische These, der Philosoph „erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt“ (NL 1872–1873, 19 [62], KSA 7, 439). Mit diesem Diktum suggeriert N., das genuine Potential von philosophischer Reflexion könne sich durch eine Synthese mit poetischer Kreativität erst voll entfalten.

Thesen dieser Art verbindet N. mit dem Anspruch, selbst Künstler und Philosoph in Personalunion zu sein. In diesem Sinne erklärt er im November 1882 in einer Briefdisposition: „ich war auf Einmal / Philolog, Schriftsteller Musiker Philosoph / Freidenker usw (vielleicht Dichter? usw)“ (KSB 6, Nr. 336,

S. 282). Solche expansiven Selbstkonzepte zielen auf eine experimentelle Offenheit des Denkens, die auch das Potential der Sprache erweitert. Über diskontinuierliche Begrifflichkeit, eine strikt fixierte Terminologie, definitorische Setzungen und argumentative Stringenz im Sinne der traditionellen Philosophie weist die rhythmische Musikalität und Bilderfülle in N.s Sprache hinaus. Die Weise, wie er dabei das kreative Potential der Metaphorik experimentell einsetzt (vgl. dazu auch Kapitel II.5 im Überblickskommentar zu UB II HL), entspricht dem Anschaulichkeitspostulat Schopenhauers, der die Erkenntnisse von Philosophen und Künstlern analogisiert, weil ihnen ein privilegierter Zugang zu essentiellen Dimensionen gemeinsam sei.

Auch in Schopenhauers handschriftlichem Nachlass, dessen gedruckte Ausgabe von 1864 sich in N.s Bibliothek befand (NPB 543), sind Thesen N.s antizipiert: Bereits Schopenhauer prognostiziert der Philosophie eine Zukunft, in der sie den Weg der Wissenschaft verlassen und in die Sphäre der Künste übertreten wird. Vgl. dazu die Edition *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß* (1864), 299–304, 317. Einen solchen Sonderstatus nimmt Schopenhauer bereits für seine eigene Philosophie in Anspruch: „sie wird eben Philosophie als Kunst seyn“ (ebd. 301). Den synthetischen Charakter der Philosophie sieht er darin, dass sie zwar durch die „Erkenntniß der Ideen [...] der Kunst beizuzählen“ sei, sich zugleich aber durch ihre Begriffsarbeit als „eine Wissenschaft“ erweise: „eigentlich ist sie ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft“, das „beide vereinigt“ (ebd., 303). – In auffallender Affinität zu Schopenhauer charakterisiert N. in einem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS die systematische Besonderheit der Philosophie: „Es ist eine Kunst in ihren Zwecken und in ihrer Produktion. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein. Es ist eine Form der Dichtkunst“ (NL 1872–1873, 19 [62], KSA 7, 439). Zu N.s Experimental-Metaphorik vgl. Neymeyr 2014a, 232–254 und 2016b, 323–353.

224, 5–6 *Eine Mahlzeit, die mit Champagner beginnt.*] Hier zitiert N. aus derselben Passage von Strauß' ANG, auf die er in UB I DS bereits an früherer Stelle Bezug nimmt (vgl. 184, 31 – 185, 3). Dort beanstandet er die trivialen Charakterisierungen dreier bedeutender Komponisten: Strauß hatte „Haydn mit einer ‚ehrlichen Suppe‘, Beethoven mit ‚Confect‘“ (184, 31–32) und Mozart mit Champagner verglichen. Die von Strauß hergestellte Korrelation zwischen „Mozart“ und „Champagner“ wird an dieser Stelle von N. nicht explizit referiert. – In ANG lautet die Referenzstelle in ihrem Kontext so: „Schade, daß man in unsern Quartettsoiréen selten mehr dieses Programm eingehalten findet, daß insbesondere gerade Haydn, der Grund- und Eckstein der Quartettmusik, so gerne weggelassen wird. Man fängt dann mit Mozart, oder gar gleich mit Beethoven an, als wollte man eine Mahlzeit mit Champagner und Confect, statt mit einer

ehrlichen Suppe anfangen“ (ANG 362, 12–18). – N. grenzt sich mit polemischer Entschiedenheit von Strauß ab: „sein Confect-Beethoven ist nicht unser Beethoven, und sein Suppen-Haydn ist nicht unser Haydn“ (185, 2–3). In den Exzerpten aus ANG (KGW III 5/1, S. 355) findet sich die noch direkt adressatenbezogene Notiz N.s: „Ihr Confect-Beethoven u. Ihr Eh<r>liche Suppe-Haydn hat mit unserm Beethoven u. Haydn nichts zu thun.“

224, 6–7 *Kant als Kaltwasseranstalt*] Komprimierte Version einer von N. in UB I DS schon an früherer Stelle verwendeten Formulierung. Hier referiert N. die von Strauß vertretene Ansicht, „dass Schiller aus Kant wie aus einer Kaltwasseranstalt herausgetreten sei“ (181, 25–26). Strauß schreibt in ANG Folgendes über Schillers Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants: „Wir verdanken dieser Beschäftigung einige der werthvollsten unter seinen prosaischen Schriften; auch seiner Dichtung hat er dabei die ursprüngliche Wildheit und Gewaltbarkeit, doch zugleich auch etwas von ihrer Frische und Natürlichkeit abgethan, und hätte er nicht das Glück gehabt, eben beim Heraustreten aus jener Kaltwasseranstalt mit Goethe zusammenzutreffen, der ihn mit einemale wieder auf den Boden der Poesie, und zwar der echten, versetzte, so möchte ihm die Cur nicht zum besten bekommen sein“ (ANG 325, 9–17). – Vgl. auch Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355. N. beanstandet in ANG nicht nur Strauß’ inkompetente Kant-Kritik, sondern auch ein Übermaß „naiver Lobreden“ auf Kant (190, 13–14). So betont er, dass Strauß „mit dem vollen Muthe der Ignoranz selbst über Kant seine Lob-Essenzen ausgiesst“ (190, 28–29). – Zu N.s Polemik gegen die Kant-Reminiszenzen, die sich in Gestalt affirmativer Zitate, jovial inszenierter Hybris oder ironischer Abwertung in Strauß’ ANG finden, vgl. die ausführlichen Darlegungen in NK 191, 3–8 (auch zum Kant-Diskurs in N.s persönlichem Umfeld) sowie NK 191, 8–11 und NK 191, 25 – 192, 3.

224, 7–10 *„Die schweizerische Bundesverfassung verhält sich zur englischen wie eine Bachmühle zu einer Dampfmaschine, wie ein Walzer oder ein Lied zu einer Fuge oder Symphonie.“*] Leicht verkürztes Zitat aus Strauß’ ANG 265, 20–24: „Die schweizerische Bundesverfassung, der einzelnen Cantonalverfassungen zu geschweigen, verhält sich zur englischen wie eine Bachmühle zu einer Dampfmaschine, wie ein Walzer oder ein Lied zu einer Fuge oder Symphonie.“

224, 10 *Appellation*] Anrufung einer höheren juristischen Instanz, um ein Berufungsverfahren zu initiieren. Im vorliegenden Kontext (224, 10–12) zitiert N. wörtlich aus Strauß’ ANG (258, 22–25).

224, 18 *„Virtuosen der Frömmigkeit in den Klöstern.“*] N. zitiert hier aus Strauß’ ANG 137, 13–15: „Weder so zahlreiche Virtuosen der Frömmigkeit, wie sie damals besonders in den Klöstern lebten, noch so hohe einzelne Meister darin,

wie ein heil. Bernhard, ein heil. Franciscus, und selbst später noch ein Luther, sind jetzt noch zu finden; unsere Schleiermacher, unsere Neander, machen neben jenen alten Meistern eine sehr weltliche Figur.“

224, 20–22 „Die Darwinische Theorie gleicht einer nur erst abgesteckten Eisenbahn – – – wo die Fähnlein lustig im Winde flattern.“] Von N. erheblich komprimiertes Zitat aus ANG 176, 16–24. In dieser Textpassage schreibt Strauß über die Theorie Darwins: „Sie gleicht einer nur erst abgesteckten Eisenbahn: welche Abgründe werden da noch auszufüllen oder zu überbrücken, welche Berge zu durchgraben sein, wie manches Jahr noch verfließen, ehe der Zug reiselustige Menschen schnell und bequem da hinaus befördert! Aber man sieht doch die Richtung schon: dahin wird und muß es gehen, wo die Fähnlein lustig im Winde flattern. Ja, lustig, und zwar im Sinne der reinsten erhabensten Geistesfreude.“ – Vgl. auch Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354.

224, 25 *eine zweite rhetorische Forderung*] In diesem Kontext zeigt N. ein besonderes Interesse an der Rhetorik, das auch durch seine Lehrveranstaltungen dokumentiert wird. An der Universität Basel hielt er im Wintersemester 1872/73 die Vorlesung *Geschichte der griechischen Beredsamkeit*, im Sommersemester 1874 eine Vorlesung über antike Rhetorik, im Wintersemester 1874/75 und danach noch mehrmals die Vorlesung *Aristoteles Rhetorik I. Drittes Buch der Rhetorik* (KGW II 4, 363–611). Vgl. auch NK 225, 15–17.

224, 32 – 225, 8 „Dass auf den früheren Stufen der Religion [...] statt Eines Gottes eine Vielzahl von Göttern erscheint, [...] das Wesen, worauf sie in letzter Beziehung zurückgeht, nur Eines sein kann.“] Zitat aus ANG 132, 8–19 (ohne Abweichungen).

225, 11–19 „Was ich im Folgenden auszuführen gedenke [...] ob sie eine ächte sei.“] N. zitiert hier aus Strauß' ANG 8, 20–29 (ohne Abweichungen).

226, 15–17 *was der Autor des dialogus de oratoribus sagt*: „illam ipsam quam iactant sanitatem non firmitate sed ieiunio consequuntur.“] Hier zitiert N. den römischen Schriftsteller Publius Cornelius Tacitus (56–117 n. Chr.), der in seinem *Dialogus de oratoribus* (23, 3) erklärt: „quos more prisco apud iudicem fabulantes non auditores sequuntur, non populus audit, vix denique litigator perpetitur: adeo maesti et inculti illam ipsam, quam iactant sanitatem non firmitate, sed ieiunio consequuntur.“ („Wenn sie in veralteter Weise vor dem Richter daherreden, folgt ihnen kein Zuhörer mit Aufmerksamkeit, hört sie das Volk nicht an, erträgt sie endlich kaum der Prozessierende selbst; so trübselig und vernachlässigt erreichen sie eben jene Gesundheit, deren sie sich rühmen, nicht aufgrund einer gesunden Kraft, sondern durch Enthaltsamkeit“, Übersetzung von Hans Volkmer). – In Tacitus' *Dialogus de oratoribus* diskutieren vier

Redner über ihre divergenten Auffassungen, auch im Hinblick auf die Relation zwischen Rhetorik und Poetik. Dabei wendet sich einer der Beteiligten gegen den Einsatz archaisierender Stilformen in der Rhetorik. – Franz Overbeck erklärt in seinem (zur gleichen Zeit wie N.s UB IDS entstandenen) Buch *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Tacitus habe im „trajanischen Rom“ einen Verfall der Rhetorik feststellen müssen, „als er für die grosse politische Beredsamkeit früherer Tage keine Stätte mehr“ fand (Overbeck: *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Streit- und Friedensschrift, 1873, 73).

