# Stellenkommentar

## Vorwort

**245, 2–4** *„Uebrigens ist mir Alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Thätigkeit zu vermehren, oder unmittelbar zu beleben".]* Das Zitat stammt aus dem Brief Goethes an Schiller vom 19. Dezember 1798. Hier schreibt Goethe: „Kants Anthropologie ist mir ein sehr wertes Buch und wird's künftig noch mehr sein, wenn ich es in geringern Dosen wiederholt genieße, denn im ganzen wie es da steht ist es nicht erquicklich. Von diesem Gesichtspunkte aus sieht sich der Mensch immer im pathologischen Zustande und da man, wie der alte Herr selbst versichert, vor dem 60sten Jahr nicht vernünftig werden kann, so ist es ein schlechter Spaß sich die übrige Zeit seines Lebens für einen Narren zu erklären. Doch wird, wenn man zu guter Stunde ein paar Seiten drinne liest, die geistreiche Behandlung immer reizend sein. Übrigens ist mir alles verhaßt was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben" (Goethe: FA, Abt. II, Bd. 4, 621; vgl. auch Goethes Briefe und Briefe an Goethe, Bd. 2, 362). N. studierte intensiv den Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, der zu seiner persönlichen Bibliothek gehörte (NPB 530). Wenig später bezieht sich N. im 2. Kapitel von UB II HL ausdrücklich auf Polybios, indem er konstatiert: „Mit der Rücksicht auf den Thätigen nennt zum Beispiel Polybius die politische Historie die rechte Vorbereitung zur Regierung eines Staates und die vorzüglichste Lehrmeisterin" (258, 19–21). Diese Auffassung vertritt auch Cicero, der im Anschluss an Polybios in seiner Schrift *De oratore* (II, 36) die Geschichte zur „Lehrmeisterin des Lebens" erklärt („Historia [...] magistra vitae"). Vgl. dazu ausführlicher NK 258, 19–21.

**245, 5** *Ceterum censeo]* Cato der Ältere (234–149 v. Chr.) soll alle seine Reden im römischen Senat mit dem formelhaften Ausspruch geschlossen haben: „Ceterum censeo Carthaginem esse delendam" („Im übrigen stelle ich fest, dass Karthago zerstört werden muss"). Cato, der im Senat große Autorität besaß, wollte die Römer mit seinem stereotypen Diktum dazu drängen, durch die Zerstörung Karthagos die römische Vormachtstellung im Mittelmeer zu sichern. – Der Appell Catos gehört zu den vielzitierten Topoi aus der römischen Geschichte. Oft wird er – wie hier bei N. – in verkürzter Form auf andere Bereiche übertragen. Plutarch überliefert das Zitat in seinem *Cato maior*, 27.

**246, 13–15** *der so mächtigen historischen Zeitrichtung [...] wie sie bekanntlich seit zwei Menschenaltern unter den Deutschen namentlich zu bemerken ist]* Seit der Romantik, die sich intensiv der deutschen Vergangenheit zuwandte, hatte die „Historie" Konjunktur. Diese Tendenz verstärkte sich mit der Rückwen-

https://doi.org/10.1515/9783110286861-004

dung, die für die Zeit der Restauration charakteristisch war, und manifestierte sich in zahlreichen bedeutenden Werken der Geschichtsschreibung im engeren Sinne, aber auch in Literatur- und Philosophiegeschichten, in sprachgeschichtlichen Großprojekten wie dem *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm sowie in Urkundensammlungen, in den *Monumenta Germaniae Historica*, in historischen Romanen und Geschichtsnovellen sowie in Geschichtsballaden. Die besondere Bedeutung des Geschichtsbewusstseins prägte sich darüber hinaus auch in einer historisierenden Baukunst aus, etwa in der Neugotik, fand in der Historienmalerei Ausdruck und führte zum Bau zahlreicher Museen, die historische Dokumente aller Art sammelten und konservierten. Exemplarisch sei das Germanische Nationalmuseum in Nürnberg genannt. – Bei der Konjunktur der ‚Historie' handelt es sich nicht um ein deutsches Spezifikum, sondern um eine europaweit verbreitete Tendenz, wie analoge Phänomene in Frankreich und England erkennen lassen. – Eines von N.s Notaten aus der Entstehungszeit der Historienschrift lautet: „Die Zahl der jährlich erscheinenden historischen Schriften? Dazu noch zu rechnen, dass fast die ganze Alterthumswissenschaft noch hinzugehört! Und überdiess in fast allen Wissenschaften beinahe die überwiegende Masse Schriften historisch ist" (NL 1873, 29 [82], KSA 7, 665–666).

**246, 25** *Gebreste]* Dieser im Schweizerdeutsch noch geläufige, ansonsten weitgehend als antiquiert geltende Begriff bezeichnet ein ‚Gebrechen', eine dauerhafte gesundheitliche Beeinträchtigung. Belege für den Begriff finden sich seit dem 11. Jahrhundert. Das althochdeutsche Verb ‚gibrestan' und das mittelhochdeutsche Verb ‚gebresten' hatten die Bedeutung ‚Mangel haben'. Im 19. Jahrhundert wurde der Begriff ‚Gebreste' oft auch in der allgemeineren Bedeutung von ‚Krankheit' verwendet. – Wenn N. im vorliegenden Kontext die „historische Bildung" als „Schaden, Gebreste und Mangel der Zeit" beschreibt und behauptet, „dass wir Alle an einem verzehrenden historischen Fieber leiden" (246, 24–27), dann zeigen auch diese negativen Charakteristika eine Affinität zum Krankheitsbegriff. N.s medizinische Metapher „historische Krankheit" in UB II HL 10 (vgl. 329, 331, 332) ist wie der gesamte Bildkomplex des Pathologischen für die Décadence-Epoche symptomatisch. Daher bestimmt er konsequenterweise auch N.s kritische Epochendiagnose in der Historienschrift, wenn er sich „gegen die Ueberwucherung des Lebens durch das Historische, gegen die historische Krankheit" wendet (331, 8–9). Später attestiert sich N. in der „Vorrede" (1886) zu *Menschliches, Allzumenschliches II* im Rückblick auf UB II HL auch selbst diese „historische Krankheit" (KSA 2, 370, 4). Zugleich bekennt er, dass er damals von ihr nur „mühsam genesen lernte", nach dem langwierigen Gesundungsprozess aber keineswegs „auf ‚Historie' zu verzichten" bereit war (KSA 2, 370, 5–7). Im 188. Stück von *Menschliches, Allzumensch-*

*liches II* entfaltet N. die medizinische Metapher „historische Krankheit“ (331, 9) aus UB II HL dann sogar bis zu einem allegorischen Denkbild (KSA 2, 634–635). Auf der Basis seiner mittlerweile grundlegend veränderten Wertungsprämissen kodiert er dabei auch die Korrelation von Erkrankung und Heilung um, indem er die „Historie im Ganzen, als das Wissen um die verschiedenen Culturen“, sogar zur „Heilmittellehre“ erklärt (KSA 2, 634, 15–17). Später entwirft N. in der *Fröhlichen Wissenschaft* einen imaginären Rückblick auf seine eigene Zeit, und zwar aus der Perspektive der Zukunft: Dabei erscheint ihm „der historische Sinn“ als die „eigenthümliche Tugend und Krankheit“ seiner Epoche (KSA 3, 564, 16–17). Vgl. auch NK 246, 31–32 und NK 332, 19–23.

**246, 28–30** *Wenn aber Goethe mit gutem Rechte gesagt hat, dass wir mit unseren Tugenden zugleich auch unsere Fehler anbauen]* Mit dieser Paraphrase bezieht sich N. auf eine Aussage im Dritten Teil (13. Buch) von Goethes autobiographischem Werk *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Hier findet sich die folgende Reflexion: „Was aber den fühlenden Jüngling am meisten ängstigt, ist die unaufhaltsame Wiederkehr unserer Fehler: denn wie spät lernen wir einsehen, daß wir, indem wir unsere Tugenden ausbilden, unsere Fehler zugleich mit anbauen. Jene ruhen auf diesen wie auf ihrer Wurzel, und diese verzweigen sich insgeheim ebenso stark und so mannigfaltig als jene im offenbaren Lichte. Weil wir nun unsere Tugenden meist mit Willen und Bewußtsein ausüben, von unseren Fehlern aber unbewußt überrascht werden, so machen uns jene selten einige Freude, diese hingegen beständig Not und Qual. Hier liegt der schwerste Punkt der Selbsterkenntnis, der sie beinah unmöglich macht. Denke man sich nun hiezu ein siedend jugendliches Blut, eine durch einzelne Gegenstände leicht zu paralysierende Einbildungskraft, hiezu die schwankenden Bewegungen des Tags, und man wird ein ungeduldiges Streben, sich aus einer solchen Klemme zu befreien, nicht unnatürlich finden“ (Goethe: HA 9, 579 bzw. Goethe: FA, Abt. I, Bd. 14, 630).

**246, 30–33** *wenn, wie Jedermann weiss, eine hypertrophische Tugend – wie sie mir der historische Sinn unserer Zeit zu sein scheint – so gut zum Verderben eines Volkes werden kann wie ein hypertrophisches Laster]* Die individualpsychologische Reflexion aus Goethes *Dichtung und Wahrheit* (vgl. dazu NK 246, 28–30) bezieht N. hier mit kulturkritischer Intention auf die Makrosphäre der Gesellschaft und verbindet sie dabei zugleich mit seiner Historismus-Diagnose. – Das aus dem Altgriechischen stammende Fremdwort ‚hypertroph(isch)‘ bedeutet in seinem ursprünglichen Wortsinn: ‚überernährt‘. In der Biologie und Medizin wird der Begriff ‚Hypertrophie‘ gebraucht, um ein übermäßiges Zellwachstum oder dessen Resultat, nämlich eine übermäßige Vergrößerung von Geweben und Organen, zu bezeichnen. N. verwendet das Wort hier mit der umfassende-

ren Bedeutung ‚übertrieben' bzw. ‚überspannt', ‚überzogen' und überträgt den ursprünglich auf physische Phänomene bezogenen Begriff zugleich in die geistige Sphäre. Dabei richtet sich sein Fokus auf ethische Kategorien, so dass der konkrete Wortsinn in den Bereich des Abstrakten transferiert wird. – Bildhaft-konkret gestaltet N. diese Vorstellung aus, wenn er in einer späteren Passage von der „Ueberwucherung des Lebens durch das Historische" spricht (331, 8–9). Allerdings evoziert er damit den Gedanken an ein hypertrophes Pflanzenwachstum. Auf diese Weise veranschaulicht er ausgerechnet die Problematik der seines Erachtens potentiell lebensfeindlichen Historie durch die Vorstellung exzessiver vitaler Prozesse im Bereich des Vegetabilischen. Zugleich nähert er sich dadurch dem ursprünglichen Wortsinn von ‚Hypertrophie' wieder an. Die Relevanz dieses Vorstellungskomplexes erhellt auch aus einem nachgelassenen Notat zur Konzeption von UB II HL: Denn im Entwurf einer Gesamtdisposition plante N. im Anschluss an die Darstellung der monumentalischen und antiquarischen Historie: „III Wirkungen der Hypertrophie" (NL 1873, 29 [90], KSA 7, 672).

**246, 31–32** *der historische Sinn unserer Zeit]* In Werken verschiedener Schaffensphasen reflektiert N. mit kulturkritischer Intention über den ‚historischen Sinn'. Vor der Konzeption von UB II HL macht er bereits in der *Geburt der Tragödie* (1872) den „historischen [...] Sinn" zum Thema (KSA 1, 145, 7–8). Und in *Ecce homo* (1888) erklärt er im Rückblick auf UB II HL: Hier „wurde der ‚historische Sinn', auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls" (KSA 6, 316, 20–22). Anders gestaltet sich die Retrospektive im Text 337 der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882), in dem N. vom imaginären Standpunkt der Zukunft aus auf das eigene Zeitalter zurückschaut. Dabei erscheint ihm ‚der historische Sinn' einerseits (analog zu UB II HL) als Krisensymptom der Epoche, andererseits sieht er mit ihm zugleich auch zukunftsweisende Möglichkeiten verbunden: „Wenn ich mit den Augen eines fernen Zeitalters nach diesem hinsehe, so weiss ich an dem gegenwärtigen Menschen nichts Merkwürdiges zu finden, als seine eigenthümliche Tugend und Krankheit, genannt ‚der historische Sinn'. Es ist ein Ansatz zu etwas ganz Neuem und Fremdem in der Geschichte" (KSA 3, 564, 13–18). Obwohl N. den ‚historischen Sinn' hier auch als pathologisches Phänomen charakterisiert, verknüpft er mit ihm zugleich die Hoffnung auf zukunftsweisende Impulse, die seines Erachtens „Jahrhunderte" später zu einer beglückenden „Menschlichkeit" führen können (vgl. KSA 3, 564, 18–25; 565, 3–30), wenngleich der Status quo dafür bislang kaum Anzeichen zu bieten scheint: Denn „der historische Sinn ist noch etwas so Armes und Kaltes, und Viele werden von ihm wie von einem Froste befallen und durch ihn noch ärmer und kälter gemacht. Anderen erscheint er als das Anzeichen des heranschleichenden Al-

ters, und unser Planet gilt ihnen als ein schwermüthiger Kranker, der, um seine Gegenwart zu vergessen, sich seine Jugendgeschichte aufschreibt“ (KSA 3, 564, 27 – 565, 2). Mit diesem Décadence-Szenario veranschaulicht N. eine lebensferne Nostalgie, die aus Defätismus zu entspringen scheint. In einem nachgelassenen Notat allerdings findet sich die folgende, von Zukunftsoptimismus zeugende Absichtserklärung: „Die Vergangenheit befruchten und die Zukunft zeugen – das sei mir Gegenwart!“ (NL 1883, 16 [88], KSA 10, 531). Und fünf Jahre später notiert N. sogar: „Ich versuche auf meine Weise eine Rechtfertigung der Geschichte“ (NL 1888, 15 [63], KSA 13, 450). In dieser Intention zeichnet sich eine markante Strukturanalogie zu einer Aussage in N.s Tragödienschrift ab, in der von der „Rechtfertigung der Welt als eines aesthetischen Phänomens“ die Rede ist (KSA 1, 152, 29–30).