227, 7–17 „denn bei diesen,“ sagt er, „habe ich doch eine regelrecht fixirte Sprache mit durchweg festgestellter und treulich beobachteter Grammatik und Orthographie vor mir und bin ganz dem Gedanken hingegeben, während ich im Deutschen jeden Augenblick gestört werde durch die Naseweisheit des Schreibers, der seine grammatischen und orthographischen Grillen und knolligen Einfälle durchsetzen will: wobei die sich frech spreizende Narrheit mich anwidert. Es ist wahrlich eine rechte Pein, eine schöne, alte, klassische Schriften besitzende Sprache von Ignoranten und Eseln mißhandeln zu sehen.“] N. zitiert hier aus einem der letzten Manuskripte Schopenhauers: aus seinen sprachkritischen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird*. Dieser Text erschien 1864 postum in dem von Julius Frauenstädt edierten Band *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente* (vgl. ebd., 53–102), den N. besaß (NPB 543). In diesen sprachkritischen *Materialien* glaubt Schopenhauer eklatante sprachliche Defizite bei deutschen Autoren diagnostizieren zu können, um dann sogar zu bekennen, er lese „lieber in jeder anderen Sprache, als Deutsch“ (ebd., 60). Diese Präferenz begründet Schopenhauer so: „ich fühle eine wahre Erleichterung, wenn ich so ein deutsches Buch nothgedrungen abgethan habe, mich wieder zu den anderen, neuen, wie alten Sprachen wenden zu können: denn bei diesen habe ich doch eine regelrecht fixirte Sprache mit durchweg festgestellter und treulich beobachteter Grammatik und Orthographie vor mir und bin ganz dem Gedanken hingegeben; während ich im Deutschen jeden Augenblick gestört werde durch die Naseweisheit des Schreibers, der seine grammatischen und orthographischen Grillen und knolligen Einfälle durchsetzen will; wobei die sich frech spreizende Narrheit mich anwidert. Es ist wahrlich eine rechte Pein, eine schöne, alte, klassische Schriften besitzende Sprache von Ignoranten und Eseln mißhandeln zu sehn“ (ebd., 60–61). Dass Schopenhauer darin ein Symptom von weiterreichender Aussagekraft erblickt, zeigt seine prononcierte These: „Sprachverderbniß ist allemal ein sicheres Zeichen der Degeneration der Litteratur eines Volkes“ (ebd., 64). Schopenhauers resignatives Fazit lautet dann folgendermaßen: „Die deutsche

Sprache wird jetzt von dem F e d e r v i e h (wie kürzlich ein Litterat seine Kollegen nannte) methodisch zu Grunde gerichtet“ (ebd., 61). Ausgehend vom Paradigma der klassischen Sprachen Latein und Altgriechisch, vertritt Schopenhauer Positionen eines Sprachkonservativismus, wie das folgende Diktum erkennen lässt: „Empörend ist es, die Deutsche Sprache zerfetzt, zerzaust und zerfleischt zu sehen, und oben drauf den triumphirenden Unverstand, der selbstgefällig sein Werk belächelt; während man bedenken sollte, daß die Sprache ein von den Vorfahren überkommenes und den Nachkommen zu hinterlassendes Erbstück ist“ (ebd., 62). Und am Ende seiner polemischen Sprachkritik bekennt Schopenhauer: Die deutsche „Sprache auf das Muthwilligste und Hirnloseste mißhandeln und dilapidiren zu sehen von unwissenden Sudlern, Lohnschreibern, Buchhändlersöldlingen, Zeitungsberichtern und dem ganzen Gelichter des Federviehs, ist mehr, als ich schweigend ertragen konnte und durfte“ (ebd., 101).

227, 26–28 „*An einem Kuhhorn zu nagen, ist unnütz und verkürzt das Leben: man reibt die Zähne ab und erhält doch keinen Saft.*“] Hier greift N. auf die dreiteilige Sammlung *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch* zurück, die der bedeutende Indologe Otto von Böhtlingk (1815–1904) in den Jahren 1863–1865 erstmals edierte: vgl. die 2., vermehrte und verbesserte Ausgabe (1870–1873), Theil 1, S. 47, Spruch 253 (3453). In einem Brief an N. schreibt Carl von Gersdorff am 10. Dezember 1875: „Ueber dieser Kannegiesserei hätte ich bald vergessen, dich zu bitten, die 3 Bände indischer Sprüche, von Wolfgang Senfft in Bayreuth säuberlich gebunden als eine kleine Verschönerung und Bereicherung deiner Bücherei in dieser so aufzustellen, dass du dich gelegentlich derselben bedienen, und wenn du zu nichts Besserem aufgelegt bist, mit bekanntem Scharfblick Sprüche, wie den vom ‚Kuhhorn‘ auffinden kannst“ (KGB II 6/1, Nr. 729, S. 255).

12.

Als Material für das 12. und letzte Kapitel von UB I DS verwendete N. besonders ausgiebig seine Exzerpte zu David Friedrich Strauß' Schrift *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* (Leipzig 1872). Sie sind abgedruckt in KGW III 5/1, S. 349–356. Die zahlreichen und oftmals sehr ausführlichen Zitate aus ANG im 12. Kapitel von UB I DS erscheinen in KSA 1 gesperrt und werden im Folgenden demgemäß wiedergegeben.

227, 31 *Sammlung von Stilproben*] Dieselbe Formulierung gebraucht N. bereits am 18. April 1873, wenn er Richard Wagner brieflich mitteilt, er bereite „ein Schriftstück gegen den berühmten Schriftsteller David Strauss“ vor und

„habe dessen ‚alten und neuen Glauben‘ jetzt durchgelesen“ (KSB 4, Nr. 304, S. 145). Anschließend erklärt N., er habe sich „ebenso über die Stumpfheit und Gemeinheit des Autors wie des Denkers verwundert. Eine schöne Sammlung von Stilproben der abscheulichsten Art soll öffentlich einmal zeigen, wie es mit diesem angeblichen ‚Classiker‘ steht“ (KSB 4, Nr. 304, S. 145). Bezeichnenderweise nimmt N. im direkten Kontext gleich zu Beginn des 12. Kapitels auf Schopenhauer Bezug (vgl. dazu NK 227, 32 – 228, 1). Denn seine eigene Strategie, die auf Strauß’ ANG zielende Sprachkritik durch konkretes Anschauungsmaterial zu exemplifizieren, entspricht dem Verfahren Schopenhauers, der in seinen *Parerga und Paralipomena II* in Kapitel 23 „Ueber Schriftstellerei und Stil“ durch eine Vielzahl von Beispielen die gängigen „Sprachschnitzer“ der „schlechten Skribenten jetziger Zeit“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 558, 557) geißelt und teilweise auch analysiert, um auf die Leser spracherzieherisch zu wirken (vgl. ebd., Hü 558–574). Nach den Prinzipien eines auch am Stil antiker Autoren ausgebildeten Sprachkonservativismus entfaltet Schopenhauer seine Sprachkritik in einem nachgelassenen Manuskript mit dem Titel *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird*: vgl. die einschlägigen Passagen in Frauenstädts Edition *Aus Arthur Schopenhauer’s handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente* (1864), 68–99. N. besaß dieses Buch (NPB 543).

227, 32 – 228, 1 vielleicht würde sie Schopenhauer ganz allgemein betiteln: „*Neue Belege für den Lumpen-Jargon der Jetztzeit*“ Indem N. seine „Sammlung von Stilproben“ (227, 31) hypothetisch mit einer Formulierung Schopenhauers betitelt, orientiert er sich an dessen sprachkritischem Gestus. Dabei wiederholt er eine Aussage Schopenhauers, auf die er in UB I DS bereits in einer früheren Textpartie Bezug nimmt, wenn er dem „Lumpen-Jargon der noblen ‚Jetztzeit‘“ als „Grundcharakter Impotenz“ attestiert (221, 7–8). An beiden Stellen zitiert N. aus einem nachgelassenen Manuskript Schopenhauers: aus den sprachkritischen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* (in Frauenstädts Edition *Aus Arthur Schopenhauer’s handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, 1864, 53–102). Hier prognostiziert Schopenhauer: „Von den Schreibern dieses Zeitalters wird nichts auf die Nachwelt kommen, als bloß ihr Sprachverderb; – weil dieser sich forterbt, wie die Syphilis“ (ebd., 58). Anschließend prognostiziert er für die Zeit um 1900, man werde „keine andere Sprache mehr kennen [...] als den Lumpen-Jargon nobler ‚Jetztzeit‘, – deren Grundcharakterzug Impotenz“ sei (ebd., 58). – Unter ausdrücklicher Berufung auf Schopenhauer spricht N. in UB I DS an früherer Stelle auch von „den ‚in letzter Nacht ausgeheckten Monstra der Jetztzeit-Schreiberei‘, wie Schopenhauer sagt“ (223, 2–4). Zum Begriff ‚Jetztzeit‘, den N. vor allem in seiner Basler

Zeit gebraucht, vgl. auch die Belege in NK 223, 2–4. – Außer durch Schopenhauers Stilkritik ist N.s exemplarische „Sammlung von Stilproben“ (227, 31) aus Strauß' ANG auch beeinflusst durch Wagners detaillierte Sprachkritik in seinem Text *Herr Eduard Devrient und sein Styl. Eine Studie über dessen „Erinnerungen an Felix Mendelssohn-Bartholdy“* (1869). In UB I DS bezieht sich N. explizit auf Eduard Devrient, indem er von seinem „schamlosen Sudeldeutsch“ spricht (222, 25–26).

Die pejorative Perspektive auf die „Jetztzeit“, die N. von Schopenhauer übernimmt, beschränkt sich allerdings keineswegs auf Stilkritik. Vielmehr reicht sie weit darüber hinaus in den Bereich kritischer Kulturdiagnose und hängt insofern mit N.s Ideal der ‚Unzeitgemäßheit‘ zusammen (vgl. auch KSA 1, 346, 13; 361, 9–14). Zuvor entwirft bereits Schopenhauer eine ‚unzeitgemäße‘ Metaperspektive vom imaginären Standpunkt der Zukunft aus, um die „Jetztzeit“ zu verurteilen, der er am liebsten „in einem Zauberspiegel zeigen“ möchte, „wie sie in den Augen der Nachwelt sich ausnehmen wird“ (PP I, Hü 185). Von dieser Metaposition aus imaginiert er in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* ein „Tribunal der Nachwelt, welches [...] auch eine Schandglocke führt, die sogar über ganze Zeitalter geläutet werden kann“ (PP I, Hü 155). N. adaptiert diese Idee eines „Tribunal[s]“ für seine kritische Kulturdiagnose in UB III SE: Gerade in einer Zeit, in der „der Universitätsgeist anfängt, sich mit dem Zeitgeiste zu verwechseln“, plädiert N. für „ein höheres Tribunal“ in Gestalt einer künftig „ausserhalb der Universitäten“ situierten „Philosophie“, die dann „auch diese Anstalten in Hinsicht auf die Bildung [...] fördern, überwache[n] und richte[n]“ soll, und zwar „frei vom Zeitgeiste [...], so wie Schopenhauer lebte, als der Richter der ihn umgebenden sogenannten Kultur“ (KSA 1, 425, 6–17). Vgl. auch NK 346, 12–14 und NK 425, 7–17 sowie NK 242, 9–11 und NK 346, 12–14.

228, 7 *wie die verruchtesten aller Deutsch-Verderber, die Hegelianer]* N. formuliert seine Kritik an Hegel und dessen Anhängern auch in anderen Werken, und zwar im Hinblick auf philosophische Aspekte und stilistische Charakteristika. Ambivalenzen sind in der *Morgenröthe* zu erkennen, wenn er Hegel zwar „esprit“ konzidiert (KSA 3, 166, 32), zugleich aber auch „seinen eigenthümlichen schlechten Stil“ betont (KSA 3, 167, 2). Dass N. Hegel und den Hegelianismus als obsolet betrachtet, geht aus UB II HL hervor, wo er „die in älteren Köpfen noch qualmende Hegelische Philosophie“ erwähnt (KSA 1, 297, 6–7). In UB I DS ordnet N. David Friedrich Strauß ausdrücklich den Hegelianern zu, indem er konstatiert, dass dieser „einmal in seiner Jugend Hegelisch gestottert hat“ (228, 11). Ähnlich wie Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Friedrich Engels gehörte David Friedrich Strauß zeitweilig zu den sogenannten Jung-Hegelianern oder Links-Hegelianern. – In UB I DS reduziert N. die Philosophie Hegels

auf das Schlagwort „Vernünftigkeit alles Wirklichen“ (170, 3–4) und sieht sich von der „Hegelischen Anbetung des Wirklichen als des Vernünftigen“ (197, 7–8) zur Kritik veranlasst. Damit bezieht sich N. auf eine zentrale Aussage in der Vorrede zu Hegels Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Zum Kontext von Hegels These und zu N.s Missverständnis vgl. NK 170, 3–4. Zu N.s Kritik an Hegel und seinen Anhängern in UB III SE vgl. NK 365, 28–30; NK 374, 32 – 375, 1; NK 384, 24; NK 405, 14–16; NK 418, 24–30; NK 423, 25–26.

Mit seinen Vorbehalten gegen Hegels Philosophie und deren Anhänger schließt N. an Schopenhauer an, der Hegel und die „Hegelianer“ wiederholt heftig attackiert. Vgl. dazu außer Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* insbesondere seine Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (vgl. PP I, Hü 172–174, 179–180, 183–188, 190, 194), die wichtigste Quelle für N.s Kritik an der akademischen Philosophie in UB III SE (vgl. dazu den Nachweis in Kapitel III.4 des Überblickskommentars zu UB III SE). N. adaptiert auch den pejorativen Begriff „Hegelei“ (423, 26) von Schopenhauer (PP I, Hü 156, 157, 177, 178, 205), der Hegel in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* als „plumpe[n] und ekelhafte[n] Scharlatan“ (PP I, Hü 179) sowie als „Unsinn-schmierer und Kopfverderber“ diffamiert (PP I, Hü 190) und durch den Einfluss der „absolute[n] Unsinnphilosophie“ Hegels „unzählige Köpfe der gegenwärtigen Gelehrten generation [...] verdorben“ sieht (PP I, Hü 177).

228, 34 – 229, 3 „*Aber Di meliora! Fort Pachydermata, fort! Dies ist die deutsche Sprache, in der Menschen sich ausgedrückt, ja, in der grosse Dichter gesungen und grosse Denker geschrieben haben. Zurück mit den Tatzen!*“] Der lateinische Ausruf „Di meliora!“ bedeutet: „Das mögen die Götter verhüten!“ bzw. „Da sei Gott vor!“ – Das aus dem Altgriechischen stammende Wort ‚Pachydermata‘ (von παχύς: dick und δέρμα: Haut) bezeichnet Dickhäuter. Wie die eingedeutschte Pluralform ‚Pachydermen‘ fungiert es als zoologische Sammelbezeichnung für Elefanten, Nashörner und Flusspferde. – N. zitiert hier eine Aussage Schopenhauers, der den Begriff ‚Pachydermata‘ metaphorisch verwendet, um Menschen ohne sprachliche Sensibilität zu charakterisieren. In seinem Text „Ueber Schriftstellerei und Stil“, dem 23. Kapitel der *Parerga und Paralipomena II*, schreibt Schopenhauer: „Edele ‚Jetztzeit‘, herrliche Epigonen, bei der Muttermilch Hegel’scher Philosophie herangewachsenes Geschlecht! Zum ewigen Andenken wollt ihr euere Tatzen in unsere alte Sprache drücken, damit der Abdruck, als Ichnolith, die Spur eueres schaaalen und dumpfen Daseyns auf immer bewahre. Aber Di meliora! Fort, Pachydermata, fort! Dies ist die deutsche Sprache! in der Menschen sich ausgedrückt, ja, in der große Dichter gesungen und große Denker geschrieben haben. Zurück mit den Tatzen! – oder ihr sollt – hungern. (Dies allein schreckt sie.) –“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 575.) Wenn Schopenhauer die Sprache durch die groben Tat-

zen von Dickhäutern traktiert sieht, pointiert er das fehlende Sensorium der Sprachverhunzer durch polemische Übertreibung.

Die hier von Schopenhauer explizit diagnostizierte Epigonenproblematik gehörte zum kulturkritischen Repertoire der Epoche und wurde auch von N. wiederholt reflektiert, insbesondere in UB II HL. (Vgl. dazu markante Belegstellen in KSA 1, 305, 9–13 und 307, 17–32 sowie 333, 17–26.) Der moderne Begriff des Epigonen bezeichnet den ‚geistigen Erben‘, der sich aufgrund seines Mangels an Originalität eklektizistisch an ‚klassischen‘ Vorbildern orientiert, an deren Übergröße er zugleich leidet. Da er traditionellen Denkschemata verhaftet bleibt, ist der Epigone weder zu künstlerischer Kreativität noch zu kritisch-konstruktivem Umgang mit der Zeitsituation in der Lage. – Zur Problematik der Epigonalität vgl. NK 169, 15–18 sowie NK 344, 31–34 und NK 350, 20–21.

Animalische „Tatzen“ als pejorative Tiermetaphorik (allerdings ohne „Pachydermata“) verwendet Schopenhauer zum Zweck sprachkritischer Polemik auch in seinen nachgelassenen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* (1864 erschienen in Frauenstädts Edition *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, 53–102). Hier formuliert Schopenhauer seine Sprachkritik so: „Wenn die unfähigen und urtheilslosen Köpfe, aus denen die große Mehrheit des Menschengeschlechts, folglich auch der Gelehrten, besteht, tagtäglich schlechte Bücher in die Welt setzen; so ist davon kein ernstlicher Nachtheil zu befürchten: ein Thor ist wer sie liest, und ihr Einfluß geht nie weit. Ein Anderes aber ist es, wenn solche Köpfe sich an die Sprache machen und diese nach irgend einer Flause umformen und verbessern wollen: da wird die Sache bedenklich: denn sie können ihre Tatzen so tief in die Sprache eindrücken, daß die Spur bleibend wird; weil sie den grossen Troß von ihres Gleichen hinter sich haben, welche, wie das gemeine Volk, in allen Dingen stets nur durch Beispiel und Nachahmung geleitet werden und jetzt sich beeilen, der Narrheit nachzueifern“ (ebd., 65). Und Schopenhauer fährt fort: „Die ganze gegenwärtige Schriftstellergeneration, welche nicht ein einziges bleibendes Werk hinterlassen wird, soll nicht das Andenken ihres ephemeren und ruhmlosen Daseyns dadurch perpetuiren, daß sie die kostbare deutsche Sprache, diesen wahren Nationalschatz, nach ihrem verstand-, geschmack- und ohrlosen Kaprice verhunzt und sie so zugerichtet, und mit den Spuren ihrer Tatzen versehen, den kommenden, vielleicht edleren Geschlechtern überliefert“ (ebd., 66).

229, 5–10 „*Schon in dem Machtzuwachse – – – hat der römische Katholicismus eine Aufforderung erkannt, seine ganze geistliche und weltliche Macht in der Hand des für unfehlbar erklärten Papstes diktatorisch zusammenzufassen.*“] Die Quelle bildet

hier Strauß' Schrift ANG (3, 6–11), deren Wortlaut N. in verkürzter und leicht modifizierter Form präsentiert. Strauß distanziert sich dort entschieden vom Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes, das er als Manifestation eines machtpolitischen Kalküls versteht: „Schon in dem Machtzuwachse, den die Beseitigung Oesterreichs durch Preußen und die Bildung des Norddeutschen Bundes dem Protestantismus zu bringen schien, hat der römische Katholizismus eine Aufforderung erkannt, seine ganze geistlich-weltliche Gewalt in der Hand des für unfehlbar erklärten Papstes dictatorisch zusammenzufassen.“ Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 349. – Damit rekurriert Strauß auf eine für die Lehre der katholischen Kirche maßgebliche Entscheidung, die am 18. Juli 1870, also drei Jahre vor der Publikation von N.s UB I DS, auf dem Ersten Vatikanischen Konzil unter Papst Pius IX. getroffen worden war. Damals erhob man die Unfehlbarkeit des Papstes zum Dogma. – Gemeint ist mit dieser spezifischen Unfehlbarkeit (infallibilitas) eine Eigenschaft, die dem Papst als Stellvertreter Christi und Nachfolger des Apostels Petrus zugesprochen wurde, wenn er ex cathedra, mithin als Lehrer aller Christen, über Glaubens- oder Sittenfragen entscheidet und diese als endgültig entschieden verkündigt.

Die evangelische Kirche lehnt prinzipiell jedwede Unfehlbarkeit lebender oder verstorbener Personen oder Amtsinhaber ab, betrachtet auch die Reformatoren nicht als unfehlbar und sieht als Ausnahme allein Jesus Christus selbst an. – Vor diesem Hintergrund erscheint es als Ausdruck einer durch theologische Grundierung verschärften Polemik, wenn N. an früherer Stelle von UB I DS der „Philister-Kultur“ (205, 23), „deren Evangelium Strauss verkündet hat“ (205, 8–9), eine naive Selbstüberschätzung attestiert, die sogar bis zur Verabsolutierung der eigenen Institutionen und bis zu einem problematischen Anspruch auf „ästhetische Unfehlbarkeit“ reiche (206, 6). Denn dadurch bringt er den evangelischen Theologen Strauß selbst in eine Affinität zum katholischen Dogma der Unfehlbarkeit, das von der evangelischen Kirche nicht akzeptiert wird. Vgl. auch NK 205, 33 – 206, 7.

229, 24–30 *„Dem Gegensatze zwischen dem alten Consistorialregiment und den auf eine Synodalverfassung gerichteten Bestrebungen liegt hinter dem hierarchischen Zuge auf der einen, dem demokratischen auf der anderen Seite, doch eine dogmatisch-religiöse Differenz zu Grunde.“*] Zitat aus Strauß' ANG 4, 6–11. Vgl. auch Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 349. – In der katholischen Kirche versteht man unter dem ‚Konsistorium‘ die Plenarversammlung der Kardinäle unter dem Vorsitz des Papstes. In der evangelischen Kirche fungiert das Konsistorium als oberste Verwaltungsbehörde, der die Leitung einer Landeskirche obliegt. Konsistorien entstanden in der evangelischen Kirche im 16. Jahrhundert, um das landesherrliche Kirchenregiment auszuüben. In den

Konsistorien sind ebensoviele Juristen wie Theologen tätig. – Der Begriff ‚Synode‘ bezeichnet in der katholischen Kirche die beratende, beschließende und gesetzgebende Versammlung von Bischöfen in einem Konzil, in der evangelischen Kirche eine Versammlung von Beauftragten der Gemeinden, die als Trägerin der kirchlichen Selbstverwaltung fungiert und über Angelegenheiten der Lehre und kirchlichen Ordnung entscheidet. Diese kirchlichen Strukturen bildeten sich im Laufe der Zeit vor dem Hintergrund von Luthers Überzeugung vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen heraus, die in der evangelischen Kirche zunächst noch keine direkten Auswirkungen auf institutioneller Ebene hatte. Die späteren Umstrukturierungen der Synoden, die als Gremien kirchlicher Selbstverwaltung aus gewählten Geistlichen und Laien bestehen, verdanken sich spezifischen Tendenzen der Reformation. Calvin vertrat die Einschätzung, die Kirche solle nicht ausschließlich von Geistlichen geleitet werden, und sah deshalb neben Pastoren und Diakonen auch Presbyter als Laien-Mitglieder in den Synoden vor. – Unter der ‚Synodalverfassung‘ versteht man eine Verfassungsform der evangelischen Kirchen, die den einzelnen Kirchengemeinden eine gleichberechtigte Repräsentanz und ein Mitspracherecht im Hinblick auf die kirchlichen Leitungsaufgaben einräumt. Vgl. auch den Kommentar von Peter Pütz im Rahmen seiner (im Goldmann-Verlag erschienenen) N.-Edition: Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, 1999, 344.

230, 4–6 „und die Tage, obwohl von dem Erzähler unmissverstehbar zwischen Abend und Morgen eingerahmt“] Zitat aus Strauß’ ANG 18, 5–12. Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 349.

230, 10–13 „Von irrigem und widersprechenden Berichten, von falschen Meinungen und Urtheilen kann in der Bibel keine Rede sein.“] Vgl. dazu Strauß’ ANG 18, 27 – 19, 2. Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 350, wo N. auch Korrekturvorschläge zu der von Strauß gewählten Präposition notiert: N. schlägt u. a. „bei der Bibel“ vor.