**247, 7–11** *ich wüsste nicht, was die classische Philologie in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäss – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken.]* Zuvor hat sich N. explizit auf seine eigene Tätigkeit „als classischer Philologe“ berufen (247, 7). Mit dem Konzept der ‚Unzeitgemäßheit‘ verbindet N. am Ende seines ‚Vorworts‘ eine entschiedene Zukunftsorientierung, die er hier überraschenderweise ausgerechnet aus seiner Perspektive als Altphilologe abzuleiten versucht. Die spezifische Funktion, die er seiner eigenen Disziplin, der „classische[n] Philologie“, für künftige Entwicklungen zuspricht, macht er dann allerdings erst im letzten Kapitel der Historienschrift evident. Hier analogisiert er die Problemkonstellation seiner eigenen Zeit mit der Situation der antiken „Griechen“, die „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). Aus einer solchen Übereinstimmung glaubt N. zugleich analoge therapeutische Maßnahmen ableiten zu können. So betrachtet er die von den Griechen gewählten Lösungsstrategien auch für die Moderne als vorbildlich: Mit einer heterogenen Überfülle kultureller Einflüsse aus unterschiedlichsten Regionen konfrontiert, lernten die Griechen „allmählich das Chaos zu organisiren“, indem sie sich „auf ihre ächten Bedürfnisse zurück besannen [...]. So ergriffen sie wieder von sich Besitz; sie blieben nicht lange die überhäuften Erben und Epigonen des ganzen Orients“, sondern wurden „die glücklichsten Bereicherer und Mehrer des ererbten Schatzes und die Erstlinge und Vorbilder aller kommenden Culturvölker“ (333, 17–26).

Wenig später verbindet N. auch in UB III SE eine entschiedene Gegenwartskritik und Zukunftsorientierung mit seinem Konzept der ‚Unzeitgemäßheit‘: Hier versucht N. „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). Inwiefern dabei gerade der Philosoph einen Sonderstatus erhalten soll, zeigt N.s Aussage: „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). Generell sieht N. das große Individuum in einem antagonistischen Verhältnis zur eigenen Zeit. Ausgehend von dieser Einschätzung, die seinem eigenen avantgardistischen Selbstverständnis entspricht, entwirft er kritische Epochendiagnosen, die sich mit einem missionarischen Anspruch auf eine Neugestaltung der Kultur verbinden. Vor diesem Hintergrund formuliert N. in einem Brief an Carl von Gersdorff bereits 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). Zu N.s programmatischem Konzept der ‚Unzeitgemäßheit‘ (vgl. z. B. KSA 1, 346, 13; 361, 9–14) und zu dessen Prägung durch Schopenhauer, von dem N. beispielsweise die Vorstellung von einem über die Gegenwart richtenden „Tribunal der Nachwelt“ (PP I, Hü 155) übernimmt (vgl. KSA 1, 425, 6–17), vgl. ergänzend NK 425, 7–17 sowie NK 242, 9–11, NK 364, 7–11 und NK 407, 29–31.

Naheliegenderweise versucht N. das Potential einer ‚unzeitgemäßen‘ Kulturkritik sowohl in UB II HL als auch in UB III SE durch Reflexionen deutlich zu machen, die historische Korrelationen ausdrücklich mitberücksichtigen. Ähnlich wie zuvor bereits Schopenhauer entfaltet mitunter auch N. seine kritischen Epochendiagnosen, indem er aus der zeitübergreifenden Metaperspektive der Zukunft retrospektiv ein Verdikt über seine 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). Ähnlich wie zuvor bereits Schopenhauer inszeniert N. einen ‚unzeitgemäßen‘ Gestus par excellence, indem er die eigene Epoche aus einer imaginären Zukunftsperspektive radikal abwertet. Zu Schopenhauers Verdikt über die „Jetztzeit“, der er „in einem Zauberspiegel zeigen“ möchte, „wie sie in den Augen der Nachwelt sich ausnehmen wird“ (PP I, Hü 185), vgl. NK 364, 7–11. In UB III SE nimmt N. hypothetisch eine ‚unzeitgemäße‘ Position aus der Perspektive künftiger Generationen ein, indem er prognostiziert, dass „eine hellere Nachwelt unserer Zeit im höchsten Maasse den Vorwurf des Verdrehten und Verwachsenen machen wird“ (KSA 1, 407, 29–31). Zu Einschätzungen dieser Art vgl. auch NK 346, 12–14 und NK 407, 29–31.

Analog zu N.s Ideal der Unzeitgemäßheit in der Vorrede zu UB II HL äußerte sich der dänische Literaturkritiker und Philosoph Georg Brandes in seiner

ersten Kopenhagener Vorlesung über N.: Hier vertrat er 1888 sein Konzept einer Züchtung und Erziehung ‚unzeitgemäßer' „Geistesaristokraten [...]. Was wir von dem Erzieher, den wir suchen, lernen müssen, ist uns selbst gegen die Zeit und den Zeitgeist zu erziehen" (Brandes 1888, nach der Transkription der Vorlesung übersetzt von Benne 2012, 414). Martin Heidegger reflektiert in seinen Aufzeichnungen zu N.s UB II HL den seines Erachtens per se ‚unzeitgemäßen' Avantgarde-Status der Philosophie (vgl. Heidegger, Bd. 46, 2003, 105). Vgl. in Kapitel II.8 des Überblickskommentars die ausführliche Darstellung zu Heideggers Rezeption von N.s Historienschrift und zur geistesaristokratischen Programmatik der ‚Unzeitgemäßheit' bei Brandes.

Eine Alternative zu Standpunkten des Altphilologen, die N. im vorliegenden Kontext von UB II HL im Sinne ‚unzeitgemäßen' Denkens transformiert, schreibt er seiner Spätschrift *Der Fall Wagner* ein, und zwar aus großer zeitlicher Distanz zu seiner mittlerweile längst abgelegten Philologen-Existenz. Trotz dieser zwischenzeitlich von ihm vollzogenen lebensgeschichtlichen Zäsur zeigt sich die gedankliche Kontinuität in der dort erneut hervortretenden programmatischen Intention auf ‚Unzeitgemäßheit'. Besonderen Nachdruck verleiht N. seinem philosophischen Selbstverständnis dabei durch das rhetorische Stilmittel des Dialogismus: „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). Die in UB II HL bereits entfaltete Décadence-Diagnose steigert sich in N.s Spätwerk „zum omnipräsenten Bedrohungs-Szenario" (Jochen Schmidt 2012c, 166).

**1.**

**248, 2–6** *Betrachte die Heerde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht was Gestern, was Heute ist, [...] kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblickes]* Vorstufen zu dieser Textpassage und zu ihrem näheren Kontext finden sich in N.s nachgelassenen Notaten: vgl. NL 1873, 29 [98], KSA 7, 676–677 und NL 1873/74, 30 [2], KSA 7, 725–726. Anders als im vorliegenden Zusammenhang von UB II HL hat N. seine Bezugnahme auf den italienischen Dichter Giacomo Leopardi (1798–1837), den er analog zu Schopenhauer (WWV II, Kap. 46, Hü 675) wegen der pessimistischen Grundierung und der stilistischen Qualität seiner Werke außerordentlich schätzte, an späterer Stelle von UB II HL (256, 18–26) sowie in den Notaten auch kenntlich gemacht

(vgl. dazu NK 256, 18–26). Die beiden genannten Nachlass-Passagen entsprechen einander im Aussagegehalt, enthalten aber Formulierungsvarianten. Von der endgültigen Textversion in UB II HL, die durch den direkten Appell an den Leser größere Suggestivkaft erreicht, unterscheiden sie sich vor allem dadurch, dass sie die neidische Perspektive des Menschen auf das Tier anschließend durch sechs Verse aus der Lyrik Leopardis exemplifizieren, den N. auch als „Meister der Prosa" (KSA 3, 448, 19) und als „das moderne Ideal eines Philologen" (NL 1875, 3 [23], KSA 8, 22) betrachtet. Die ins Deutsche übersetzten Verse Leopardis lauten (mit ihrem Kontext in N.s nachgelassenem Notat) folgendermaßen: „Die Heerde weidet an uns vorüber: sie fühlt keine Vergangenheit, [...] kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblicks: so dass der Mensch sie sehend seufzen muss und sie anreden möchte, wie Giacomo Leopardi im Nachtgesang des Hirten in Asien:

Ach wie muss ich dich beneiden!
Nicht nur weil frei du scheinest
Beinah von allen Leiden,
Mühsal, Verlust, die schlimmste
Beängstigung im Augenblick vergessend –
Mehr noch, weil nie der Überdruss dich quälet!

Wir seufzen aber über uns, dass wir das Vergangne nicht los werden können: während es uns scheinen will, als ob das Thier glücklich sein müsse, weil es <nicht> überdrüssig wird, sofort vergisst und fortwährend den erlebten Augenblick in Nebel und Nacht zurückweichen sieht" (NL 1873, 29 [98], KSA 7, 676–677). Vgl. auch die nachgelassene Parallelstelle dazu (mit Varianten): NL 1873/74, 30 [2], KSA 7, 725–726. Vgl. dazu den Beleg in: Giacomo Leopardi's Gedichte, 1865, 91–95. Vgl. darüber hinaus auch Bollnow 1972, 66–69 und Dahlkvist 2012, 173–180. In dem Maße, in dem sich N. später vom Pessimismus Schopenhauers entfernt, wächst auch seine Distanz zu Leopardi (vgl. dazu Belege in NK 256, 18–26).

Ähnliche Perspektiven wie N. im vorliegenden Kontext von UB II HL entwickelt bereits Schopenhauer in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*, wenn er Historizität als Spezifikum der menschlichen Gattung bestimmt. Schon im ersten Band dieses Werkes von 1819 betont Schopenhauer die Differenz zwischen Tier und Mensch, indem er die Wahrnehmungsweise der Tiere folgendermaßen beschreibt: „Sie haben indessen bloß anschauliche Vorstellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, sind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berücksichtigen" (WWV I, § 27, Hü 180). Und den Sonderstatus des Menschen hebt er hervor, wenn er konstatiert, „daß in

der ganzen unvernünftigen Welt, vom Krystall bis zum vollkommensten Thier, kein Wesen ein eigentlich zusammenhängendes Bewußtseyn hat, welches sein Leben zu einem sinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Succession geistiger Entwickelungen erfährt, keines durch Bildung sich vervollkommnet, sondern Alles gleichmäßig zu jeder Zeit dasteht, wie es seiner Art nach ist, durch festes Gesetz bestimmt" (WWV I, § 52, Hü 306).

Im Anhang „Kritik der Kantischen Philosophie", mit dem *Die Welt als Wille und Vorstellung I* endet, grenzt Schopenhauer „den besonnenen, sprachbegabten, denkenden Menschen vom Thier, dem Sklaven der Gegenwart", ab (WWV I, Kritik der Kantischen Philosophie, Hü 575). Und als „der Sklave der Gegenwart" kennt das Tier „keine andere, als unmittelbar sinnliche Motive" (ebd., Hü 614). In der *Welt als Wille und Vorstellung I* beschreibt Schopenhauer die Möglichkeit der Besonnenheit als Prärogativ des Menschen gegenüber der rein animalischen Existenz: „Dieses neue, höher potenzirte Bewußtseyn, dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft, ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtseyn von dem des Thieres so durchaus unterscheidet, und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder. Gleich sehr übertrifft er sie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß; er sorgt durch die künstlichsten Anstalten für seine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann" (WWV I, § 8, Hü 43).

Auch im zweiten Band *Die Welt als Wille und Vorstellung II von* 1844 konstatiert Schopenhauer, dass „das Thier in der engen, anschaulichen Gegenwart befangen bleibt" (WWV II, Kap. 38, Hü 509). Zuvor begründet er die anthropologische Differenz zum Tier mit der Historizität: „Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte. Vermöge der Vernunft nämlich ist der Mensch nicht, wie das Thier, auf die enge, anschauliche Gegenwart beschränkt; sondern erkennt auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der sie verknüpft und aus der sie hervorgegangen ist: hiedurch aber erst hat er ein eigentliches Verständniß der Gegenwart selbst, und kann sogar auf die Zukunft Schlüsse machen. Hingegen das Thier, dessen reflexionslose Erkenntniß auf die Anschauung und deshalb auf die Gegenwart beschränkt ist, wandelt, auch wenn gezähmt, unkundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwischen den Menschen umher" (WWV II, Kap. 38, Hü 508–509).