230, 23–24 „Compilationen, in die ältere Stücke zusammengearbeitet sind.“] Hier zitiert N. mit Abweichungen aus ANG 20, 1–6, wo Strauß schreibt: „Aehnliches hat sich längst auch in Bezug auf andere biblische Bücher gefunden: wir haben keinen Mose, keinen Samuel unter ihren Verfassern mehr; die nach ihnen genannten Bücher sind als weit spätere Compilationen erkannt worden, in die mit wenig Kritik und viel Tendenz ältere Stücke aus verschiedenen Zeiten zusammengearbeitet sind.“ Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 350. – In den Philologien versteht man unter ‚Kompilation‘ ein als unwissenschaftlich geltendes Zusammentragen und Kombinieren unverarbeiteter Stoffe aus unterschiedlichen Textquellen, mithin ein bloß additives Verfahren, ein unkreatives Abschreiben.

230, 27–30 „*Lehrgedicht, das in die unangenehme Lage versetzt wird, zunächst vielfach missdeutet*“ (besser: missgedeutet), „*dann angefeindet und bestritten zu werden*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 20, 21–26 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 350.

230, 31–32 „*Spitzfindigkeiten, durch die man ihre Härte zu mildern suchte*“] Zitat aus Strauß' ANG 24, 4–11: „Man muß sich wundern, wie eine solche Vorstellung, die gleicherweise Vernunft wie Rechtsgefühl empört, die Gott aus einem anbetungs- und liebenswerthen zum entsetzlichen und abscheulichen Wesen macht, zu irgend einer Zeit, so barbarisch wir uns diese auch denken mögen, annehmbar gefunden, wie die Spitzfindigkeiten, durch die man ihre Härte zu mildern suchte, überhaupt nur angehört werden mochten.“ Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351.

231, 1–2 „*durch Zusammenrütteln gemilderten Schärfe*“] Dieses Zitat aus Strauß' ANG stammt aus der Passage, in der er mithilfe einer Allegorie, die er durch zahlreiche Details pedantisch ausgestaltet, seine Vorstellung von der „Weltstrasse der Zukunft“ exponiert. Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 356. Das Zitat gehört zu einer Textpartie, in der David Friedrich Strauß ‚alten‘ und ‚neuen‘ Glauben mithilfe der Straßenmetaphorik kontrastiv veranschaulicht (ANG 367, 8 – 368, 6): „Weder auf einer alten ausgefahrenen Straße, der wir den Kirchenglauben, noch auf einer neuen frischbeschlagenen, der wir die modern-wissenschaftliche Weltansicht vergleichen können, fährt es sich ja angenehm. Dort versinkt man alle Augenblicke in tiefeingefallene Geleise [...], den Hauptschäden, der mangelhaften Grundlegung und unrichtigen Führung der Straße, [ist] nicht mehr abzuhelpen. Diese Fehler hat man bei der Anlegung der neuen Straße zu vermeiden gesucht; dafür aber sind manche Strecken noch gar nicht, oder nur nothdürftig, hergestellt [...], und durchaus fühlt man sich durch die frisch aufgeschütteten Steine in ihrer ganzen noch durch kein Zusammenrütteln gemilderten Schärfe übel zerstoßen“; gleichwohl betrachtet Strauß „einzig sie“ als „die Weltstraße der Zukunft“, die durch regelmäßige Benutzung auch „bequem und angenehm zu werden“ verspreche, mithin „den langen und beschwerlichen Weg“ nachträglich als lohnend erscheinen lasse. – N. selbst hält den von Strauß formulierten Anspruch für ridikül, „den Katechismus ‚der modernen Ideen‘ zu schreiben“ und so eine „breite ‚Weltstrasse der Zukunft‘ zu bauen“ (175, 24–25). Strauß' metaphorische Formulierung „Weltstrasse der Zukunft“ (ANG 368, 3) wird in UB I DS an mehreren Stellen zitiert (175, 24; 176, 3; 176, 12). Vgl. auch NK 176, 11–14.

231, 2–5 „*einem Voltaire dort stand hier ein Samuel Hermann Reimarus durchaus typisch für beide Nationen gegenüber*.“] Zitat aus Strauß' ANG 35, 25–28. Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1),

S. 351. Der Hamburger Orientalist und aufgeklärte Popularphilosoph Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) adaptierte die Ideen der englischen Deisten (Locke, Toland, Tindal, Morgan u. a.) und versuchte sie mit einer historisch-kritischen Bibelforschung zu verbinden. Bereits in den 1740er Jahren verfasste Reimarus eine umfangreiche *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, die er zu seinen Lebzeiten aber nicht zu publizieren wagte. Nach Reimarus' Tod veröffentlichte Lessing, der während seiner Hamburger Zeit mit der Familie Reimarus befreundet war, Teile aus diesem Werk – zum Schutz der Familie allerdings ohne Nennung des Autornamens. In der Folgezeit wurde Lessing in eine heftige Auseinandersetzung mit orthodoxen Protestanten involviert, die sich zur größten theologischen Kontroverse im Deutschland des 18. Jahrhunderts auswuchs. Zu den Hintergründen von Lessings Streit mit Goeze über die ‚Reimarus-Fragmente‘ vgl. die ausführlichen Darlegungen in NK 183, 14 – 184, 5. Hermann Samuel Reimarus avancierte zum Wegbereiter für die historisch-bibelkritische „Leben-Jesu-Forschung“, die in späterer Zeit durch David Friedrich Strauß maßgeblich geprägt wurde. N. erwähnt Reimarus namentlich im 12. Kapitel von UB I DS (231, 3). David Friedrich Strauß' Erstlingswerk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) weist Analogien zu Auffassungen von Reimarus auf. Über ihn schrieb Strauß Jahrzehnte später das Buch *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 1862 (nicht in NPB).

231, 9–10 „*Nun stand es aber nur wenige Jahre an nach Schleiermachers Tode, dass – –*“ [Strauß erklärt in ANG (46, 11–15): „Nun stand es aber nur wenige Jahre an nach Schleiermachers Tode, daß fürs Erste die äußere Neu-Testamentliche Stütze seiner Christologie, das vermeintlich johanneische Evangelium, einem erneuerten kritischen Angriff unrettbar unterlag.“ Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351.

231, 15–20 „*auch von allen den verschiedenen Schattirungen, in denen das heutige Christenthum schillert, kann es sich bei uns nur etwa um die äusserste, abgeklärteste handeln, ob wir uns zu ihr noch zu bekennen vermögen*“ [Vgl. dazu Strauß' ANG 13, 10–13 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 356.

231, 31 – 232, 1 „*dabei wird es unbestimmt bleiben, ob es sich von äusserem oder innerem Heldenthum, von Kämpfen auf offenem Felde oder in den Tiefen der Menschenbrust handelt.*“ [Auf diese Aussage aus Strauß' ANG rekurriert N. in UB I DS bereits an früherer Stelle (185, 16–17). – Im Hinblick auf die sogenannte *Eroica*, die *Dritte Symphonie* (op. 55) von Ludwig van Beethoven, schreibt Strauß in ANG (358, 2–6): „Heroische Empfindungen und Stimmungen kann allerdings auch die wortlose Sym-

phonie darstellen, aber dabei wird es unbestimmt bleiben, ob es sich von äußerem oder inneren Heldenthum, von Kämpfen auf offenem Felde oder in den Tiefen der Menschenbrust handelt.“ Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 356.

232, 1–4 *„für unsere nervös überreizte Zeit, die namentlich in ihren musikalischen Neigungen diese Krankheit zu Tage legt.“*] Vgl. dazu Strauß' ANG (343, 10–13), wo vom „Jungbrunnen“ der „Haydn'schen Musik“ als Antidot gegen die moderne Nervosität die Rede ist.

232, 7–11 *„wir sehen hier einen der Gedankengänge, wodurch sich die Jünger zur Produktion der Vorstellung der Wiederbelebung ihres getödteten Meisters emporgearbeitet haben.“*] Vgl. Strauß' ANG 70, 16–22 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351. Strauß bezieht sich im vorliegenden Kontext von ANG auf die im Neuen Testament exponierte „Auferstehung Jesu“.

232, 14–15 *die Geschichte von der Auferstehung Jesu als „welthistorischen Humbug“*] Auf diese Formulierung aus Strauß' ANG bezieht sich N. in UB I DS bereits an zwei früheren Stellen (193, 21–22 und 195, 3). Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351. Die Infragestellung der Auferstehung Christi, die bereits für Reimarus ein zentrales Thema war, betrifft ein fundamentales christliches Dogma, mithin den Grundbestand der Glaubenslehre. Vgl. NK 193, 21–22. – Strauß erklärt in ANG (72) dezidiert: „Historisch genommen [...] läßt sich die Geschichte von der Auferstehung Jesu nur als ein welthistorischer Humbug bezeichnen.“ – Indem David Friedrich Strauß den Auferstehungsglauben negiert und als bloßen ‚Humbug‘ etikettiert, schließt er zugleich an die historische Bibelkritik seit dem 18. Jahrhundert an. Zur Bedeutung von Hermann Samuel Reimarus für die historisch-bibelkritische „Leben-Jesu-Forschung“ und zur Kontroverse über die sogenannten ‚Reimarus-Fragmente‘ vgl. NK 183, 14 – 184, 5.

232, 27–32 *„seine Lehren würden wie einzelne Blätter im Winde verweht und zerstreut worden sein, wären diese Blätter nicht von dem Wahnglauben an seine Auferstehung als von einem derben handfesten Einband zusammengefasst und dadurch erhalten worden“*] Zitat aus Strauß' ANG 72, 19–27. Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351.

233, 7–9 *er redet muthig von der „Hand unserer Quellen“ (S. 76) von dem „Mangel jeder Handhabe in den Quellen“*] Vgl. dazu Strauß' ANG 76, 24 – 77, 5. Strauß kritisiert im vorliegenden Kontext die „ruhmredig[en]“ Versuche „neuester Bearbeiter des Lebens Jesu“, die er selbst als „apologetische

Künsteleien ohne jeden historischen Werth“ bezeichnet (ebd.). Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351.

233, 9–10 „*Hand eines Bedürfnisses*“] Vgl. Strauß' ANG 215, 18 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

233, 10–12 „*Der Glaube an seine Auferstehung kommt auf Rechnung Jesu selbst.*“] Vgl. Strauß' ANG 73, 2–6 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351.

233, 19–21 *wo eben jenem „alten Juden- und Christengott der Stuhl unter dem Leibe weggezogen wird“*] Vgl. dazu Strauß' ANG 105, 8–11, wo diese Aussage auf „Copernicus“ und „sein neues Weltsystem“ bezogen ist. Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351–352.

233, 21–23 „*an den alten persönlichen Gott gleichsam die Wohnungsnoth herantritt,*“] Vgl. Strauß' ANG 105, 21–28. Im vorliegenden Kontext rekurriert Strauß ironisch auf die Konsequenzen, die sich durch die astronomischen Entdeckungen der Neuzeit für die Theologie ergeben: „Erst [...] als die Welt sich in eine Unendlichkeit von Weltkörpern, der Himmel in einen optischen Schein auflöste: da erst trat an den alten persönlichen Gott gleichsam die Wohnungsnoth heran.“ Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352.

233, 24–26 „*worin er übrigens noch anständig untergebracht und beschäftigt werden soll.*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 115, 23–26 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352.

233, 26–29 „*mit dem erhörlichen Gebet ist abermals ein wesentliches Attribut des persönlichen Gottes dahingefallen.*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 111, 11–15 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352. Dort notiert N. nach „erhörlichen“: „so Kant“.

233, 33 – 234, 5 „*Manches von den Wunschattributen, die der Mensch früherer Zeiten seinen Göttern beilegte – ich will nur das Vermögen schnellster Raumdurchmessung als Beispiel anführen – hat er jetzt, in Folge rationeller Naturbeherrschung, selbst an sich genommen.*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 134, 2–10 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352.

234, 14–17 „*der Wunsch muss hinzutreten, dieser Abhängigkeit auf dem kürzesten Wege eine für den Menschen vorteilhafte Wendung zu geben.*“] Vgl. Strauß' ANG 135, 18–22. Strauß reflektiert im vorliegenden Kontext über das „Abhängigkeitsgefühl des Menschen“, das Feuer-

bach als „den letzten Grund der Religion“ betrachtet. Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352.

234, 21–23 *„Die aufsteigende und mit ihrem Aufsteigen selbst über den einzelnen Niedergang übergreifende Richtung dieser Bewegung,“*] Vgl. dazu Strauß' ANG 222, 22–28: „Das Ergebnis des irdischen Geschehens aber, das sich durch alle Stadien der Erdentwicklung hindurch gleich blieb, war nur theils die möglichst reiche Lebensentfaltung und Lebensbewegung im Allgemeinen, theils insbesondere die aufsteigende und mit ihrem Aufsteigen selbst über den einzelnen Niedergang übergreifende Richtung dieser Bewegung.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

234, 24–28 *„Die letzte Kantische Wendung sah sich, wie wir fanden, um ans Ziel zu kommen, genöthigt, ihren Weg eine Strecke weit über das Feld eines zukünftigen Lebens zu nehmen.“*] Vgl. dazu Strauß' ANG 120, 4–9: „Doch wir haben hier noch etwas nachzuholen, das wir an die letzte, Kantische Wendung des sogenannten moralischen Argumentes für das Dasein Gottes anknüpfen können. Diese sah sich, wie wir fanden, um an's Ziel zu kommen, genöthigt, ihren Weg eine Strecke weit über das Feld eines zukünftigen Lebens zu nehmen.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352.

234, 34 *der Faden der Ariadne*] Durch einen Faden, den sie von einem Wollknäuel abgewickelt hatte, gab Ariadne, die Tochter des Königs Minos von Kreta, ihrem Geliebten Theseus die Möglichkeit, nach seinem Sieg über den Minotaurus aus dem Labyrinth wieder herauszufinden.

235, 3–4 *„vollkommen ausgewachsener religiöser und sittlicher Anlage“*] Vgl. ANG 49, 23 – 50, 3: „Wie sich nur Schleiermacher an dem Jesus des vierten Evangeliums so erbauen konnte! Ach ja, wenn dieser wirklich das fleischgewordene Schöpferwort, die zweite Person der Gottheit in einem menschlichen Leibe war, dann ist es ein Anderes; aber das war er ja für Schleiermacher nicht, sondern nur ein Mensch mit vollkommen ausgewachsener religiöser und sittlicher Anlage.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351.

235, 4–8 *Ich meine, ein älterer Mann müsste doch wissen, dass die Sprache ein von den Vorfahren überkommenes und den Nachkommen zu hinterlassendes Erbstück ist, vor dem man Ehrfurcht haben soll als vor etwas Heiligem und Unschätzbarem und Unverletzlichem.*] Dieser Appell zu intakter Sprachbewahrung für künftige Generationen, den N. mit seiner sprachkritischen Polemik gegen Strauß verbindet, ist ein implizites Zitat aus Schopenhauers nachgelassenen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird*. Hier rebelliert Schopenhauer dagegen,

dass „die Deutsche Sprache“ von selbstgefälligen Ignoranten der schreibenden Zunft „zerfetzt, zerzaust und zerfleischt“ wird; anschließend folgt sein – von N. teils wörtlich übernommenes – Monitum, man solle beachten, „daß die Sprache ein von den Vorfahren überkommenes und den Nachkommen zu hinterlassendes Erbstück ist, welches man daher in Ehren halten und nicht muthwillig antasten soll“ (Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, 1864, 62). Vgl. ergänzend die Schopenhauer-Belege, zu denen N.s Sprachkritik deutliche Affinität zeigt, in NK 227, 7–17.

In der Schlusspassage der genannten *Materialien zu einer Abhandlung* begründet Schopenhauer seine sprachpädagogische Motivation, die bis zum Sendungsbewusstsein reicht, folgendermaßen: „Ich bin weitläufig gewesen und habe geschulmeister, wozu ich wahrlich mich nicht hergegeben haben würde, wenn nicht die deutsche Sprache bedroht wäre: an nichts in Deutschland nehme ich größern Antheil, als an ihr: sie ist der einzige entschiedene Vorzug der Deutschen vor andern Nationen [...]. Eine solche Sprache auf das Muthwilligste und Hirnloseste mißhandeln und dilapidiren zu sehen von unwissenden Sudlern, Lohnschreibern, Buchhändlersöldlingen, Zeitungsberichtern und dem ganzen Gelichter des Federviehs, ist mehr, als ich schweigend ertragen konnte und durfte. Will die Nation nicht auf meine Stimme hören, sondern der Auktorität und Praxis der eben angeführten folgen; so ist sie ihrer Sprache nicht würdig gewesen“ (Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, 1864, 101).

Sprachpädagogische Appelle mit ähnlicher Grundtendenz wie in Schopenhauers nachgelassenen *Materialien zu einer Abhandlung* finden sich auch in N.s nachgelassenen Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. Im zweiten dieser Vorträge erklärt N., es sei die „Aufgabe“ einer „höhere[n] Bildungsanstalt“, „auktoriativ und mit würdiger Strenge die sprachlich verwilderten Jünglinge zurecht zu leiten und ihnen zuzurufen: ‚Nehmt eure Sprache ernst! Wer es hier nicht zu dem Gefühl einer heiligen Pflicht bringt, in dem ist auch nicht einmal der Keim für eine höhere Bildung vorhanden [...]‘“ (KSA 1, 676, 1–7). Aus dem Kontext geht hervor, dass N. mit seinem Plädoyer für Methoden „der sprachlichen Selbstzucht“ letztlich darauf zielt, „Wege zu einem ästhetischen Urtheile“ zu ermöglichen (KSA 1, 684, 15–17). Geleitet ist seine Perspektive dabei von einer fundamentalen Skepsis im Hinblick auf die zeitgenössische Gymnasialausbildung, die seines Erachtens durch Versäumnisse bei der sprachlichen Schulung der Gymnasiasten verantwortlich ist für die verbreitete Allianz von „Gelehrsamkeit“ und „Barbarei des Geschmacks“ sowie von „Wissenschaft“ und „Journalistik“ (KSA 1, 685, 12–14). Dieser Zusammenhang geht aus N.s Fazit hervor: „In Summa: das Gymnasium versäumt bis jetzt das allererste

und nächste Objekt, an dem die wahre Bildung beginnt, die Muttersprache: damit aber fehlt ihm der natürliche fruchtbare Boden für alle weiteren Bildungsbemühungen. Denn erst auf Grund einer strengen künstlerisch sorgfältigen sprachlichen Zucht und Sitte erstarkt das richtige Gefühl für die Größe unserer Klassiker“ (KSA 1, 683, 24–30).

Im Kontrast zu diesem Anspruch entfaltet N. seine kulturkritischen Diagnosen, die er im vorliegenden Kontext auch auf die sprachlichen Depravationen im Journalismus fokussiert. So erklärt er im zweiten seiner nachgelassenen Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*: „wer möchte [...] daran zweifeln, dass alle Schäden unserer litterarisch-künstlerischen Öffentlichkeit hier dem heranwachsenden Geschlecht immer wieder von Neuem aufgeprägt werden, die hastige und eitle Produktion, die schmähliche Buchmacherei, die vollendete Stillosigkeit, das Unausgeglichene und Charakterlose oder Kläglich-Gespreizte im Ausdruck [...], kurz die litterarischen Züge unsrer Journalistik ebenso wie unseres Gelehrtenthums“ (KSA 1, 681, 2–11).

235, 12–14 „*ein Wahn, den sich und der Menschheit abzuthun, das Bestreben jedes zur Einsicht Gekommenen sein müsste.*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 135, 22 – 136, 2. Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352.

235, 15 *des Scriblers*] Im Englischen bezeichnet das Wort ‚scribler‘ einen Schreiberling. Vor N. verwendet bereits Schopenhauer den Begriff ‚Skribler‘ in diesem Sinne pejorativ für inferiore Autoren mit depravierter Sprache. (Vgl. auch NK 221, 48.) Im Œuvre Schopenhauers lässt sich dieser Begriff mehrfach belegen, insbesondere im Zusammenhang mit sprachkritischen Passagen der *Parerga und Paralipomena*. Im Kapitel 24 „Ueber Lesen und Bücher“ ist die Rede „von den nichtswürdigen Skriblern heutiger ‚Jetztzeit‘“ (PP II, Kap. 24, § 296, Hü 595). Als besonders aufschlussreich erweist sich Schopenhauers Text „Ueber Schriftstellerei und Stil“, das 23. Kapitel der *Parerga und Paralipomena II*. Hier kritisiert Schopenhauer die „Narrheit“ der „Skribler“ im Zusammenhang mit der von ihm „gerügten ‚jetztzeitigen‘ Verschlimmbesserung der Sprache“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 575). An anderer Stelle spricht er im Hinblick auf die Grammatik sarkastisch von den „heutigen Verbesserer[n] jenes Kunstwerks“ und etikettiert sie als „diese plumpen, stumpfen, klotzigen deutschen Handwerksbursche[n] von der Skriblergilde“ (PP II, Kap. 23, § 289a, Hü 585). Schon diese Attacke zeigt, dass Schopenhauers Kritik an den ‚Skriblern‘ vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich auf sprachliche Depravationen im zeitgenössischen Journalismus zielt. Noch deutlicher richtet sich seine Polemik gegen die „Zeitungsschreiber“, wenn er die „Skribler“ als „Alltagsköpfe“ bezeichnet, die dilettantische, von Inkompetenz zeugende Versuche unterneh-

men, „die Sprache zu verbessern“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 567). Durch dieses Verhalten sieht sich Schopenhauer zu der rhetorischen Frage veranlasst: „Elen-de Philister! – Was, in aller Welt, soll aus der deutschen Sprache werden, wenn Sudler und Zeitungsschreiber diskretionäre Gewalt behalten, mit ihr zu schalten und zu walten nach Maaßgabe ihrer Laune und ihres Unverstandes?“ (ebd.).

Der Begriff ‚Skribler‘ findet sich auch in Schopenhauers nachgelassenen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird*. Publiziert sind sie in der Edition *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente* (1864). N. besaß dieses Buch (NPB 543). In den besagten *Materialien* subsumiert Schopenhauer die „Skribler“ unter den „Pöbel“, indem er feststellt: „Ich nenne sie ohne Umstände Skribler, obwohl ich sehr wohl weiß, daß ihrer wenigstens 10000 sind: das intimidirt mich keinen Augenblick: der Pöbel war stets zahlreich, muß aber nichts destoweniger als solcher behandelt werden“ (ebd., 95–96). Die Homogenität in der Sprache der „Skribler“ erklärt sich Schopenhauer mit der Reproduktion des defizitären Zeitungsstils durch diejenigen, die selbst gar keine anderen als journalistische Publikationen rezipieren: „An der unglaublichen Schnelligkeit, mit welcher jeder neu ersonnene Sprachschnitzer in Umlauf kommt und, ehe man noch vom ersten Schreck über ihn sich erholt hat, uns schon aller Orten entgegenstarrt, sieht man was unsre Skribler lesen, nämlich nichts Anderes, als das so eben frisch Gedruckte: das ist ihre einzige Lektüre. Darum denken sie und schreiben sie Einer genau so, wie der Andere. – / Der schmutzigste Buchstabengeiz beherrscht sie“, so dass sie dem richtigen Wort regelmäßig das kürzere vorziehen: „ohne Verstand, Geschmack und Selbstvertrauen nehmen sie jeden neuen Schnitzer, den irgend ein Sudler ihnen oktroyirt, als Sprachverbesserung zum Muster, und jeden lumpigsten Lump zum Vorbilde, sobald er eine neue Beutelschneiderei an der deutschen Orthographie begangen hat. [...] / Und dann das stolze Selbstbewußtseyn zu sehn, mit welchem Herr Schmierax nach jeder neuen Wortverstümmelung um sich sieht, und den Eifer, mit welchem die gesammte schreibende Welt herbeistürzt, dieselbe aufzunehmen und anzuwenden. / Giebt es einen peinlicheren Anblick, als den des exultirenden, zufriedenen Unverstandes?“ (ebd., 56–57).