In den *Parerga und Paralipomena II* betont Schopenhauer dann allerdings auch, „daß der intellektuelle Gesichtskreis des Normalmenschen zwar über den des Thieres, – dessen ganzes Daseyn, der Zukunft und Vergangenheit sich

nicht bewußt, gleichsam eine einzige Gegenwart ist, – hinausgeht, aber doch nicht so unberechenbar weit, wie man wohl anzunehmen pflegt“ (PP II, Kap. 22, § 271, Hü 530). Diese Einschätzung begründet er damit, dass nur wenige Menschen über „das Problem des Daseyns“ zu reflektieren vermögen, ja dass die meisten sich dessen nicht einmal bewusst sind, sondern gedankenlos „dahinleben, nur auf den heutigen Tag und die fast nicht längere Spanne ihrer persönlichen Zukunft bedacht, indem sie jenes Problem entweder ausdrücklich ablehnen, oder hinsichtlich desselben sich bereitwillig abfinden lassen mit irgend einem Systeme der Volksmetaphysik und damit ausreichen“ (PP II, Kap. 22, § 271, Hü 530). Durch diese Konstellation sieht sich Schopenhauer dazu veranlasst, den Sonderstatus des Menschen als ‚animal rationale‘ zu relativieren, und gelangt dann zu der Quintessenz: „wenn man, sage ich, Das wohl erwägt; so kann man der Meinung werden, daß der Mensch doch nur sehr im weitern Sinne ein denkendes Wesen heiße, und wird fortan über keinen Zug von Gedankenlosigkeit, oder Einfalt, sich sonderlich wundern“ (PP II, Kap. 22, § 271, Hü 530).

Im Unterschied zu N. bringt Schopenhauer den von ihm imaginierten Sonderfall eines Volkes, das eine unhistorische Existenz führt, mit der spezifisch animalischen Beschränktheit des Bewusstseins in Verbindung: „Dem nun analog ist ein Volk, das seine eigene Geschichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt: daher versteht es sich selbst und seine eigene Gegenwart nicht; weil es sie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehn und aus dieser zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft anticipiren. Erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt. Demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewußtseyn des menschlichen Geschlechtes anzusehn“ (WWV II, Kap. 38, Hü 509).

**248, 12–17** *Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte – da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass der Mensch sich darob verwunderte.]* Dieser Eingangsfabel, in der N. durch eine humoristisch gestaltete Dialogszene den gedanklichen Gehalt der Textpassage zu verlebendigen sucht, attestiert Hubert Thüring einen performativen Selbstwiderspruch: „Indem sie die Sprachfähigkeit des Tieres, mithin ein anthropomorphes Bewußtsein stillschweigend voraussetzt, versagt sie dem Tier gerade das Glück des Vergessens, das sie ihm zusprechen möchte. Wenn man umgekehrt die nackte Aussage über das Vergessensglück gelten ließe, dann hätte ja das Tier sein Vergessen ehedem vergessen gehabt; von einem Willen zur Antwort könnte gar nicht die Rede sein“ (Thüring 2001, 333). Vanessa Lemm sieht die Originalität von UB II HL darin, dass N. hier tierisches Vergessen zur Bedin-

gung menschlichen Erinnerns als künstlerischer Kraft erklärt habe (vgl. Lemm 2007, 169–200).

Noch vor der Publikation von UB II HL wählt N. bereits 1873 für die Anfangspassage seiner nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* ein Entrée in Gestalt einer Fabel, mit der er den traditionellen Sonderstatus des Menschen als ‚Krone der Schöpfung' ironisch suspendiert: „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte': aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. – So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustrirt haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben" (KSA 1, 875, 2–13).

Eine Gemeinsamkeit der beiden Fabeln liegt in der Fiktionalisierung des gedanklichen Gehalts und in einer rhetorischen Stilisierung, die in WL allerdings elaborierter ausfällt als in UB II HL (zum Evidenzeffekt der metaphorischen Strategien zur Desillusionierung in WL vgl. Neymeyr 2016b, 336–338). Während N. in UB II HL den Menschen aber durch die Kontinuität seines Zeitbewusstseins und die damit verbundene Gedächtnisleistung vor dem vergesslichen, auf die Gegenwart fixierten Tier ausgezeichnet sieht und insofern eine spezifische Differenz zwischen Mensch und Tier hervorhebt, depotenziert er die Menschen in der am Anfang von WL hypothetisch inszenierten Fabel zu „klugen Thiere[n]". Derartige Strategien, mithilfe inszenierter Dialogpartien größere Lebendigkeit zu erzielen und gedankliche Essenz in anschaulicher Prozessualität zu vermitteln, setzt N. in seinem Frühwerk nur ausnahmsweise ein, lässt sie allerdings später in *Also sprach Zarathustra* zum konstitutiven Gestaltungsprinzip avancieren.

**248, 18–20** *Er wundert sich aber auch über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit.]* Das anthropologische Charakteristikum, mit dem N. zuvor die Überlegenheit des Menschen gegenüber dem Tier beschrieben hat (vgl. dazu NK 248, 12–17), wird hier mit einem gattungsspezifischen Defizit verbunden: mit der Unfähigkeit, „das Vergessen" zu „lernen". Insofern beruht die Kontinuität des Zeitbewusstseins als positives Kennzeichen des Menschen auf einer Gedächtnisleistung, die N. zugleich mit der negativen Vorstellung einer Gefangenschaft assoziiert. Unter dieser Perspektive relativiert sich die spezifische Differenz zwischen Mensch und Tier: Während

das vergessliche Tier stets auf die Gegenwart fixiert bleibt, ist der Mensch permanent an sein Gedächtnis gefesselt. Negativ konnotiert ist die Kettenmetaphorik, weil sie hier eine eingeschränkte Bewegungsfreiheit zum Ausdruck bringt und insofern (wenn auch in anderer Hinsicht) zugleich eine Analogie zum Tier herstellt, das „kurz angebunden" ist „an den Pflock des Augenblickes" (248, 5–6). Indem N. die Kettenmetaphorik auf das menschliche Gedächtnis bezieht, greift er auf eine bereits topologisch fixierte Vorstellung zurück, um sie im vorliegenden Kontext dann pejorativ umzukodieren.

Mit seinem Vorstellungsbild der Kette schließt N. an die facettenreiche, bis in die Antike zurückgehende Tradition der philosophischen Kettenmetaphorik an, die sowohl in naturphilosophischen als auch in erkenntnistheoretischen Kontexten auf vielfältige Weise Verwendung fand und in verschiedenerlei Hinsicht zur Verbildlichung von Ordnungszusammenhängen eingesetzt wurde: für die Ordnung der Welt ebenso wie für die Ordnung des Denkens und Wissens sowie für die Ordnung kultureller Entwicklungen (vgl. dazu die Quellenstudie von Christian Strub 2011, 25–36). Auch der Gebrauch der Kettenmetapher als Bezeichnung für das synthetische Potential der Gedächtnisleistung verweist auf eine lange kulturgeschichtliche Tradition. Vor N.s UB II HL beschrieb bereits im 18. Jahrhundert beispielsweise Diderot das Gedächtnis als eine Kette (vgl. Harald Weinrich 1964, 23–26). Und Herder gebrauchte die Kettenmetaphorik schon ein Jahrhundert vor N.s UB II HL, um historische Zusammenhänge zu veranschaulichen: In seinem Werk *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* charakterisiert er die Geschichte 1774 als ‚Kette' mit vielfältigen Verschlingungen (vgl. dazu Katrin Meyer 1998, 4, 7). Im vorliegenden Kontext von UB II HL transferiert N. die Metapher aus dem Geschichtsdiskurs in den Bereich des Gedächtnisses. Zum Spannungsfeld von Erinnern und Vergessen, vor allem zum Stellenwert rhetorischer Prinzipien der Antike in N.s UB II HL vgl. Bourquin 2009, 93–110.

In *Menschliches, Allzumenschliches II* erweitert N. das Bedeutungsspektrum der Kettenmetapher erheblich über die Dimension von Gedächtnis und Vergangenheitsbezug hinaus, indem er sie in den umfassenden Horizont der Mentalitäts- und Kulturgeschichte stellt. Zugleich differenziert er seine Wertung, indem er sie auf unterschiedliche semantische Aspekte bezieht und die entwicklungsfördernde Funktion der Kette im Zusammenhang mit der Entfaltung des anthropologischen Potentials im Laufe der Geistes- und Kulturgeschichte mitreflektiert. Dabei geht es ihm um die spezifischen Differenzen zwischen Mensch und Tier. In einer Art dialektischer Vermittlung bedarf der Mensch zunächst der Ketten, obwohl sie ihn in gewisser Hinsicht auch mit der Lebenssituation des Tieres verbinden. In Ketten gelegt, erlangt er dann aber durch eine komplexe Entwicklung mithilfe von „schweren und sinnvollen Irrthümer[n]"

seinen eigentlichen Sonderstatus gegenüber dem Tier, der ihn schließlich zur Überwindung der „Ketten-Krankheit“ befähigt und darüber hinaus im Akt der Befreiung auch die singuläre Stellung geistesaristokratischer Sonderexistenzen begründen kann. – So heißt es im Text 350 von *Menschliches, Allzumenschliches II*: „Die goldene Loosung. – Dem Menschen sind viele Ketten angelegt worden, damit er es verlerne, sich wie ein Thier zu gebärden: und wirklich, er ist milder, geistiger, freudiger, besonnener geworden, als alle Thiere sind. Nun aber leidet er noch daran, dass er so lange seine Ketten trug, dass es ihm so lange an reiner Luft und freier Bewegung fehlte: – diese Ketten aber sind, ich wiederhole es immer und immer wieder, jene schweren und sinnvollen Irrthümer der moralischen, der religiösen, der metaphysischen Vorstellungen. Erst wenn auch die Ketten-Krankheit überwunden ist, ist das erste grosse Ziel ganz erreicht: die Abtrennung des Menschen von den Thieren. – Nun stehen wir mitten in unserer Arbeit, die Ketten abzunehmen und haben dabei die höchste Vorsicht nöthig. Nur dem veredelten Menschen darf die Freiheit des Geistes gegeben werden; ihm allein naht die Erleichterung des Lebens und salbt seine Wunden aus; er zuerst darf sagen, dass er um der Freudigkeit willen lebe und um keines weiteren Zieles willen“ (KSA 2, 702, 2–19). Eine markante Position innerhalb von *Menschliches, Allzumenschliches* hat diese Textpassage im Text 350, weil er den Abschluss des gesamten Reflexionsweges bildet und mithin wesentliche Aspekte komprimiert zur Darstellung bringt, die auf das spätere Konzept des ‚freien Geistes‘ vorausweisen. Anschließend folgt nur noch ein kurzer Ausklang (KSA 2, 703–704).

Die Härte der beschriebenen Entwicklung lässt deutliche Affinitäten zur Genese des ‚freien Geistes‘ erkennen, zumal von der „Freiheit des Geistes“ ja auch in MA II 350 bereits die Rede ist. Während im vorliegenden Kontext von UB II HL 1 die spezifische Differenz zwischen Mensch und Tier im Vordergrund steht, werden in *Jenseits von Gut und Böse* anthropologische Binnendifferenzierungen relevant: Denn hier plädiert N. für Strategien, um die Höherentwicklung der menschlichen Gattung zu fördern – bis zum Rang der „Philosophen der Zukunft“, für deren Vorläufer er sich und die anderen „freien Geister“ hält (KSA 5, 60, 22–28). Obwohl N. die Kettenmetapher hier nicht explizit verwendet, ergeben sich Strukturanalogien zu MA II 350: Denn er betrachtet kontinuierlichen „Druck und Zwang“, auch durch den „Stoicismus“, als notwendig, damit sich der menschliche „Geist [...] in’s Feine und Verwegene entwickeln“ kann (KSA 5, 61, 29–33). Demnach sieht N. Einschränkungen (wie etwa die heteronome Situation im Angekettetsein) mit besonderen Freiheitschancen verbunden. In dieser Hinsicht hält er „Druck und Zwang“ als Stimulans intellektueller Entwicklung für produktiv und betont daher in *Jenseits von Gut und Böse* die konstruktiven Wirkungen einer stoischen Selbstdisziplin.

Denn durch das „Gewaltsame“ wurde laut N. „dem europäischen Geiste seine Stärke [...] und feine Beweglichkeit angezüchtet“ (KSA 5, 109, 12–15). Aus diesem Grund propagiert er sogar eine „Selbst-Tyrannei“ (KSA 5, 22, 20–21) durch stoische Disziplin und verbindet die Apostrophe „wir freien Geister“ (KSA 5, 162, 19) bezeichnenderweise mit dem Appell: „bleiben wir hart, wir letzten Stoiker!“ (KSA 5, 162, 28). – Zu N.s Ambivalenzen gegenüber dem Stoizismus vgl. Neymeyr 2008c, Bd. 2, 1165–1198 und 2009a, 65–92. Vgl. ergänzend NK 261, 11–18.

**249, 5–6** *So lebt das Thier unhistorisch: denn es geht auf in der Gegenwart]* In Abgrenzung von N.s Begriff des ‚Unhistorischen‘, der in UB II HL nicht allein mit dem „an den Pflock des Augenblickes“ angebundenen Tier (248, 6), sondern auch mit dem Menschen in Verbindung gebracht wird (vgl. z. B. NK 252, 27 – 253, 11), betrachtet Martin Heidegger das ‚Unhistorische‘ als anthropologisches Spezifikum. In seinen Seminar-Aufzeichnungen zu N.s Historienschrift (Wintersemester 1938/39) reserviert Heidegger diesen Begriff deshalb für den Menschen: „*un*historisch kann nur sein, was historisch ist. Das Tier müßte deshalb, um *unhistorisch* sein zu können, ein *Mensch* sein“ (Heidegger, Bd. 46, 2003, 30). Heidegger sieht den Menschen „durch das Historische gezeichnet und ausgezeichnet. Zugleich aber hat im menschlichen Leben das Unhistorische einen Vorrang. Jene Auszeichnung durch das Historische und dieser Vorrang des Unhistorischen gehören im Menschen zusammen; in solcher Zusammengehörigkeit waltet somit das Gegenstrebige von Jenem, was in sich verschieden ist“ (ebd., 22).

Zum Zweck der Differenzierung zwischen Mensch und Tier führt Heidegger daher – über die Terminologie von N.s UB II HL hinaus – einen zusätzlichen Begriff ein, um das Tier zu charakterisieren: „Das Tier ist nicht unhistorisch, wohl aber *historielos*, was beides sich nicht deckt“ (ebd., 30). In einer späteren Textpassage notiert Heidegger unter der Überschrift „*Das Historische und das Unhistorische*“ Folgendes: „Das Un-historische ist bei Nietzsche mehrdeutig:
1. = historielos – keine Möglichkeit von Historie – das Tier.
2. = nicht an die Vergangenheit gekettet, sofern kraft des Vergessens auf Grund des Schaffens. Dazu muß als
3. (von Nietzsche nicht beachtetes) gesetzt sein:
das *Noch-nicht*-historische, aber die Historie gerade und erst ermöglichende.

*Das Unhistorische ist* (in diesem Sinne) *die Geschichte*. Das ‚Un-‘ sagt keine Beraubung, sondern den *Vorzug*, den Nietzsche selbst dem *Leben zuspricht*“ (ebd., 95).

Mit analoger Begründung grenzt sich zuvor bereits Karl Jaspers in seinem Buch *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936) von N.s Konzept des ‚Unhistorischen‘ ab, weil er es für nicht hinreichend differen-

ziert hält: Denn N. lässt „scheinbar das Unhistorische, das wie das tierische Dasein ein brutales Gleichgültigwerden im Nichtwissen und bloßen Vergessen ist, mit demjenigen Unhistorischen zusammenfließen, das eigentlich menschlich, das ursprüngliche Sein in der Gegenwart und damit schon Keim geschichtlichen Sehens ist“ (Jaspers 1950, 242).

**249, 21–25** *Dann lernt es das Wort „es war“ zu verstehen, jenes Losungswort, [...] ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist – ein nie zu vollendendes Imperfectum]* N. nennt hier die grammatikalische Vergangenheitsform, die ein zwar vergangenes, aber noch nicht abgeschlossenes Geschehen signalisiert, und überträgt sie in die anthropologische Dimension. Dadurch wird der Sinn entsprechend modifiziert: N. charakterisiert hier die menschliche Existenz als nicht vollendet und zugleich auch als nicht vollendbar.

**249, 27–29** *jene Erkenntniss, dass Dasein [...] davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren]* Mit der Vorstellung der ‚Verneinung‘ und mit der Metapher des ‚Sich-Verzehrens‘ greift N. auf die Philosophie Schopenhauers zurück, in der die Thematik des Leidens zentrale Bedeutung hat. Allerdings ist N.s Akzentsetzung eine andere: Ihm geht es im vorliegenden Kontext primär um die zeitliche Struktur des menschlichen Daseins, während Schopenhauer in der *Welt als Wille und Vorstellung* das unaufhörliche Getriebensein aller animalischen Wesen und die Aussichtslosigkeit nachhaltiger Glücksansprüche betont, indem er die Negativität der voluntativen Dimension drastisch darstellt. Das existentielle Leiden jedes Lebewesens begründet Schopenhauer damit, „daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts daist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden“ (WWV I, § 28, Hü 183). „Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt [...], indem jedes Thier sein Daseyn nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann; so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht [...] in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens, zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird“ (WWV I, § 27, Hü 175). Erst wenn man die „Täuschung des principii individuationis“ überwindet, vermag man zu erkennen, dass „der Wille zum Leben [...] sein eigenes Fleisch gierig verzehrt“, und kann daraus dann in einer Haltung des Mitleids auch ethische Konsequenzen ziehen (WWV I, § 66, Hü 441).

**249, 33 – 250, 2** *so hat vielleicht kein Philosoph mehr Recht als der Cyniker: denn das Glück des Thieres, als des vollendeten Cynikers, ist der lebendige Beweis für das Recht des Cynismus]* N. spielt hier auf die durch den Sokrates-Schüler Antisthenes begründete antike Philosophenschule der Kyniker an, de-

ren Name vom griechischen Substantiv κύων (Kyon: Hund) bzw. vom Adjektiv κυνικός (kynikos: hündisch) abgeleitet ist. Als Leitfigur der kynischen Philosophenschule gilt Diogenes von Sinope, der sich mit einer äußerst bescheidenen Behausung begnügte: mit einer Tonne. Für die Bezeichnung ‚Kyniker' existieren verschiedene Erklärungsansätze: Begründet wird der Begriff u. a. mit dem Versammlungsort der Kyniker, dem Ringplatz der athenischen Vorstadt Kynosarges, und damit, dass die Kyniker mitunter in alten Vorratskrügen schliefen, die ansonsten als Hundehütten Verwendung fanden.

Das ‚Glück', das N. im vorliegenden Kontext geradezu leitmotivisch exponiert, erblickten die Kyniker in der Tugend der Selbstgenügsamkeit: in der Beschränkung auf das Allernotwendigste. Daher lebten sie demonstrativ bedürfnislos und asketisch. Die Kyniker propagierten eine einfache, von materiellem Luxus unabhängige Existenz als Individualisten, begaben sich in eine oft provokante Opposition zu gesellschaftlichen Konventionen und hinterfragten nach Kriterien der Vernunft prinzipiell die Berechtigung der Gesellschaft, das Leben des einzelnen durch Gesetze und Verhaltensnormen zu reglementieren. In dieser Hinsicht unterschieden sich die Kyniker von Sokrates, den sie wegen seiner unkonventionellen Überzeugungen sehr verehrten. Insgesamt wirkten die Kyniker mehr durch ihre von den etablierten Normen abweichende Lebenspraxis als durch eine ausformulierte Lehre. Dabei nutzten sie auch das Potential von sarkastischer Polemik und zynischem Witz, um ihre Zeitgenossen durch gezielten Affront zum Nachdenken über den gewohnten Verhaltenskodex der Gesellschaft herauszufordern. Vor allem richteten sich die Vorbehalte der Kyniker gegen Institutionen wie Religion und Ehe. Dennoch waren sie weder weltverachtende Einsiedler noch Revolutionäre, sondern brauchten die gesellschaftliche Ordnung als Basis, um sich von ihr abgrenzen zu können.

**250, 5** *zwischen lauter Unlust, Begierde und Entbehren]* Im Rahmen seiner pessimistischen Willensmetaphysik charakterisiert Schopenhauer das Leben als Pendelbewegung zwischen heftigem Begehren und nur vorübergehender Befriedigung: als ein permanentes Missverhältnis, in dem sich Glück allenfalls als punktuelle Ausnahmeerfahrung einstellt. In der *Welt als Wille und Vorstellung* erklärt Schopenhauer: „Was wird erreicht durch das thierische Daseyn, welches so unübersehbare Anstalten erfordert? – Und da ist nun nichts aufzuweisen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thierischen Individuo, zwischen seiner endlosen Noth und Anstrengung, dann und wann zu Theil wird. Wenn man Beides, die unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, den unsäglichen Reichthum der Mittel, und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält; so dringt sich die Einsicht auf, daß das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt"

(WWV II, Kap. 28, Hü 403). Zu Schopenhauers Auffassung, das Leben des Menschen sei eine leidensvolle, zwischen Not und Langeweile wechselnde Existenz, vgl. auch NK 256, 18–26.

**250, 11–12** *wer nicht auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag]* Anspielung auf Nike, die griechische Göttin des Sieges (römisch: Victoria), die allerdings nicht „auf einem Punkte" steht, sondern zumeist als geflügelte Überbringerin des Sieges mit Lorbeerkranz oder Palmenzweig dargestellt wird. In hellenistischer Zeit wurde Nike/Victoria als personifizierte Göttin kultisch verehrt. Berühmte Statuen befanden sich in Olympia und in Samothrake. – N. kombiniert hier zwei verschiedene Mythen, indem er die Vorstellung von Nike/Victoria mit Zügen der Tyche/Fortuna verbindet. Die römische Göttin Fortuna galt als Schicksalsmacht und Göttin des Glücks: Ihr wurde traditionell ein umfassender Wirkungsbereich zugeordnet. Wenn Fortuna in Skulpturen oder auf bildlichen Darstellungen auf einer Kugel steht (so etwa in Venedig an der Punta della Dogana), dann repräsentiert sie nicht nur ihre Macht über den Erdball. Zugleich kommt durch diese labile Position auch ihre Unbeständigkeit und Wankelmütigkeit zum Ausdruck. Zur historischen Entwicklung der Fortuna-Symbolik im Laufe der Kulturgeschichte vgl. Meyer-Landrut 1997, 179.

**250, 18–20** *verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben]* Anspielung auf eine Lehre des Philosophen Heraklit, der für N. besondere Bedeutung besaß. Aristoteles überliefert in seiner *Metaphysik* (A6. 987 a29) Heraklits Auffassung, dass alles Wahrnehmbare sich immer im Fluss befinde, ohne dass es darüber ein definitives Wissen geben könne. – N. beruft sich in der *Geburt der Tragödie* wiederholt auf Heraklit und würdigt ihn auch in der nachgelassenen Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Trotz seiner Wertschätzung für Heraklit schreibt N. dem „Strome des Werdens" im vorliegenden Kontext allerdings eine negative Bedeutung zu, und zwar im Hinblick auf die Verfallenheit an die „Historie".

**251, 4–6** *wie gross die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen]* Die Vorstellung des Plastischen hat N. möglicherweise von Schiller übernommen, der in seiner Schrift *Über Anmut und Würde* die „plastische Natur des Menschen" betont (Schiller: FA, Bd. 8, 346: „Die plastische Natur des Menschen hat unendlich viele Hülfsmittel in sich selbst [...] sobald nur der sittliche Geist sie in ihrem Bildungswerk unterstützen, oder auch manchmal nur nicht beunruhigen will"). – Wie schon im vorangegangenen Satz (250, 33–34: „sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur") überträgt N. organologische

Vorstellungen vom Menschen auf das Volk und die Kultur. Zugleich orientiert er sich an dem durch Herder initiierten organologischen Individualitätsdenken („eigenartig zu wachsen"). Im Folgenden setzt sich die organologische Metaphorik fort (251, 16–17): „Je stärkere Wurzeln die innerste Natur eines Menschen hat". – Als mögliche Quelle für N.s Vorstellung der ‚plastischen Kraft' betrachtet Figal (2009, 136) Jacob Burckhardts Werk *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). Mit der ‚plastischen Kraft' bezeichnet Burckhardt hier die Fähigkeit, „jede Störung der inneren Harmonie" auszugleichen und so zur Einheit mit sich selbst zu gelangen (Burckhardt: Gesammelte Werke, 1978, Bd. 3, 338).

Als notwendig erscheint die ‚plastische Kraft' für die menschliche Gattung generell, weil sie durch Kulturschöpfung die fehlende Instinktsicherheit kompensiert. Insofern verweisen kulturphilosophische Reflexionen zugleich auf die entscheidenden anthropologischen Konditionen, die N. auch in späteren Werken reflektiert: Seines Erachtens ist „der Mensch das noch nicht festgestellte Thier" (KSA 5, 81, 21–22), das in Ermanglung einer natürlichen Spezialisierung zum „Experimentator mit sich" selbst werden muss (KSA 5, 367, 6). „Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst" (KSA 5, 367, 1–2). Diese kulturanthropologischen Überlegungen, die N. in seinen Schriften *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* entfaltet, schließen die Perspektive auf die Vielfalt menschlicher Möglichkeiten im Bereich der Kultur mit ein. In diesem Sinne erscheint „das am meisten gefährdete" Tier zugleich als ein „muthiges und reiches Thier" (KSA 5, 367, 12). Zu N.s kulturanthropologischen Überlegungen im Spannungsfeld zwischen Herder und Gehlen vgl. Bertino 2008, 113–121.

Im 20. Jahrhundert wurde der Begriff der ‚Plastizität' wiederholt im Rahmen anthropologischer Charakterisierungen verwendet, etwa von Arnold Gehlen, Robert Musil und Wolfgang Iser (vgl. dazu Neymeyr 2009c, 133–141). Für Gehlen ist ‚Kultur' „ein anthropo-biologischer Begriff, der Mensch von Natur ein Kulturwesen"; in seinem Werk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* reflektiert Gehlen über Aspekte der „*Plastizität* des menschlichen Antriebslebens", die sich aufgrund der „Unspezialisiertheit" und „Weltoffenheit" des Menschen als „biologische Notwendigkeit" erweist (Gehlen 1986, 80, 351). Dabei rekurriert Gehlen auch auf Robert Musil, für den „der Mensch ethisch nahezu etwas Gestaltloses, unerwartet Plastisches, zu allem Fähiges" ist (Musil 1978, Bd. II, 1072). Und für Wolfgang Iser, der sich mehrfach auf Gehlen beruft (vgl. Iser 1991, 12, 512, 513), repräsentiert die Literatur „die ungeheuere Plastizität des Menschen, der gerade deshalb, weil er keine bestimmte Natur zu haben scheint, sich zu einer unvordenklichen Gestaltenfülle seiner kulturellen Prägung zu vervielfältigen vermag" (Iser 1991, 505).