235, 22 stilistisches *Pachyderma* Das aus dem Altgriechischen stammende Wort ‚Pachyderma‘ (von παχύς: dick und δέρμα: Haut) bezeichnet den Dickhäuter, ist also ein zoologischer Sammelbegriff für Elefanten, Nashörner und Flusspferde. N. verwendet das Wort an dieser Stelle in metaphorischem Sinne, indem er es auf eine unbeholfene, schwerfällige sprachliche Wendung bezieht. Die griechische Pluralform ‚Pachydermata‘ verwendet N. in UB I DS bereits an

früherer Stelle (228, 34 – 229, 1), und zwar innerhalb eines impliziten Schopenhauer-Zitats (vgl. PP II, Kap. 23, § 283, Hü 575), in dem Zeitgenossen, denen die sprachliche Sensibilität fehlt, metaphorisch durch den Begriff ‚Pachydermata‘ charakterisiert werden. Vgl. dazu den Nachweis in NK 228, 34 – 229, 3.

235, 24 „*einebnenden Sinne der Socialdemokratie*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 279, 10–13: „Doch, wenn auch der Besitz ausgeglichen wäre, so macht dem einebnenden Sinne der Socialdemokratie noch die Ungleichheit der Arbeitskraft, der Begabung zu schaffen.“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355.

235, 25 *Sebastian Frank*] Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355. In der Vorstufe notiert N. zum vorangehenden Zitat „*einebnenden Sinne der Socialdemokratie*“ (235, 24) nach „*einebnenden*“: „Sebastian Frank 1531 einmal“ (KSA 14, 63). Damit rekurriert er auf Jacob und Wilhelm Grimms *Deutsches Wörterbuch*, das unter dem Lemma „EINEBENEN, EBENEN“ einen Beleg aus Sebastian Francks *Chronica* nennt: „umb zwei ur lief er ein sturm an bi einer zersprengten und eingeebenten maur. FRANK *chron.* 246^a“ (*Deutsches Wörterbuch*, Bd. 3, 1862, Sp. 165). – Gemeint ist der humanistische Theologe und Publizist Sebastian Franck (auch: Sebastian Frank von Wörd (1499–1542/43), der zunächst als katholischer Priester in Augsburg lebte, dann zum Protestantismus konvertierte, als reformatorischer Theologe tätig war und auch als Autor von Chroniken hervortrat. Vgl. Sebastian Francks *Chronica. Zeytbuch und geschycht bibel* (1531). Sebastian Franck verfasste Predigten, übersetzte Erasmus' *Lob der Torheit*, stand in Kontakt mit Paracelsus, lehrte eine theosophische Geschichtsphilosophie, vertrat pazifistische Überzeugungen und plädierte für Toleranz und ein dogmenfreies Christentum des Herzens. Als Franck mit dem christlichen Dogmatismus seiner Epoche in Konflikt geriet, sagte er sich von allen Konfessionen los. In Straßburg stand er mit Mitgliedern der radikalreformerischen ‚Täufer‘ in Kontakt, einer Seitenbewegung der Reformation, die von der Amtskirche verfolgt wurde. Durch ein Verbot seiner Schriften und durch Landesverweisung sah er sich dann zum Wanderleben gezwungen. Franck gilt als einer der eigenständigsten Denker in der Reformationszeit und als bedeutender mystischer Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, der den Spiritualismus des 16. und 17. Jahrhunderts beeinflusste.

235, 26 *Hans Sachs*] Der bekannte Meistersinger Hans Sachs (1494–1576), der als Schuhmachermeister in Nürnberg lebte, war ein bedeutender Dichter im Zeitalter der Reformation. Von Hans Sachs sind zahlreiche geistliche und weltliche Lieder überliefert. Er engagierte sich für die Werte eines spätmittelalterlichen Bürgertums und für die Reformation, indem er die Lehre Luthers durch seine Reformationsdialoge (1523–1526) und durch sein populäres Gedicht *Die*

Wittenbergisch Nachtigall (1523) zu vermitteln suchte. Außerdem trat er als Autor von Fastnachtsspielen, Dramen, Prosadialogen, Schwänken und Spruchgedichten hervor. Die von Goethe und Wieland geförderte Sachs-Rezeption kulminierte 1868 in Richard Wagners Oper *Die Meistersinger von Nürnberg*, die N. in UB IV WB erwähnt (KSA 1, 479, 30–31). Dort nennt N. explizit auch Hans Sachs (438, 4) als Protagonisten dieser Wagner-Oper. Vgl. NK 438, 4.

235, 26–31 „*die Völker sind die gottgewollten, das heisst die naturgemässen Formen, in denen die Menschheit sich zum Dasein bringt, von denen kein Verständiger absehen, kein Braver sich abziehen darf*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 258, 28 – 259, 4. – Zu dem von N. verwendeten Verb ‚abziehen‘ (235, 30) vgl. Jacob Grimms und Wilhelm Grimms *Deutsches Wörterbuch*, das zum Lemma „ABZIEHEN“ die Bedeutungskomponenten „sich abziehen, losmachen, entziehen“ mit einem Zitat von Hans Sachs (II, 4, 45) belegt: „derhalben vieh und leut dich fliehen, / von deiner gemeinschaft sich abziehen“ (*Deutsches Wörterbuch*, Bd. 1, 1854, Sp. 158). Zu Hans Sachs vgl. NK 235, 26.

235, 31–32 „*Nach einem Gesetze besondert sich die menschliche Gattung in Racen*“] Vgl. Strauß' ANG 252, 25 – 253, 2 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354. Dort ergänzt N. nach Jacob Grimms und Wilhelm Grimms *Deutschem Wörterbuch*: „Goethe einmal ‚eine besondernde Kritik‘“. Damit bezieht sich N. auf Jacob Grimms und Wilhelm Grimms *Deutsches Wörterbuch*, in dem sich der folgende Eintrag findet: „BESONDERN *separare, discernere*, [...] *nhd.* sondern: indem eine besondernde kritik hundert zweifel erregen musz. GÖTTE, 26, 234“ (*Deutsches Wörterbuch*, Bd. 1, 1854, Sp. 1633).

235, 33 „*Widerstand zu befahren*“] Vgl. Strauß' ANG 282, 18–24 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355. Dort findet sich N.s Zusatzbemerkung: „(ist alterthümlich)“.

236, 5–6 „*sich entwickelnden aus- und emporringenden Leben*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 221, 12–18 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

236, 10–11 „*alle Stufen und Stadien der Ein- und Auswicklung*“] Vgl. Strauß' ANG 223, 6–13 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

236, 12–15 „*im täglichen Treiben des mittelalterlichen Christen kam das religiöse Element viel häufiger und ununterbrochener zur Ansprache*“] Vgl. Strauß' ANG 137, 1–11 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352–353.

236, 21–22 *die Gebrüder Grimm*] N. erwähnt Jacob und Wilhelm Grimm hier als Begründer des *Deutschen Wörterbuchs*, das er für seine Stilkritik zu Strauß'

ANG herangezogen hat. Neben den *Kinder- und Hausmärchen* (1812–1815) und den *Deutschen Sagen* (1816–1818) gehört Jacob Grimms und Wilhelm Grimms *Deutsches Wörterbuch* zu den wichtigsten Werken der beiden Brüder. Jacob Grimm (1785–1863) und Wilhelm Grimm (1786–1859) waren als Sprachwissenschaftler und Volkskundler tätig. Das seit 1854 publizierte *Deutsche Wörterbuch*, das erst im Jahre 1960 mit dem 33. Band abgeschlossen wurde, ist das umfangreichste Lexikon der deutschen Sprache. Es dokumentiert den deutschen Wortschatz mit einer Vielzahl von Belegstellen, die bis ins 16. Jahrhundert zurückreichen. – Zum Textzusammenhang bei David Friedrich Strauß vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1, S. 349 ff.) und die einleitende Notiz der Herausgeber.

237, 2–5 „*die äusseren Umrisse der Theorie sind hiermit bereits gegeben; auch von den Springfedern, welche die Bewegung innerhalb derselben bestimmen, bereits etliche eingesetzt.*“] Vgl. Strauß' ANG 183, 2–5 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353. In Strauß' ANG geht es im vorliegenden Kontext um die „äußern Umrisse der Lamarck-Darwin'schen Theorie“ (ebd.).

237, 7 *Posamentirer*] Hersteller und Verkäufer von Besatzartikeln, die aus Textilien verfertigt sind, wie Borten, Schnüre oder Quasten.

237, 13–14 „*es fehlen ihr zur rechten Lebensfähigkeit noch wesentliche Mittelglieder.*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 175, 22 – 176, 5 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354. Strauß thematisiert im vorliegenden Kontext von ANG die Evolutionslehren von Lamarck und Darwin. Nach dem von N. zitierten Satz fährt Strauß fort: „Lamarck führte nur den Satz durch, daß die Arten in der Natur nichts Festes seien, sondern sich aus einander, insbesondere die höheren aus den niedrigeren, durch Umbildung entwickelt haben“, wusste aber „keine rechte Antwort“ auf die „Katechismusfrage: ‚Wie geschieht das?‘“ (ebd.).

237, 18 „*unvorgreiflicher*“] Vgl. Strauß' ANG 262, 23–28 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354.

237, 18–21 „*wenn man zwei so werthverschiedene Gebilde mit Nichtbeachtung der Zwischenstufen und Mittelzustände unmittelbar an einander stösst*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 174, 16–27 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353. N. modifiziert und verkürzt in seinem Zitat die Aussage von Strauß: „wenn man zwei so werthverschiedene Gebilde wie den jetzigen Affen und den jetzigen Menschen, mit Nichtachtung der von ihr theils nachgewiesenen, theils vorausgesetzten Zwischenstufen und Mittelzustände, unmittelbar wider einander stößt“ (ebd.)

237, 22–23 „*Aber man kann ohne Stellung sein und doch nicht am Boden liegen.*“] Vgl. Strauß' ANG 5, 4–6 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 349.

237, 29–30 „*die notorisch dürr gewordenen Zweige des alten Baumes*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 5, 22–27 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 349.

237, 31–34 „*der könne auch einem unfehlbaren Papste, als von jenem Bedürfniss gefordert, seine Anerkennung nicht versagen.*“] Damit rekurriert Strauß in ANG erneut auf das von ihm bereits an anderer Stelle in ANG (3, 6–11) zum Thema gemachte Unfehlbarkeitsdogma, das auf dem Ersten Vatikanischen Konzil am 18. Juli 1870 (also nur drei Jahre vor der Publikation von N.s UB I DS) dekretiert wurde und in der katholischen Kirche seither als verbindlich gilt. Zum Wortlaut der betreffenden Textpassage in Strauß' Schrift ANG (3, 6–11), den N. in 229, 5–10 verkürzt und leicht modifiziert, vgl. NK 229, 5–10 (vgl. dort auch detailliertere Informationen zum Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes).

238, 3–5 „*Neubildung einer neuen Organisierung der idealen Elemente im Völkerleben.*“] Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 349. Hier (wie auch in 176, 7–8) zitiert N. verkürzend aus Strauß' ANG 8: „Es fällt uns nicht ein, irgend eine Kirche zerstören zu wollen, da wir wissen, dass für Unzählige eine Kirche noch ein Bedürfnis ist. Für eine Neubildung aber (nicht einer Kirche, sondern nach deren endlichem Zerfall einer neuen Organisierung der idealen Elemente im Völkerleben) scheint uns die Zeit noch nicht gekommen.“

238, 5 *tautologischer Unsinn*] Tautologisch ist die Umschreibung eines Begriffs mit synonymen Wörtern, die keine Erweiterung der semantischen Dimension zur Folge haben (Bsp.: weißer Schimmel, alter Greis). N. wirft Strauß im vorliegenden Kontext also vor, dass er in ANG mitunter eine überflüssige Häufung von Wörtern mit gleichem oder ähnlichem Sinn präsentiert, die keinen Erkenntniszuwachs ermögliche.