**251, 20–21** *Zu allem Handeln gehört Vergessen]* Nach N.s Auffassung kann nur derjenige, der sich durch „die Kunst und Kraft vergessen zu können" in

„einen begrenzten Horizont einzuschliessen“ vermag (330, 6–8), aktiv und produktiv werden, weil „jedes Lebendige“ überhaupt „nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden“ kann (251, 29–30). Insofern avanciert das Vergessen für N. zum Antidot „gegen die Ueberwucherung des Lebens durch das Historische, gegen die historische Krankheit“ (331, 8–9). Seines Erachtens setzt neben dem Handeln und der kreativen Tätigkeit auch „Glück“ notwendigerweise „das Vergessen-können“ voraus, mithin die Fähigkeit, „während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden“ (250, 7–9). Angesichts der Dominanz des Historischen in seiner Epoche schreibt N. dem Vergessen einen therapeutischen Entlastungseffekt zu und sieht in der Konzentration auf den Augenblick ein wesentliches Stimulans, das Tatkraft und Kreativität ermöglicht. Schon in einem nachgelassenen Notat von 1873 erklärt N.: „Vergessen gehört nun einmal zu allem Schaffen“ (NL 1873, 29 [180], KSA 7, 706).

Analog zu N.s Konzept des Vergessens in UB II HL und in nachgelassenen Notaten reflektiert später auch Robert Musil die Korrelation zwischen Erinnern und Vergessen, etwa in seinen Kurzprosa-Texten *Denkmale* und *Kunstjubiläum*, die er 1936 im *Nachlaß zu Lebzeiten* unter dem Kapiteltitel „Unfreundliche Betrachtungen“ publizierte (vgl. Musil 1978, Bd. II, 506–509, 516–518 und dazu Neymeyr 2017/18, 68–69, 89–97). Vgl. auch NK 264, 15–20 und NK 266, 2–6. In *Kunstjubiläum* charakterisiert Musil „das Vergessen“ wie N. als „eine sehr schöpferische und inhaltsreiche Tätigkeit“, durch die wir „als jene unbefangene, angenehme und folgerichtige Person erstehen, um deretwillen wir alles in der Welt gerechtfertigt finden“ (Musil 1978, Bd. II, 518). Mit der abschließenden Formulierung greift Musil hier bezeichnenderweise implizit auf N.s *Geburt der Tragödie* zurück (vgl. KSA 1, 47, 26–27; 99, 25–26; 152, 29–30). Ausführlicher zu den ausgeprägten Affinitäten zwischen den essayistischen Zeitdiagnosen bei N. und Musil: Kapitel II.8 „Rezeption der Historienschrift und Stationen ihrer Wirkungsgeschichte“ im Überblickskommentar zu UB II HL.

**251, 28–30** *Und dies ist ein allgemeines Gesetz: jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden]* Das Wort ‚Horizont‘ lässt sich erst seit dem 17. Jahrhundert belegen. In eigentlichem Sinne meint es den begrenzten Gesichtskreis (abgeleitet von griechisch ὁρίζειν, eingrenzen). N. verwendet es hier und im folgenden Abschnitt mit positiver Bedeutung, indem er entschieden gegen die Gefahr der Entgrenzung durch eine ausufernde „Historie“ argumentiert. Den Begriff ‚Horizont‘ verwendet N. bereits in der *Geburt der Tragödie*: „erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab“ (KSA 1, 145, 20–21).

**252, 1–5** *[…] alles das hängt […] davon ab, dass es eine Linie giebt, die das Uebersehbare, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet, davon dass*

*man eben so gut zur rechten Zeit zu vergessen weiss, als man sich zur rechten Zeit erinnert]* Diese auf die Klarheit des Bewusstseins bezogene und dadurch erkenntnistheoretisch relevante Hell-Dunkel-Metaphorik N.s wird durch ihre Polarität auch auf Konzepte von René Descartes (1596–1650) hin transparent, der als Begründer des frühneuzeitlichen Rationalismus gilt. In seinen *Meditationes de prima philosophia* (1641) untersucht Descartes die Problematik falscher Schlüsse aufgrund von Urteilen über Dinge, die der Verstand nicht klar einzusehen vermag. Dabei erhebt er die Klarheit und Deutlichkeit des Erkennens zum maßgeblichen Kriterium, um zwischen wahrer und falscher Erkenntnis zu differenzieren. Vertrauen könne der Mensch nur auf das, was er ‚klar und deutlich' (lat. ‚clare et distincte') eingesehen habe. Und in seinem *Discours de la méthode*, aus dem N. am Anfang seiner Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* unter dem Titel „An Stelle einer Vorrede" sogar eine markante Passage zitiert (KSA 2, 11), spricht Descartes bei der Begründung des wissenschaftlichen Rationalismus auch dem Vergessen eine wesentliche Funktion zu. Im Zusammenhang mit der Überwindung von Vorurteilen, die notwendig ist, damit Wahrheit an die Stelle des Irrtums treten kann, bedarf es nach Descartes' Auffassung einer mentalen tabula rasa, die durch ein methodisches Vergessen von Vorurteilen zustande kommt. – An späterer Stelle von UB II HL wendet sich N. gegen das cartesianische Prinzip „cogito, ergo sum", indem er ihm seine eigene Maxime „vivo, ergo cogito" entgegenhält (KSA 1, 329, 8–9), um dem Leben gegenüber der Erkenntnis den Vorrang zu sichern. Dabei bezieht er sich auf den bekannten Grundsatz „ego cogito, ergo sum" („Ich denke, also bin ich"), den Descartes 1644 im ersten Kapitel seiner *Principia philosophiae* formuliert. Zu N.s Auseinandersetzung mit Descartes in mehreren Passagen seiner Werke und Nachlass-Notate vgl. ausführlich NK 329, 6–9.

**252, 27–33** *wir werden also die Fähigkeit, in einem bestimmten Grade unhistorisch empfinden zu können, für die wichtigere und ursprünglichere halten müssen, insofern in ihr das Fundament liegt, auf dem überhaupt erst etwas Rechtes, Gesundes und Grosses, etwas wahrhaft Menschliches wachsen kann. Das Unhistorische ist einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich, in der sich Leben allein erzeugt]* In einem nachgelassenen Strukturkonzept aus der Entstehungszeit von UB II HL plante N. das erste Kapitel der Schrift dreiteilig: „I. Historisch, Unhistorisch, Überhistorisch", um dann nach zwei weiteren Kapiteln zu notieren: „IV. Das Unhistorische und das Überhistorische als Heilmittel für das durch Historie geschädigte Leben" (NL 1873, 29 [160], KSA 7, 698). In diesem Sinne beschreibt er später auch im publizierten Text von UB II HL „das Unhistorische und das Ueberhistorische" als Therapeutika, nämlich als „Gegenmittel gegen das Historische" (330, 2–3). Erläuternde Differenzierungen zum Unhistorischen und zum Überhistorischen bietet ein weiteres Nachlass-

Notat von 1873: „Die unhistorischen Mächte heissen Vergessen und Wahn. Die überhistorischen Kunst Religion Mitleid Natur Philosophie“ (NL 1873, 29 [194], KSA 7, 709). Eine zusätzliche Spezifikation des Historischen führt N. in einem Nachlass-Notat desselben Jahres ein, in dem er zunächst wertneutral „zwei Arten das Vergangne zu betrachten“ voneinander unterscheidet, nämlich „die historische“ und „die unhistorische“; anschließend jedoch erklärt er mit deutlicher Wertung: „Nur wolle man mit der zweiten nicht die schlecht-historische verwechseln, d. h. die erste in ihrer Entartung oder Unreife“ (NL 1873, 29 [88], KSA 7, 669–670). Demzufolge kontrastiert er hier das ‚Gut-Historische‘ mit dem ‚Schlecht-Historischen‘ und beschreibt Letzteres als Depravationsform oder unreifes Stadium des Historischen, um den Sonderstatus des Unhistorischen demgegenüber zu profilieren und es zugleich von defizitären Ausprägungen des Historischen abzugrenzen.

**253, 20–22** *Alle Werthschätzungen sind verändert und entwerthet; so vieles vermag er nicht mehr zu schätzen, weil er es kaum mehr fühlen kann]* Die Bedingtheit von Werten durch Wertschätzungen wird in N.s späteren Werken zu einem Thema von programmatischer Bedeutung, und zwar im Zusammenhang mit der Möglichkeit einer „Umwertung aller Werte“. Im vorliegenden Kontext bleibt das Problem einer Wertschätzung, mit der zugleich eine Relativität aller Werte verbunden ist, noch auf den Bereich des Subjektiv-Persönlichen beschränkt.

**253, 31–32** *der Geburtsschooss nicht nur einer ungerechten, sondern vielmehr jeder rechten That]* N.s Vorstellung vom „Geburtsschooss“ ist von der Geburtsmetaphorik beeinflusst, die Wagner in seinen theoretischen Schriften häufig verwendet. N. exponiert sie schon im Titel seines Erstlingswerks *Die Geburt der Tragödie*.

**254, 1–3** *Wie der Handelnde, nach Goethes Ausdruck, immer gewissenlos ist, so ist er auch wissenlos, er vergisst das Meiste]* Hier greift N. auf ein Diktum aus Goethes *Maximen und Reflexionen* zurück: „Der Handelnde ist immer gewissenlos, es hat niemand Gewissen als der Betrachtende“ (Goethe: FA, Bd. 13, 28).

**254, 15** *Niebuhr]* Barthold Georg Niebuhr (1776–1831), war einer der bedeutendsten Althistoriker des 19. Jahrhunderts. An der Berliner Universität hielt er 1810 Vorlesungen über römische Geschichte. Von 1816 bis 1823 war Niebuhr als preußischer Gesandter beim Vatikan tätig; seit 1823 wirkte er als Professor an der Bonner Universität. Mit seinem dreibändigen Hauptwerk *Römische Geschichte* (1811–1832) begründete Niebuhr die historische Quellenkritik. Maßgeblichen Einfluss hatte er auf die Historiker Ranke und Mommsen (vgl. NK 174, 17–18). N. äußert sich kritisch über diese beiden bedeutenden Historiker, nennt

Niebuhr in seiner Historienschrift jedoch mit Respekt (254, 15–26; 266, 14–21). Auch in UB III SE erwähnt er Niebuhr (KSA 1, 411, 27).

Das nachfolgende Zitat (254, 17–26) entnahm N. aus dem Werk *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde* (Bd. 2, 1838, 480). In einem der nachgelassenen Notate aus der Entstehungszeit der Historienschrift zitiert N.: „Goethe ‚eigentlich ist es nicht mein Bestreben, in den düstern Regionen der Geschichte bis auf einen gewissen Grad deutlicher und heller zu sehn – Niebuhr war es eigentlich und nicht die römische Geschichte, was mich beschäftigte. So eines Mannes tiefer Sinn und emsige Weise ist eigentlich das, was uns auferbaut. Die sämmtlichen Ackergesetze gehen mich eigentlich gar nichts an, aber die Art, wie er sie aufklärt, wie er mir die complicirten Verhältnisse deutlich macht, das ist's, was mich fördert, was mir die Pflicht auferlegt, in den Geschäften, die ich übernehme, auf gleiche gewissenhafte Weise zu verfahren.'" (NL 1873, 29 [78], KSA 7, 664).

In einem anderen nachgelassenen Notat zitiert N. – wenn auch mit der Einschränkung des Ungefähren („fere") – Niebuhr selbst: „Niebuhr (fere): ‚zu einer Sache wenigstens ist die Geschichte, klar und ausführlich begriffen, nutz: dass man weiss, wie auch die grössten und höchsten Geister unsres menschlichen Geschlechts nicht wissen wie zufällig ihr Auge die Form angenommen hat, wodurch sie sehen, und wodurch zu sehen sie von Jedermann gewaltsam fordern, gewaltsam nämlich, weil die Intensität ihres Bewusstseins ausnehmend gross ist. Wer dies nicht ganz bestimmt und in vielen Fällen weiss und begriffen hat, den unterjocht die Erscheinung eines mächtigen Geistes, der in eine gegebene Form die höchste Leidenschaftlichkeit bringt: ist der Leser unreif, so bewirkt das unmittelbare Anschauen des täglichen intellectuellen Lebens eines Mächtigen in seiner Seele den gleichen Nachtheil, den Romanlecture für ein schwaches Mädchen hat.'" (NL 1873, 29 [95], KSA 7, 673.)

**254, 24–25** *den unterjocht die Erscheinung eines mächtigen Geistes]* Diese Formulierung Niebuhrs war nicht nur im Hinblick auf große Gestalten der Weltgeschichte für N. interessant, sondern auch aufgrund seiner persönlichen Erfahrungen mit Wagner. Nach der ersten Phase einer enthusiastischen Wagner-Verehrung empfand N. den Komponisten später als eine allzu dominante, ja sogar tyrannische Persönlichkeit. Zu N.s ambivalentem Verhältnis zu Wagner vgl. die Ausführungen in Kapitel IV.3 des Überblickskommentars zu UB IV WB.

**255, 9–11** *von denen David Hume spöttisch sagt: / And from the dregs of life hope to receive, / What the first sprightly running could not give]* David Hume (1711–1776), einer der bedeutendsten Philosophen der englischen Aufklärung, gründete Erkenntnis generell auf empirische Erfahrung und wird daher dem

philosophischen Empirismus bzw. Sensualismus zugeordnet. Durch diese Grundtendenz seines Denkens hatte Hume auch Einfluss auf den modernen Positivismus. David Hume publizierte die Abhandlungen *A Treatise of Human Nature* (1739/40) und *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748). In seinen 1779 erst postum erschienenen *Dialogues Concerning Natural Religion* (Part 10, in: Philosophical Works, Bd. 2, 1826, 508) zitiert Hume die oben genannten Verse aus John Drydens Drama *Aureng-Zebe* (IV, 1). – Die Übersetzung lautet in ihrem Sinnkontext folgendermaßen: „Frage dich selbst, frage jeden deiner Bekannten, ob jemand die letzten zehn oder zwanzig Jahre seines Lebens noch einmal leben möchte. Nein; aber die nächsten zwanzig, wird es heißen, werden besser sein: Und hoffen, von des Lebens Neige zu erhalten, Was des Anfangs frischer Lauf nicht geben konnte."

Mit seinem Rückgriff auf David Hume schließt N. zugleich auch an Schopenhauer an, der sich ebenfalls wiederholt auf Hume beruft. Und indem N. auf Leopardi Bezug nimmt (vgl. NK 256, 18–26), rekurriert er auf einen Autor, den auch Schopenhauer sehr schätzte. Schopenhauer äußert sich in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung II* über David Hume, und zwar in Kapitel 46 „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens", in dem er seine eigene Affinität zu Hume im Hinblick auf die Prämissen der Weltbetrachtung hervorhebt: „Derselbe legt [...] unverhohlen, mit sehr triftigen und dennoch ganz ander[s]artigen Argumenten als die meinigen, die trübsälige Beschaffenheit dieser Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar; wobei er diesen zugleich in seinem Ursprung angreift" (WWV II, Kap. 46, Hü 668). Schopenhauer bezieht sich hier auf Humes *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) und auf seine Schrift *The Natural History of Religion* (1757), und er fährt fort: „Beide Werke Hume's sind so lesenswerth, wie sie in Deutschland heut zu Tage unbekannt sind [...]. – Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämmtlichen philosophischen Werken zusammengenommen" (WWV II, Kap. 46, Hü 668).

In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit der Historienschrift zitiert N. ausführlich zwei Passagen, die Humes pessimistische Weltbetrachtung erkennen lassen: „David Hume ‚diese Welt ist, im Vergleiche mit einem höhern Maassstabe, sehr gebrechlich und unvollkommen. Sie war nur der erste rohe Versuch einer noch jugendlichen Gottheit, welche nachher dieselbe aus Schaam über die misslungne Arbeit im Stiche liess: sie ist vielleicht nur das Werk irgend einer abhängigen Untergottheit und der Gegenstand des Hohngelächters höherer Wesen: vielleicht ist sie die Geburt des Alters und der Schwachheit, einer der Last der Jahre unterliegenden Gottheit [...]'" (NL 1873, 29 [86], KSA 7, 667–668). „Hume: ‚wenn ein Fremder plötzlich auf unsere Erdkugel verschlagen würde, so würde ich, um ihm ein Vorbild ihrer Leiden zu

geben, demselben ein mit Krankheiten angefülltes Hospital zeigen, oder ein Gefängniss, das von Missethätern oder Schuldnern überladen ist, oder ein Schlachtfeld mit Leichen übersäet, eine untergehende Flotte auf der See, eine Nation, die unter Tyrannei, Hungersnoth und Pest dahinschmachtet [...]'" (NL 1873, 29 [86], KSA 7, 668).

**255, 16–18** *Diese historischen Menschen glauben, dass der Sinn des Daseins im Verlaufe eines Prozesses immer mehr ans Licht kommen werde]* Zwar zählt sich N. selbst nur wenig später zu „den Thätigen und Fortschreitenden, als den Verehrern des Prozesses" (256, 29–30), aber im 8. Kapitel der Historienschrift polemisiert er gegen Hegels Interpretation der Weltgeschichte: „Eine solche Betrachtungsart hat die Deutschen daran gewöhnt, vom ‚Weltprozess' zu reden" (308, 17–18). Im 9. Kapitel wendet er sich dann mit besonderer Ausführlichkeit gegen die Vorstellung vom „Weltprozess", die Eduard von Hartmann in seiner *Philosophie des Unbewußten* häufig exponierte, und zwar im Anschluss an die Hegelsche Tradition (312, 18 – 318, 29). Vgl. dazu die Kapitel II.2 und II.7 im Überblickskommentar.

**256, 2–9** *die überhistorischen Menschen [...] kommen [...] zur vollen Einmüthigkeit des Satzes: das Vergangene und das Gegenwärtige ist Eines und dasselbe, nämlich in aller Mannichfaltigkeit typisch gleich und als Allgegenwart unvergänglicher Typen ein stillstehendes Gebilde von unverändertem Werthe und ewig gleicher Bedeutung]* Mit diesem Konzept des „überhistorischen Menschen", der überall das Typische sieht, orientiert sich N. weitgehend an Jacob Burckhardt, der seinerseits Bezug nahm auf Ernst von Lasaulx, und zwar auf sein Werk *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte* (1856). N. entlieh dieses Buch aus der Basler Universitätsbibliothek. Burckhardt unternahm eine anthropologische Begründung des historischen Denkens; damit korrespondiert bei N. die Aussage über die „Allgegenwart unvergänglicher Typen" (256, 7). Für seine *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* notiert Jacob Burckhardt: „Unser Ausgangspunct vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom Menschen wie er ist und immer war / Wir betrachten das sich *Wiederholende*, *Typische* als ein in uns Anklingendes, Verständliches" (Burckhardt: Über das Studium der Geschichte. Der Text der ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen', 1982, 170). Burckhardt hielt seine Vorlesung „Über das Studium der Geschichte" an der Universität Basel insgesamt dreimal: in den Wintersemestern 1868/69 sowie 1870/71 und 1872/73, also noch vor der Entstehung von N.s Historienschrift. – N. selbst hörte diese Vorlesung Burckhardts im Wintersemester 1870/71 als „wöchentlich einstündiges Colleg über das Studium der Geschichte" (KSB 3, Nr. 107, S. 155).

Laut Walter Kaufmann hat N. in UB II HL so große „Schwierigkeiten mit dem ‚Überhistorischen'", dass „der ‚überhistorische Standpunkt'" sogar „sein

gesamtes Schema umzuwerfen“ droht (Kaufmann 1982, 167–168). Dabei gehe es wesentlich um den Zusammenhang von „Geschichtsphilosophie und Werttheorie“, mithin um die Frage, „ob es besondere überhistorische Werte gibt“ (ebd., 171). Insofern stehe hier das im Historismus zentrale „Problem der Relativität der Werte“ im Blick (ebd., 172). Zur Problematik von N.s Konzeption des Unhistorischen und Überhistorischen, das „die Ausschaltung historisch-analytischer Reflexion“ voraussetzt, sich jedoch schwerlich entfalten kann, „wo die Erkenntnis das Un- und Überhistorische doch immer schon als schützendes Trugbild durchschaut hat“, vgl. Sommer 1997, 47. Die Problematik des Überhistorischen in UB II HL im Hinblick auf N.s „Anti-Sokratismus“ betont Hödl 2008, 61–62. Und Heidegger hält den Begriff des ‚Unhistorischen‘, den N. in UB II HL sowohl auf den Menschen als auch auf das Tier bezieht, für „mehrdeutig“ (Heidegger, Bd. 46, 2003, 95). Zu seiner Differenzierung zwischen drei Bedeutungskomponenten und zu seinen Einwänden gegen N.s Konzept des ‚Unhistorischen‘ vgl. die Belege in NK 249, 5–6.

**256, 18–26** *so dass der Verwegenste zuletzt vielleicht bereit ist, mit Giacomo Leopardi zu seinem Herzen zu sagen: „[...] Schmerz und Langeweile ist unser Sein [...] – nichts Andres.“]* N. entnahm die (von ihm in deutscher Übersetzung zitierten) Verse aus dem Gedicht *A se stesso* von Giacomo Leopardi (1798–1837). Hier heißt es: „Amaro e noia / la vita, altro mai nulla“. (Robert Hamerling übersetzt Leopardis Gedicht *Auf sich selbst* im Rahmen seiner Edition *Leopardi's Gedichte*, 1866. Diese Edition hatte N. in seiner persönlichen Bibliothek: NPB 348). Die Anregung zur Leopardi-Lektüre dürfte N. durch Schopenhauer erhalten haben, der die pessimistische Lebensauffassung Leopardis teilte. *Die Welt als Wille und Vorstellung II* enthält in Kapitel 46 „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“ zahlreiche Zeugnisse pessimistischer Weltanschauung seit der Antike. So zitiert Schopenhauer beispielsweise Herodot, Plutarch, Platon, Shakespeare, Voltaire, Swift und Baltasar Gracián, um seine Aufzählung dann mit einem emphatischen Hinweis auf Leopardi abzuschließen: „Keiner jedoch hat diesen Gegenstand so gründlich und erschöpfend behandelt, wie, in unsern Tagen, L e o p a r d i. Er ist von demselben ganz erfüllt und durchdrungen: überall ist der Spott und Jammer dieser Existenz sein Thema, auf jeder Seite seiner Werke stellt er ihn dar, jedoch in einer solchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit solchem Reichthum an Bildern, daß er nie Ueberdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt“ (WWV II, Kap. 46, Hü 675).

Bereits im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* betrachtet Schopenhauer das Leben des Menschen als eine leidensvolle, zwischen Zuständen von Not und Langeweile wechselnde Existenz. „Wollen und Streben“ vergleicht er hier mit „einem unlöschbaren Durst“ (WWV I, § 57, Hü 367). „Die Basis alles

Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langenweile, welche Beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind" (WWV I, § 57, Hü 367–368). Die dadurch bedingte voluntative Dynamik beschreibt Schopenhauer so: „Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf eben so quälend ist, wie gegen die Noth" (WWV I, § 57, Hü 370). Da die „Langeweile [...] immer bereit ist jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt" (WWV I, § 58, Hü 380), gilt laut Schopenhauer: „glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb, damit das Spiel des steten Ueberganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt" (WWV I, § 29, Hü 196). Zur systematischen Problematik von Schopenhauers Langeweile-Konzeption im Spannungsfeld seiner Willensphilosophie vgl. Neymeyr 1996a, 129–148 und 1996b, 133–165.

Auch in der „Regsamkeit unsers Geistes" sieht Schopenhauer nichts anderes als „eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile" (WWV I, § 57, Hü 367). In seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* betont er, die individuelle Disposition eines Menschen zur Not oder zur Langeweile sei jeweils „durch das Maaß seiner Geisteskräfte bestimmt" (PP I, Hü 349): „der Reichthum des Geistes [...] läßt, je mehr er sich der Eminenz nähert, der Langenweile immer weniger Raum. Die unerschöpfliche Regsamkeit der Gedanken aber, ihr an den mannigfaltigen Erscheinungen der Innen- und Außenwelt sich stets erneuerndes Spiel, die Kraft und der Trieb zu immer andern Kombinationen derselben, setzen den eminenten Kopf, die Augenblicke der Abspannung abgerechnet, ganz außer den Bereich der Langenweile" (PP I, Hü 350).

Zu N.s Bezugnahme auf Leopardi in UB II HL vgl. auch NK 248, 2–6. In UB IV WB rekurriert N. ebenfalls auf ihn, indem er „Goethe und Leopardi als die letzten grossen Nachzügler der italienischen Philologen-Poeten" bezeichnet (KSA 1, 503, 18–19). Vgl. dazu NK 503, 18–19. In einem nachgelassenen Notat von 1875 würdigt N. die stilistischen Qualitäten Leopardis sogar super-

lativisch: „Ich empfehle an Stelle des Lateinischen den griechischen Stil auszubilden, besonders an Demosthenes: Einfachheit. Auf Leopardi zu verweisen, der vielleicht der grösste Stilist des Jahrhunderts ist“ (NL 1875, 3 [71], KSA 8, 35).

Aufzeichnungen späterer Jahre lassen allerdings eine zunehmende Distanz N.s gegenüber der Mentalität Leopardis erkennen, und zwar in dem Maße, wie er selbst sich vom Pessimismus Schopenhauers entfernt. So notiert N. 1878: „Die überfeinen Unglücklichen, wie Leopardi, welche für ihren Schmerz stolz am ganzen Dasein Rache nehmen, bemerken nicht, wie der göttliche Kuppler des Daseins dabei über sie lacht: eben jetzt trinken sie wieder aus seinem Mischkrug; denn ihre Rache, ihr Stolz, ihr Hang zu denken, was sie leiden, ihre Kunst, es zu sagen – ist das nicht alles wieder – Honigseim?“ (NL 1878, 38 [2], KSA 8, 575). In analogem Sinne äußert sich N. auch elf Jahre später in *Nietzsche contra Wagner*: Dort betrachtet er „Leopardi“ exemplarisch als einen jener „grossen Dichter“, die „oft mit ihren Werken Rache“ nehmen „für eine innere Besudelung, […] Idealisten aus der Nähe des Sumpfes“ (KSA 6, 434, 23–32). In einem Nachlass-Notat von 1885 wendet sich N. entschieden „Gegen den falschen Idealismus, wo durch übertriebene Feinheit sich die besten Naturen der Welt entfremden“, um dann kritisch fortzufahren: „Und daß solche Shelleys, Hölderlins, Leopardis zu Grunde gehn, ist billig, ich halte gar nicht viel von solchen Menschen“ (NL 1885, 34 [95], KSA 11, 451). Den Nutzen des Schmerzes als Medium der Selbsterhaltung hebt N. in einem Notat von 1881 hervor: „Die Fähigkeit zum Schmerz ist ein ausgezeichneter Erhalter, eine Art von Versicherung des Lebens: […] er ist so nützlich als die Lust […]. Ich lache über die Aufzählungen des Schmerzes und Elends, wodurch sich der Pessimismus zurecht beweisen will – Hamlet und Schopenhauer und Voltaire und Leopardi und Byron“ (NL 1881, 13 [4], KSA 9, 618). Und drei Jahre später erklärt er: „Die Art Hölderlin und Leopardi: ich bin hart genug, um über deren Zugrundegehen zu lachen“ (NL 1884, 26 [405], KSA 10, 257).