238, 11–12 *Also muss es heissen: „ohne Jemandes Abgunst zu fürchten.“*] Vgl. Strauß' ANG 9, 11–17: „Daß ich nun ein ungerechter Haushalter gewesen wäre, dessen bin ich mir nicht bewußt. Ein ungeschickter mitunter, und wohl auch ein lässiger, das weiß der Himmel; aber im Ganzen that ich, wozu ich Kraft und Trieb in mir empfand, und that es ohne rechts oder links zu sehen, ohne jemand's Gunst zu suchen, ohne jemand's Abgunst zu scheuen.“ – Strauß spielt hier auf Schillers Übersetzung von Shakespeares *Macbeth* an (vgl. I. Aufzug, 5. Auftritt): „So spricht zu mir, der eure Gunst nicht sucht, / Noch eure Ab-

gunst fürchtet“ (Schiller: FA, Bd. 9, S. 175). Indem Strauß anstelle von ‚fürchten‘ das Verb ‚scheuen‘ wählt, weicht er stärker als N. vom Schillerschen Originaltext ab. – Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 349–350.

238, 12–17 *„denn da wird sie alsbald zum Riegel, zur hemmenden Mauer, gegen die sich nun der ganze Andrang der fortschreitenden Vernunft, alle Mauerbrecher der Kritik, mit leidenschaftlichem Widerwillen richten.“*] Vgl. dazu Strauß’ ANG 16, 19–25 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 350.

238, 26–29 *„weswegen derlei Redensarten auch jederzeit den beliebten Tummelplatz demokratischer Plattheiten gebildet haben.“*] Vgl. Strauß’ ANG 266, 4–15 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354–355.

238, 34 – 239, 6 *„das Innere eines zart- und reichbesaiteten Dichtergemüths, dem bei seiner weitausgreifenden Thätigkeit auf den Gebieten der Poesie und Naturforschung, der Geselligkeit und Staatsgeschäfte, die Rückkehr zu dem milden Herdfeuer einer edlen Liebe stetiges Bedürfniss blieb.“*] Vgl. dazu Strauß, der im vorliegenden Kontext von ANG (320, 28 – 321, 3) Goethe thematisiert, und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355.

239, 16–18 *„wenn wir die Augen aufthun, und den Erfund dieses Augenaufthuns uns ehrlich eingestehen wollten.“*] Vgl. Strauß’ ANG 74, 25 – 75, 2 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351.

239, 25–28 *„nur in einem Glaubensartikel zog er die Fäden kräftiger an, der allerdings auch der Mittelpunkt der christlichen Dogmatik ist.“*] Vgl. Strauß’ ANG 43, 5–7 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 351.

239, 31–34 *„In den Pelzröcken liegt eine richtigere Ahnung.“ Unzweifelhaft! So weit war „der vom Uraffen abgezweigte Urmensch noch lange nicht.“*] Vgl. Strauß’ ANG 226, 1–8 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354. Die von N. zitierten Aussagen finden sich in Strauß’ ANG in umgekehrter Reihenfolge.

240, 9–11 *„drei Meister, davon jeder folgende sich auf des Vorgängers Schultern stellt“*] Hier zitiert N. aus Strauß’ ANG 361, 26–30: „Wir haben nämlich drei Stufen einer normalen Entwicklung vor uns, drei Meister, davon jeder folgende sich auf des Vorgängers Schultern stellt, es ist gleichsam Knospe, Blüthe, und Frucht, die wir auseinander hervorgehen sehen.“ Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355. – Strauß spielt im vorlie-

genden Kontext auf die vegetabilische Bildlichkeit an, die Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* verwendet, um das Verhältnis zwischen unterschiedlichen philosophischen Konzepten veranschaulichend zu reflektieren. Hier schreibt Hegel: „So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt teils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreifen, teils auch weiß das auffassende Bewußtsein gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien oder frei zu erhalten und in der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden gegenseitig notwendige Momente zu erkennen“ (G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, 1986, Bd. 3, 12). Die Analogie zwischen philosophischer Reflexion und naturalen Entwicklungsprozessen erhellt in Hegels *Phänomenologie des Geistes* wenig später aus der These: „die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden“ (ebd., 13).

240, 12–14 *wir sehen Beethoven wie ein Pferd (S. 356) „über den Strang schlagen“]* Vgl. dazu Strauß' ANG (356, 17–21): „Nämlich allemal über zwei Symphonien hielt es Beethoven aus, bei aller Weiterbildung im Einzelnen, doch im Allgemeinen sich der hergebrachten Art zu fügen; jedesmal bei der dritten aber drängte es ihn, über den Strang zu schlagen und ein Abenteuer zu suchen.“ – Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355. In einer früheren Textpartie von UB I DS bezieht sich N. ebenfalls kritisch auf diese Aussage von Strauß über Beethoven: „wie wir erfahren, drängte es ihn, über den Strang zu schlagen und ein Abenteuer zu suchen“, woraus wir fast auf ein Doppelwesen, halb Pferd, halb Ritter, rathen dürften“ (185, 11–14).

240, 14 *„frisch beschlagene Strasse“]* Vgl. dazu Strauß' ANG 367, 8–12 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 356. Die von Strauß in ANG (367,

8 – 368, 6) breit entfaltete Straßenmetaphorik zitiert N. in UB I DS wiederholt: vgl. 175, 25; 176, 3; 176, 12. Die Textpassage, die Strauß in die Vorstellung einer „Weltstraße der Zukunft“ münden lässt (ANG 368, 3), wird zitiert in NK 176, 11–14.

240, 16–17 „*ein üppiges Mistbeet für den Raubmord*“] Vgl. ANG 287, 10–12, wo sich Strauß folgendermaßen über die gegen die Todesstrafe gerichteten Ideen äußert: „Die Ideen, die jetzt eine zahlreiche und keck um sich greifende Klasse der Gesellschaft durchdrungen haben, sind ein üppiges Mistbeet insbesondere für den Raubmord.“ – Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355.

240, 18–19 „*das Wunder in Abgang decretirt*“] David Friedrich Strauß formuliert in der Textpartie (ANG 176, 24 – 177, 5), aus der N. hier zitiert, seine Hoffnung auf eine in der Zukunft radikalisierte Abkehr vom Wunderglauben, der durch naturwissenschaftliche Rationalität im Zeitalter der Säkularisierung obsolet geworden ist: „Wir Philosophen und kritischen Theologen haben gut reden gehabt, wenn wir das Wunder in Abgang decretirten; unser Machtspruch verhallte ohne Wirkung, weil wir es nicht entbehrlich zu machen, keine Naturkraft nachzuweisen wußten, die es [...] ersetzen konnte. Darwin hat [...] die Thüre geöffnet, durch welche eine glücklichere Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiederkehr hinauswerfen wird“ (176, 24 – 177, 5). N. recurriert auf diese Aussage in UB I DS bereits an früherer Stelle: vgl. NK 218, 27–29. – Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354. Dort notiert er einen Hinweis auf Grimms *Deutsches Wörterbuch*: „(es giebt ,in Abgang gerathen, bringen‘)“.

240, 20–22 „*bei dem lockeren Völkchen der Kometen kann von Bewohnern nicht die Rede sein*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 164, 2–4 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354.

240, 24–26 *Inzwischen ein neues Schauspiel: Strauss selber „rankt sich“ an einem „Nationalgefühl zum Menschheitsgeföhle empor“*] N. zitiert hier aus Strauß' ANG 258, 27–28. Vgl. auch Franz Overbecks Schrift *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift* (1873), 73: „Denn ‚zum Menschheitsgeföhle‘“ – so Strauß – „‚rankt man sich nur am Nationalgefühl empor.‘ Ist es möglich, dass es erst solcher Turnübung des Geföhls bedürfte, um Mensch zu sein und es zu empfinden?“ – Vgl. Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354.

240, 26–27 „*zu immer roherer Demokratie heruntergleitet*“] Vgl. Strauß' ANG 263, 27 – 264, 5: „Doch dieß hat auch unmittelbar seine Schatten-seite, indem es zugleich der politischen Wühlerei Thür und Thor öffnet, den Staat in fortwährender Gährung erhält und auf die schiefe Ebene stellt, auf der

er beinahe unvermeidlich zu immer roherer Demokratie, jedenfalls der schlechtesten aller Staatsformen, heruntergleitet.“ – Vgl. N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354.

240, 29–31 „*in den organischen Bau gehört ein tüchtiger Adel herein*“] Hier zitiert N. verkürzend aus ANG 269, 19–23: „In den organischen Bau einer constitutionellen Monarchie gehört ein tüchtiger Adel als unentbehrliches Glied herein, und es kann sich nicht darum handeln, ihn hinauszuerwerfen, sondern nur, ihm seine rechte Stellung anzuweisen.“ – Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355.

240, 32–34 „*das Aufgeben der spiritualistischen Herausnahme der Menschen aus der Natur*“] Vgl. Strauß' ANG 201, 4–8 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

240, 34 – 241, 1 „*die Widerlegung des Sprödethuns*“] Vgl. dazu Strauß' Aussage über das Verhältnis zwischen „Philosophie“ und „Naturforschung“ in ANG 210, 11–13. Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

241, 2–3 wo „*der Kampf um's Dasein im Thierreich sattsam losgelassen wird*“] Vgl. Strauß' ANG 241, 17–19 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 354.

241, 4–5 „*springt*“ sogar wunderbarer Weise „*eine menschliche Stimme der Instrumentalmusik bei*“] Vgl. Strauß' ANG 359, 23–28 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355.

241, 6–7 „*auf Nimmerwiederkehr hinausgeworfen wird*“] An früherer Stelle (218, 27–29) zitiert N. eine Aussage aus Strauß' ANG (176, 24 – 177, 5), um sie polemisch gegen ihn zu wenden. Vgl. dazu NK 218, 27–29.

241, 8–9 „*sieht der Augenschein im Tode den ganzen Menschen, wie er war, zu Grunde gehen*“] Vgl. dazu Strauß' ANG 123, 1–11 und N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352. Dort ergänzt N. nach „sieht“: „muß heißen ‚gehend zeigt““.

241, 13–14 „*unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, religiös*“] Bereits an früherer Stelle von UB I DS zitiert N. Strauß' Aussage „Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös“ (ANG 143, 19–20), wendet sie dabei allerdings polemisch gegen ihn: „Jetzt ‚reagiert‘ Strauss ‚religiös‘, das heisst, er schlägt wieder auf Schopenhauer los“ (189, 24–25). Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 353.

241, 16–18 „*erhabene Gestalten wenigstens bis zum Knie in Sicht zu bekommen*“] Schon früher rekurriert N. in UB I DS auf Strauß' ANG 280,

17–24. N. betont, dass Strauß auf die „Grösse“ von Bismarck und Moltke verweist, um dann aus ANG zu zitieren: „Da müssen nun doch auch die steifnackigsten und borstigsten unter jenen Gesellen sich bequemen, ein wenig aufwärts zu blicken, um die erhabenen Gestalten wenigstens bis zum Knie in Sicht zu bekommen“ (199, 26–32). In diesem Zusammenhang unterstellt N. Strauß „Furcht [...] vor den Socialdemokraten“ (199, 25–26). Vgl. auch N.s Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 355.

241, 32–33 *wenn aber der Purpur fällt, muss auch der Herzog nach* Hier zitiert N. eine Stelle aus Friedrich Schillers Drama *Die Verschwörung des Fiesco zu Genua* (5. Aufzug, 16. Auftritt): „Verrina mit fürchterlichem Hohn: Nun wenn der Purpur fällt, muß auch der Herzog nach“ (Schiller: FA, Bd. 2, 440). Mit diesen Worten stürzt Varrina Fiesco ins Meer.