Eine gegenläufige Tendenz zu diesem entschieden anti-pessimistischen Gestus lässt jedoch ein Brief vom 3. September 1883 erkennen: Um für seinen Zarathustra einen singulären Pessimismus reklamieren zu können, entwertet N. hier mit strategischer Absicht die geistigen Vorgänger. So stellt er fest, „mit dem dritten Theile“ gerate „der arme Z<arathustra> wirklich in’s Düstere“, und zwar „so sehr, daß Schopenhauer und Leopardi nur als Anfänger und Neulinge gegen seinen ‚Pessimismus‘ erscheinen werden“ (KSB 6, Nr. 461, S. 445). Im Jahre 1888 nennt N. unter der Überschrift „Die modernen Pessimisten als décadents“ in einer Reihe von sechs Autoren dann allerdings Schopenhauer und Leopardi an prominenter Stelle, nämlich in erster und zweiter Position (NL 1888, 14 [222], KSA 13, 395).

**256, 31 – 257, 2** *Mag unsere Schätzung des Historischen nur ein occidentalisches Vorurtheil sein; wenn wir nur wenigstens innerhalb dieser Vorurtheile fortschreiten und nicht stillestehen! Wenn wir nur dies gerade immer besser lernen, Historie zum Zwecke des Lebens zu treiben!]* Der Ausdruck „occidentalisches Vorurtheil" impliziert einen Kontrast zu orientalischen oder fernöstlichen Vorstellungen des Historischen und eröffnet insofern eine interkulturelle Perspektive, die zur Relativierung eurozentrisch fixierter Vorurteile Anlass gibt. In der Formulierung „unsere Schätzung des Historischen" trägt das Possessivpronomen die Betonung. Gemeint ist also nicht eine generelle Hochschätzung des Historischen, die gerade N. als zeittypische Problematik beschreibt. Vielmehr lässt er die Historie nur insofern gelten, als sie letztlich im Dienste des ‚Lebens' steht. Affirmativ beschreibt er sie, sofern ihr eine positive Funktion eigen ist: im Sinne einer Bejahung des Lebens. Diese Präferenz steht der von Schopenhauer goutierten buddhistischen Lehre diametral gegenüber, die eine lebensverneinende Haltung propagiert und letztlich das Nirwana als Stadium menschlicher Vollendung betrachtet. Schopenhauer adaptierte Elemente der buddhistischen Weltanschauung für seine Philosophie, deren Ethik auf eine ‚Verneinung des Willens zum Leben' zielt. Trotz der Affinität des jungen N. zu Schopenhauer, die in UB III SE besonders deutlich zum Ausdruck kommt, aber auch in der Historienschrift festzustellen ist, zeichnet sich im vorliegenden Kontext eine fundamentale Gegenposition ab. Sie weist ansatzweise bereits auf die dezidierte Abwendung von Schopenhauers Philosophie voraus, die N. in späteren Schriften vollzieht.

In einem nachgelassenen Fragment (NL 1873, 29 [88], KSA 7, 669–671), das N. ursprünglich für die Schlusspartie des 1. Kapitels der Historienschrift vorgesehen hatte, heißt es: „Vielleicht aber ist auch unsere Forderung geschichtlicher Menschen und Völker nur ein occidentalisches Vorurtheil. Gewiss ist wenigstens, dass die Weisen aller Zeiten so unhistorisch gedacht haben und dass durch Jahrtausende von historischen Erlebnissen auch keinen Schritt breit mehr Weisheit zu erlangen ist. Die folgende Untersuchung aber wendet sich an die Unweisen und Thätigen, um zu fragen, ob nicht gerade unsre jetzige Manier Geschichte zu treiben erst recht der Ausdruck schwacher Persönlichkeiten ist: während wir doch mit dieser Manier so weit als möglich von jenem unhistorischen Betrachten und Weisewerden entfernt sind" (NL 1873, 29 [88], KSA 7, 670). Die Vorstellung der „schwachen Persönlichkeit" ist vor allem im 5. Kapitel der Historienschrift präsent, wo N. die kulturkritische Diagnose formuliert: „der moderne Mensch leidet an einer geschwächten Persönlichkeit" (279, 19–20). Vgl. auch 283, 13–15. Dass sich N. hier an Grillparzer orientiert, zeigt ein Nachlass-Notat: „Grillparzer: ‚Der Grundfehler des deutschen Denkens und Strebens liegt in einer schwachen Persönlichkeit, zufolge des-

sen das Wirkliche, das Bestehende nur einen geringen Eindruck auf den Deutschen macht.'" (NL 1873, 29 [68], KSA 7, 659.) Vgl. dazu auch den Überblick zum 5. Abschnitt der Schrift (in Kapitel II.4 des Überblickskommentars) und NK 285, 19. — In einem anderen Nachlass-Notat von 1873 differenziert N. zwischen zwei Varianten des Historischen, einer guten und einer schlechten, um das Unhistorische und sein therapeutisches Potential von defizitären Formen des Historischen abzugrenzen. Nachdem er „die historische" und „die unhistorische" Art, „das Vergangne zu betrachten", voneinander unterschieden hat, fährt er fort: „Nur wolle man mit der zweiten nicht die schlecht-historische verwechseln, d. h. die erste in ihrer Entartung oder Unreife" (NL 1873, 29 [88], KSA 7, 669–670). Heidegger sieht den Menschen „durch das Historische gezeichnet und ausgezeichnet"; zugleich betont er auch, dass „im menschlichen Leben das Unhistorische einen Vorrang" habe (Heidegger, Bd. 46, 2003, 22) – im Unterschied zum Tier, das „*historielos*" sei (ebd., 30). Zur kritischen Auseinandersetzung Heideggers mit N.s weitgefasstem Konzept des ‚Unhistorischen' vgl. NK 249, 5–6.

**257, 28–34** *Die Frage aber, bis zu welchem Grade das Leben den Dienst der Historie überhaupt brauche, ist eine der höchsten Fragen und Sorgen in Betreff der Gesundheit eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur. Denn bei einem gewissen Uebermaass derselben zerbröckelt und entartet das Leben und zuletzt auch wieder, durch diese Entartung, selbst die Historie.]* „Entartung", „Degeneration" und „Degenereszenz" gehören zu den Schlagworten der Epoche, werden in zahlreichen Publikationen thematisiert und setzen sich bis zum Décadence-Diskurs des Fin de siècle fort (vgl. dazu Jochen Schmidt 1985, 253–256, 261–262; NK 1/1, 328–329). N. adaptiert die in der Biologie, Medizin und Psychologie verbreitete Vorstellung der „Entartung", um sie dann mit pointierendem Nachdruck für die Schlusspassage des 2. Kapitels von UB II HL zu verwenden und problematische Formen des Umgangs mit der Historie zu charakterisieren: So nimmt N. das unangemessene Verhalten, das „der Antiquar ohne Pietät, der Kenner des Grossen ohne das Können des Grossen" zeigt (265, 1–2), zum Anlass, diese Typen von Historikern mit biologistischer Metaphorik als „zum Unkraut aufgeschossene, ihrem natürlichen Mutterboden entfremdete und deshalb entartete Gewächse" zu bezeichnen (265, 2–4). Auch im 3. Kapitel von UB II HL ist von „Entartung" die Rede (268, 21). Die Opposition von Gesundheit und Krankheit avanciert zuvor auch dort zu einer Leitvorstellung von N.s Kulturkritik, wo er die „Gesundheit eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur" analogisiert (257, 31).

Mit seiner biologistisch akzentuierten Metaphorik greift N. auf einen Diskurs zurück, der bereits seit 1870 in der zeitgenössischen Kultur eine auffällige Präsenz erreicht hatte. Nicht nur in biologischen Kontexten, sondern auch im

Bereich der Medizin, insbesondere im Fachgebiet der Neurologie, wurde „Entartung“ als eine pathologische Abweichung beschrieben. Von zentraler Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Resultate der modernen Vererbungs- und Degenerationsforschung, die in das Grundlagenwerk *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel* (1859) des französischen Mediziners Jacques-Joseph Moreau de Tours einmündeten und von dort aus eine breite Wirkung entfalteten. Der Autor beschreibt genetisch bedingte neurologische Defekte, die mit erhöhter Sensibilität und einem gesteigerten intellektuellen Potential einhergehen und dadurch einerseits besondere kulturelle Leistungen in Kunst und Wissenschaft ermöglichen, andererseits jedoch auch zu pathologischen Symptomen führen und sogar zum Wahnsinn disponieren können. Auf die Konzepte von Moreau de Tours greift Cesare Lombroso in seinem einflussreichen, auf umfassenden pathographischen Forschungen basierenden Hauptwerk *Genio e follia* (1864) zurück, das zusammen mit Publikationen anderer Autoren zu ähnlichen Themen auch für N.s Reflexionen über „Entartung“ eine wichtige Folie bildet und darüber hinaus der Literatur der Décadence maßgebliche Impulse gab. Ein dreibändiges späteres Werk Lombrosos exponiert die Thematik der „Entartung“ schon im Titel: *Genio e degenerazione I–III* (1894–1907). Zum Diskurs über ‚Genie und Wahnsinn‘ vgl. Jochen Schmidt in NK 3/1, 92–94.

**2.**

**258, 9–12** *eine Dreiheit von Arten der Historie: sofern es erlaubt ist eine monumentalische, eine antiquarische und eine kritische Art der Historie zu unterscheiden]* Der Differenzierung zwischen diesen Typen der Historie widmet N. die weiteren Darlegungen im 2. und 3. Kapitel der Historienschrift. Allerdings kommt er auch in späteren Textpassagen von UB II HL wieder auf diese grundlegende Spezifikation zurück. So entfaltet er im 10. Kapitel eine Zukunftsperspektive auf den Prozess der „Errettung von der historischen Krankheit“, der es künftigen Generationen ermöglichen soll, „von Neuem Historie zu treiben und sich der Vergangenheit unter der Herrschaft des Lebens, in jenem dreifachem Sinne, nämlich monumental oder antiquarisch oder kritisch, zu bedienen“ (332, 17–23). Im Laufe der umfangreichen Rezeptionsgeschichte der Historienschrift wurden sehr unterschiedliche Vorschläge gemacht, auf welche Weise sich dieses triadische Grundkonzept der Historie mit den drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft korrelieren lässt. Zu den in der Wirkungsgeschichte von UB II HL und im Forschungsdiskurs vorgeschlagenen Deutungsvarianten vgl. ausführlich NK 332, 19–23. Vgl. auch NK 246, 25.

**258, 13–14** *Die Geschichte gehört vor Allem dem Thätigen und Mächtigen, dem, der einen grossen Kampf kämpft]* Schon im 1. Kapitel der Historienschrift gilt N.s Hauptinteresse der „That“ und den „Thätigen“, weil er das „Leben“ essentiell als Tätigsein und Kampf betrachtet. In UB IV WB macht N. die „That“ im Hinblick auf Richard Wagner zum Thema, den er sogar mit Alexander dem Großen vergleicht. Über den Augenblick der Grundsteinlegung für das Bayreuther Festspielhaus, der für Wagner singuläre Bedeutung hatte, sinniert N.: „Was mag Alexander der Grosse in jenem Augenblicke gesehen haben, als er Asien und Europa aus Einem Mischkrug trinken liess? Was aber Wagner an jenem Tage innerlich schaute – wie er wurde, was er ist, was er sein wird – das können wir, seine Nächsten, bis zu einem Grade nachschauen: und erst von diesem Wagnerischen Blick aus werden wir seine grosse That selber verstehen können“ (KSA 1, 434, 28–34).

Durch eine Figura etymologica pointiert N. den „Kampf“, indem er sich dem „Thätigen und Mächtigen“ zuwendet, „der einen grossen Kampf kämpft“ (258, 13–14). Dieses für N. zentrale Thema hat kulturanthropologische Implikationen, die er in UB III SE markant formuliert: „die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe“ (KSA 1, 383, 32 – 384, 2). Der „Kampf für die Kultur“ hat letztlich „die Erzeugung des Genius“ zum Ziel (KSA 1, 386, 19–22). Denn nach N.s Überzeugung kommt es auch im Falle des Menschen – wie in anderen Bereichen der Natur – „allein auf das einzelne höhere Exemplar“ an (KSA 1, 384, 5–6). Diese schon in UB III SE formulierte Einschätzung setzt sich bis in die Lehre vom ‚Übermenschen‘ fort, die N. später in *Also sprach Zarathustra* entfaltet. Bereits in „Zarathustra’s Vorrede“ wird der programmatische Anspruch formuliert: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? […] Der Übermensch ist der Sinn der Erde“ (KSA 4, 14, 13–29). „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde. […] Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist“ (KSA 4, 16, 25 – 17, 2).