242, 4–6 *„von eben so viel subjectiver Wahrheit als ohne jede objective Beweiskraft sein“* Vgl. dazu Strauß' ANG 125, 8–17: „Drei Jahre vor seinem Tode äußerte Goethe gegen Eckermann [am 4. Februar 1829]: ‚Die Ueberzeugung unsrer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andre Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geiste nicht ferner auszuhalten vermag.‘ [sic: obsolete Wendung] Gewiß ein großes und schönes Wort, von ebensoviel subjectiver Wahrheit im Munde des bis zum letzten Lebenstage rastlos thätigen Dichtergreises, als ohne jede objective Beweiskraft.“

242, 9–11 *So lange nämlich das noch als unzeitgemäss gilt, was immer an der Zeit war und jetzt mehr als je an der Zeit ist und Noth thut – die Wahrheit zu sagen* Mit diesem markanten Schlussplädoyer versucht N. Gleichgesinnte trotz der Epochenproblematik zu ermutigen, nachdem er mit der Polemik gegen Strauß sein eigenes ‚unzeitgemäßes‘ „Bekanntniss abgelegt“ hat (241, 34). Dabei spielt N. mit der Mehrdeutigkeit der Formulierung „was [...] an der Zeit ist“, die sich einerseits auf das Aktuelle oder Zeitgemäße und andererseits auf das Gebotene, da dringend Notwendige beziehen kann. Obwohl er letzteres meint, lässt er hier die Bedeutungswaleurs changieren. Indem er „unzeitgemäss“ und „Zeit“ in ein Spannungsverhältnis bringt, suggeriert er zunächst einen möglichen Widerspruch, der aber faktisch nicht besteht. Zudem nimmt N. implizit auf Vorbehalte gegenüber dem ‚Unzeitgemäßen‘ aus der Perspektive des Common sense Bezug, indem er auf das rekurriert, was „als unzeitgemäss gilt“ und solche ‚Geltung‘ dabei zugleich relativiert. Gerade durch diese Art der Argumentation unterstreicht N. nachdrücklich die Bedeutung eines ‚unzeitgemäßen‘ Denkens und eines ihm entsprechenden Wahrheitsethos.

Inwiefern N. dabei von Schopenhauers Postulat einer kompromisslosen „Wahrheitsforschung“ (PP I, Hü 149) beeinflusst ist, zeigen etliche Belege (vgl. dazu NK 398, 2–11 und NK 411, 8). Für vorbildlich hielt N. Schopenhauer auch in charakterlicher Hinsicht, weil er „lehrte, e i n f a c h und e h r l i c h, im Denken und Leben, also unzeitgemäss zu sein, das Wort im tiefsten Verstande genommen“ (KSA 1, 346, 12–14). Bezeichnenderweise zitiert N. in UB III SE Schopenhauers Maxime „vitam impendere vero“ [das Leben der Wahrheit weihen] (KSA 1, 411, 8), die dieser von Juvenal (Satiren IV 91) übernommen und beiden Bänden der *Parerga und Paralipomena* jeweils markant auf dem Titelblatt als Motto vorangestellt hat. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* greift Schopenhauer auf dieses Juvenal-Zitat implizit mit der Paraphrase „sich der Wahrheit weihen“ zurück, um das ‚Unzeitgemäße‘ eines solchen Ethos dann damit zu begründen, dass die „Wahrheit [...] zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein überall unwillkommener Gast gewesen ist“ (PP I, Hü 163).

Auch im Hinblick auf das Ideal der ‚Unzeitgemäßheit‘ (vgl. z. B. KSA 1, 346, 13; 361, 9–14), das N. im vorliegenden Kontext mit einem programmatischen Wahrheitsanspruch verbindet, ist er bis in sein Spätwerk hinein nachhaltig von Auffassungen Schopenhauers geprägt, die sich durch etliche Korrespondenzen mit dessen Œuvre belegen lassen. Im 20. Kapitel „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“ der *Parerga und Paralipomena II* beispielsweise grenzt Schopenhauer die „Werke gewöhnlichen Schlages“, die „dem Geiste der Zeit, d. h. den gerade herrschenden Ansichten“ entsprechen und „auf das Bedürfniß des Augenblicks berechnet“ sind, von den „außerordentlichen Werke[n]“ ab, die „Jahrhunderte zu leben“ vermögen und aus diesem Grund „der Bildungsperiode und dem Geiste ihrer eigenen Zeit fremd“ bleiben; denn sie „gehören eben einer andern, einer höhern Bildungsstufe und einer noch fern liegenden Zeit an“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 504). Wer also „etwas Großes zu leisten“ beabsichtigt, „etwas, das seine Generation und sein Jahrhundert überlebt“, muss sich laut Schopenhauer über die Mentalität seiner „Zeitgenossen, nebst ihren Meinungen“ und Werturteilen hinwegsetzen und sich stattdessen konsequent „auf die Nachwelt“ ausrichten (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 503). Sich „dem Einflusse seiner Zeit [zu] entziehen“, bedeutet allerdings zugleich „auch meistens dem Einfluß auf seine Zeit [zu] entsagen“, so dass es gilt, „den Ruhm der Jahrhunderte mit dem Beifall der Zeitgenossen zu erkaufen“ (ebd.). Daher konstatiert Schopenhauer: „Die ausgezeichneten Geister dringen selten bei Lebzeiten durch; weil sie im Grunde doch bloß von den ihnen schon verwandten ganz und recht eigentlich verstanden werden“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 505). Solche Produkte einer intellektuellen oder künstlerischen Avantgarde entsprechen der ‚Unzeitgemäßheit‘, die N. wiederholt propagiert und zugleich auch für sich selbst in Anspruch nimmt.

Inwiefern sich mit dem Konzept der ‚Unzeitgemäßheit‘ eine entschiedene Zukunftsorientierung verbindet, erhellt in UB III SE schon aus N.s Absicht, „zu erklären, wie wir Alle durch Schopenhauer uns gegen unsre Zeit erziehen können – weil wir den Vortheil haben, durch ihn diese Zeit wirklich zu kennen“ (KSA 1, 363, 25–27). Dass dabei gerade dem Philosophen ein Sonderstatus zukommen soll, zeigt N.s Feststellung: „Deshalb muss der Philosoph seine Zeit in ihrem Unterschiede gegen andre wohl abschätzen und, indem er für sich die Gegenwart überwindet, auch in seinem Bilde, das er vom Leben giebt, die Gegenwart überwinden“ (KSA 1, 361, 10–14). Eine ‚unzeitgemäße‘ Betrachtung, die in diesem Sinne alle historischen Bedingtheiten bewältigt, erscheint ihm als eine „schwere, ja kaum lösbare Aufgabe“ (KSA 1, 361, 15). In UB III SE postuliert N. ‚Unzeitgemäßheit‘ als *conditio sine qua non* für die Erkenntnis der Wahrheit, betont aber auch die dem ‚unzeitgemäßen‘ Philosophen durch Skepsis und Entmutigung drohende Gefahr, „an der Wahrheit überhaupt irre“ zu werden (KSA 1, 360, 8). Gerade angesichts von „Constitutionsgefahren und Zeitgefahren“ würdigt er „das Vorbildliche und Erzieherische in Schopenhauers Natur“, weil dieser genau das realisiere, was die Aufgabe „des Philosophen“ und „aller grossen Denker“ sei: im Hinblick auf das „Dasein [...] dessen Werth neu fest[zu]setzen“ (KSA 1, 360, 26–30).

Die ‚unzeitgemäße‘ Wahrheitssuche, die N. schon in UB I DS propagiert, verbindet er in UB III SE mit einer ethischen Zielvorstellung: Dem Philosophen als einem zur Wertsetzung befähigten „Gesetzgeber“ (KSA 1, 360, 30–31) spricht er insofern eine normative Funktion zu. Diese Aussagen, die N. dort mit Blick auf das philosophische Naturell seines eigenen ‚Erziehers‘, „Lehrers und Zuchtmeisters“ Schopenhauer formuliert (KSA 1, 341, 23), gelten für die „grossen Denker“ generell; ihnen schreibt er einen singulären Status und eine für die Kultur der Gesellschaft maßgebliche Bedeutung zu. Zu N.s eigener ‚unzeitgemäßer‘ Kulturkritik gehören auch Reflexionen, in denen er aus der zeitübergreifenden Metaperspektive der Zukunft retrospektiv ein Verdikt über die Gegenwart formuliert. So erklärt er in UB III SE mit polemischer Pointierung: „Es wäre also möglich, dass einem späteren Jahrhundert vielleicht gerade unser Zeitalter als *saeculum obscurum* gälte; weil man mit seinen Producten am eifrigsten und längsten die Öfen geheizt hätte“ (KSA 1, 364, 7–11). Vgl. dazu NK 364, 7–11 (mit Schopenhauer-Belegen, die gleichfalls aus der Sicht der Nachwelt argumentieren). Analog zu Schopenhauer inszeniert N. einen ‚unzeitgemäßen‘ Habitus, indem er seine eigene Epoche aus der Zukunftsperspektive radikal abwertet.

Dieser Gestus bestimmt auch die zeitkritisch akzentuierte Dunkelheitsmetaphorik in einem nachgelassenen Notat aus dem Entstehungskontext von UB I DS, das den Titel trägt: „Gegen den Schriftsteller David Strauss“. Dort er-

klärt N. 1873 unter Rekurs auf Lichtenberg: „Wenn die ‚Wir‘ von Strauß wirklich so zahlreich“ sind, dann „trifft ein, was Lichtenberg prophezeit, daß unsre Zeiten noch einmal die dunklen heißen“ (NL 1873, 27 [5], KSA 7, 589). Anderenorts bezieht N. ebenfalls eine ‚unzeitgemäße‘ Position vom Standpunkt künftiger Generationen aus, indem er behauptet, dass „eine hellere Nachwelt unserer Zeit im höchsten Maasse den Vorwurf des Verdrehten und Verwachsenen machen wird“ (KSA 1, 407, 29–31). Vgl. auch NK 346, 12–14 und NK 407, 29–31.

In seiner frühen Schaffensphase sah N. das Ideal der ‚Unzeitgemäßheit‘ außer durch Schopenhauer auch durch Wagner idealtypisch verkörpert, den er in einem Brief schon 1869 als „unzeitgemäß im schönsten Sinne“ bezeichnete (vgl. KSB 3, Nr. 22, S. 42). Rückblickend konstatiert N. auch noch in *Ecce homo*, er habe Schopenhauer und Wagner in „der dritten und vierten Unzeitgemässen“ angesichts der kulturellen Krisensituation als „unzeitgemässe Typen par excellence“ dargestellt (KSA 6, 316, 22 – 317, 2), weil sie sich auf paradigmatische Weise von konventionellen Normen emanzipiert und die Beschränkungen ihrer Epoche überwunden haben.

Prinzipiell sieht N. das große Individuum in einem antagonistischen Verhältnis zur eigenen Zeit. Vor dem Hintergrund seiner kritischen Epochendiagnose verbindet er mit dieser Einschätzung einen missionarischen Anspruch auf die Neugestaltung der Kultur. So formuliert N. in einem Brief an Carl von Gersdorff am 4. Februar 1872 das Plädoyer: „Was Du auch thun magst – denke daran dass wir beide mit berufen sind, an einer Culturbewegung unter den Ersten zu kämpfen und zu arbeiten, welche vielleicht in der nächsten Generation, vielleicht noch später der grössern Masse sich mittheilt“ (KSB 3, Nr. 197, S. 286). Vgl. auch NK 480, 22–24 und NK 484, 2–8. – Dass sich die programmatische Intention auf philosophische ‚Unzeitgemäßheit‘ bis in N.s letzte Schaffensphase prolongiert und auch dort noch konstitutive Bedeutung hat, zeigt ein Passus seiner Spätschrift *Der Fall Wagner*. Dort setzt N. das rhetorische Stilmittel des Dialogismus ein, um sein philosophisches Selbstverständnis mit besonderer Emphase zu inszenieren: „Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, ‚zeitlos‘ zu werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauss zu bestehn? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist. Wohlan! Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *décadent*: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen“ (KSA 6, 11, 14–20).