Eine besondere Rolle spielt die Thematik des Kampfes auch im Zusammenhang mit Wagner. Schon in der *Geburt der Tragödie* pointiert N. die „Kämpfe“ sogar zweimal kurz nacheinander mit dem rhetorischen Stilmittel einer Figura etymologica, um seinen Aussagen Nachdruck zu verleihen: „Besorgt, doch nicht trostlos stehen wir eine kleine Weile bei Seite, als die Beschaulichen, denen es erlaubt ist, Zeugen jener ungeheuren Kämpfe und Uebergänge zu sein. Ach! Es ist der Zauber dieser Kämpfe, dass, wer sie schaut, sie auch kämpfen muss! […] wir müssen mitten hinein in jene Kämpfe treten, welche, wie ich

eben sagte, zwischen der unersättlichen optimistischen Erkenntniss und der tragischen Kunstbedürftigkeit in den höchsten Sphären unserer jetzigen Welt gekämpft werden“ (KSA 1, 102, 17 – 103, 2). In UB IV WB malt N. dann ein umfassendes Kampf-Szenario aus (KSA 1, 451, 10–34), das er mit dem Satz einleitet: „Für uns bedeutet Bayreuth die Morgen-Weihe am Tage des Kampfes“ (KSA 1, 451, 10–11).

Wenn gemäß dem obigen Lemma die Geschichte laut N. „vor Allem dem Thätigen und Mächtigen“ gehört, „der einen grossen Kampf kämpft“, dann ergibt sich daraus die Gefahr einer einseitigen Ausrichtung auf eine ‚monumentalische Historie‘. Und dadurch kann eine die Realität verfälschende Retrospektive auf die Vergangenheit entstehen. Denn wenn N. unter den Prämissen seines elitären Individualismus so nachdrücklich Größe, Tat, Kampf und Heroismus in den Fokus rückt, dann besteht die Gefahr einer verzerrten Perspektive auf die sozialhistorische Realität der Gesamtbevölkerung, deren Stellenwert im historischen Prozess infolgedessen aus dem Blick geraten kann. Darüber hinaus ergeben sich Risiken durch eine selektiv vorgehende ‚Erinnerungspolitik‘ ohne ausgewogene Urteilsbasis: Denn eine einseitige Konzentration auf die vermeintlich heroischen Phasen der eigenen Geschichte führt dazu, dass historische Erfahrungen von Trauma, Schuld und Trauer zugunsten einer heroischen Nationalgeschichte ausgeblendet werden. Zu problematischen Aspekten von N.s Historienschrift vgl. das Kapitel II.9 des Überblickskommentars.

**258, 16–19** *denn unsere Zeit ist so schlecht, sagte Goethe, dass dem Dichter im umgebenden menschlichen Leben keine brauchbare Natur mehr begegnet]* In Johann Peter Eckermanns *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (Leipzig 1836–1848), die zu N.s bevorzugter Lektüre gehörten, findet sich am 23. Juli 1827 das folgende Diktum Goethes: „Manzoni ist ein geborener Poet, so wie *Schiller* einer war. Doch unsere Zeit ist so schlecht, daß dem Dichter im umgebenden menschlichen Leben keine brauchbare Natur mehr begegnet [...]“ (Goethe: FA, Abt. II, Bd. 12, 261).

**258, 19–21** *Mit der Rücksicht auf den Thätigen nennt zum Beispiel Polybius die politische Historie die rechte Vorbereitung zur Regierung eines Staates und die vorzüglichste Lehrmeisterin]* Der griechische Geschichtsschreiber und Staatsmann Polybios (ca. 200 – ca. 120 v. Chr.), der nach Rom gekommen war, erlebte im Umkreis des jüngeren Scipio die Zerstörung von Karthago (146 v. Chr.) und Korinth. Aufgrund seiner Freundschaft mit Scipio konnte sich Polybios für die Schonung der griechischen Städte engagieren, die ihm deshalb Ehrendenkmäler errichteten. Sein Hauptwerk umfasst 40 Bücher Universalgeschichte, von denen etwa ein Drittel erhalten geblieben ist. Hier stellt Polybios die römischen Eroberungskriege dar, reflektiert zugleich aber auch über die Staatsformen und

die Theorie der Historiographie. Auf die letztere spielt N. mit seiner Aussage an. Denn Polybios, dessen Werk viele lehrhafte Reflexionen enthält, geht von der Auffassung aus, die Geschichtsschreibung solle generell durch Belehrung nützen, wie N. im vorliegenden Kontext erläutert: Als „die vorzüglichste Lehrmeisterin“ ermahne sie uns, „durch die Erinnerung an die Unfälle Anderer [...], die Abwechselungen des Glückes standhaft zu ertragen“ (258, 21–23) – eine Funktion, die übrigens der im Kontext erwähnte Schiller (258, 16) in seinen Schriften *Über das Pathetische* und *Über das Erhabene* in analogem Sinne auf die Poesie bezieht (FA 8, 449, 837). Über diese generelle Funktion hinaus sieht Polybios einen spezielleren Nutzen der Historie darin, dass sie eine adäquate Vorbereitung auf Regierungsgeschäfte ermögliche, weil die Kenntnis der politischen Historie dafür eine nützliche Basis darstelle. In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL beruft sich N. mit zwei Zitaten auf Polybios (vgl. NL 1873, 29 [70], KSA 7, 659–660), von denen er allerdings nur das letztere in den vorliegenden Kontext von UB II HL integrierte (258, 20–23).

Gerade im Vorfeld von N.s Historienschrift – und zugleich synchron zum Erfolg von Bismarcks ‚Realpolitik‘ – erschien die vierbändige Polybios-Edition von Friedrich Hultsch: vgl. *Polybii Historiae* (ed. Fridericus Hultsch, 4 Bände, 1867–1872). – N. zitiert aus den *Historien* des Polybios (I, 1, 2) – vgl. auch den Nachbericht KGW III 5/2, 1575. Das erste der beiden Polybios-Zitate in dem oben wiedergegebenen nachgelassenen Notat steht N.s eigenem Konzept einer strategisch fiktionalisierten Historie diametral gegenüber: „Polybios sagt ‚gleichwie ein Thier durch den Verlust der Augen durchaus untauglich wird, so ist die der Wahrheit beraubte Geschichte nichts als eine unnütze Erzählung.‘“ (NL 1873, 29 [70], KSA 7, 659.) Im Gegensatz zu den Intentionen, die N. in UB II HL verfolgt, kritisiert Polybios mit Nachdruck die künstlerische, rhetorische und ‚tragisierte‘ Historie. Daher übergeht N. im vorliegenden Kontext von UB II HL auch den berühmten Abschnitt, in dem Polybios in kritischer Auseinandersetzung mit einem anderen Historiker die unzulässige Übertragung der Tragödiendichtung auf die Historiographie verurteilt: „der Historiker soll seine Leser nicht durch Schauergeschichten in Erschütterung versetzen [...], nicht das Geschehen mit Nebenbezügen und Begleitumständen ausschmücken, sondern einzig und allein das wirklich Getane und Gesagte berichten“ (vgl. Polybios: Historien, 2, 56, 10–13).

Diesen Prämissen steht N.s eigenes Geschichtskonzept diametral gegenüber, wenn er in UB II HL eine für die Zwecke des Lebens funktionalisierbare Geschichtsdeutung propagiert und auch identitätsstiftende Wunschvorstellungen, die der künftigen Kultur nützen sollen, an die Stelle empirischer Fakten treten lässt. In diesem Sinne empfiehlt er die Fiktion nützlicher Ideale, die von historischer Erfahrung lediglich inspiriert sind, und meint, im Interesse des

Lebens dürfe der Historiker auch die Grenze zur „freien Erdichtung“ überschreiten (262, 15). Den „Werth“ der Geschichte führt N. ausdrücklich auf „eine grosse künstlerische Potenz, ein schaffendes Darüberschweben“ und „ein Weiterdichten an gegebenen Typen“ zurück (292, 25–27). N.s Konzept, das sowohl für die monumentalische als auch für die kritische Historie eine strategische Konstruktion der Vergangenheit zulässt und sie sogar empfiehlt, ist mit den Prinzipien einer modernen Geschichtswissenschaft, die sich bei der Darstellung der Historie um Faktentreue bemüht, nicht kompatibel. (Vgl. dazu ausführlicher die kritischen Überlegungen zu N.s Geschichtskonstruktion als strategischer Fiktion in Kapitel II.9 des Überblickskommentars.) Fundamental unterscheiden sich insofern die Geschichtsvorstellungen N.s von der Überzeugung des Polybios, der für eine nüchterne, pragmatisch auf das Tatsächliche ausgerichtete Historiographie plädiert und gerade auf dieser Basis „die politische Historie“ als „die vorzüglichste Lehrmeisterin“ betrachtet. Dieser Auffassung von Polybios, die N. im vorliegenden Kontext von UB II HL referiert, entsprechen auch die Ansichten, die Cicero in seiner Schrift *De oratore* (II, 36) mitteilt. Hier erklärt Cicero im Anschluss an Polybios: „Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris, immortalitati commendatur?“ („Und die Geschichte vollends, die vom Gang der Zeiten Zeugnis gibt, das Licht der Wahrheit, die lebendige Erinnerung, Lehrmeisterin des Lebens, Künderin von alten Zeiten, durch welche Stimmen, wenn nicht die des Redners, gelangt sie zur Unsterblichkeit?“).

In seinem Buch *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979) reflektiert Reinhart Koselleck den Topos „historia magistra vitae“ und dessen Auflösung „im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte“ (Koselleck 1979, 38; vgl. die weiterführenden Darlegungen ebd., 38–66). In diesem Zusammenhang geht Koselleck auch auf Ciceros Adaptation der hellenistischen Auffassung von der „historia magistra vitae“ ein: Laut Cicero ist allein der Redner (orator) dazu imstande, „der das Leben belehrenden Historie Unsterblichkeit zu verleihen, ihren Erfahrungsschatz zu perennieren“ (ebd., 40). Dabei funktionalisiert Cicero die „Geschichtskunde“ für rhetorische Praxis, in deren Rahmen die „Historia als Beispielsammlung“ dienen kann (ebd., 41): „plena exemplorum est historia“ (Cicero: de div. 1, 50). Flankierende Metaphernfelder erweitern gemäß Ciceros Schrift *De oratore* zugleich noch den Funktionsbereich der Historie, wenn er sie im obigen Zitat mit der Lichtmetapher (*lux veritatis*) korreliert und ihr die Funktion einer Lehrmeisterin zuschreibt (vgl. Cicero, De orat. II, c. 9, 36 u. c. 12, 51; vgl. Koselleck 1979, 41). Zu späteren Transformationen des Topos „historia magistra vitae“ im Laufe der Kulturgeschichte bis zu seiner Suspendierung in der Überzeugung, dass „aus der exemplarisch belehrenden Historie kein Nutzen mehr zu ziehen sei“ (ebd., 62), vgl. Koselleck 1979, 38–66. Vgl. auch NK 270, 9–15 (Grillparzer u. a.).

Das für eine adäquate Geschichtsschreibung virulente Spannungsfeld zwischen Faktizität und Fiktionalität bedarf methodisch reflektierter und weiter differenzierender geschichtstheoretischer Reflexionen. Jörn Rüsen behauptet, dass sich die „*res factae* und die *res fictae* [...] nicht sauber auf die Bereiche: hie Geschichtsschreibung und da ‚schöne' Literatur aufteilen" lassen (Rüsen 1982b, 526). Hans Robert Jauß reflektiert die „*res fictae* als Ärgernis der Historiographie" (Jauß 1982, 415) und betont: „Das Vorurteil liegt just in der Annahme, daß *res factae* und *res fictae* trennbar seien wie Stoff und Form, historischer Vorgang und rhetorischer Ornatus – als ob ein historischer, aus Quellen erhobener Tatbestand rein und objektiv zu gewinnen sei, und daß erst mit einem zweiten Akt, der Umsetzung des Faktischen in Erzählung, ästhetische Mittel ins Spiel kämen, die der wissenschaftliche Historiker meist schlechten Gewissens gebraucht. Dieses Vorurteil hat die hermeneutische Reflexion mit der Einsicht aufgelöst, daß die *res factae* kein Erstes sind, sondern als ergebnishafte Tatsachen schon in den bedeutungsstiftenden Akten ihrer Konstitution elementare Formen der Anschauung und der Darstellung geschichtlicher Erfahrung voraussetzen", deren „fiktionalen Status" man eingehend untersuchen und klären sollte (ebd., 415–416).

**258, 23** *Abwechselungen des Glückes standhaft zu ertragen]* Anspielung auf die Begriffe ‚fortuna' und ‚constantia' in der stoischen Lehre. Der lateinische Begriff ‚fortuna' umfasst Glück und Unglück gleichermaßen; ‚constantia' bedeutet Festigkeit, Beständigkeit, Gleichmut, Charakterstärke, Standhaftigkeit. So erklärt Seneca in den *Epistulae morales*, man solle sich durch die Unbeständigkeit des Schicksals, seine Ungerechtigkeit und Willkür nicht irritieren lassen (Epist. 9, 12; 18, 6; 78, 29), sondern ‚fortuna' in beiderlei Gestalt verachten, also das Glück ebenso wie das Unglück: „contemnere utramque fortunam" (Epist. 71, 37). Vgl. auch Epist. 93, 4 und 76, 21, wo Seneca die Tugend (‚virtus') gerade in der Geringschätzung („contemptu") der ‚fortuna' erblickt.

**258, 25–26** *peinliche Mikrologen auf den Pyramiden grosser Vergangenheiten]* Mit dem pejorativen Begriff ‚Mikrologen' übt N. Kritik an Historikern, die zur Pedanterie neigen und sich daher mit besonderer Akribie auf Details von eher peripherer Bedeutung konzentrieren. N. betont die Unangemessenheit eines solchen Verhaltens durch die Diskrepanz von Mikro- und Makroperspektive, indem er es hier mit den Relikten „grosser Vergangenheiten" kontrastiert. Dabei greift er auch auf Aspekte der Geschichtskritik Schopenhauers zurück, der den Begriff „Mikrologien" verwendet, um empirische Detailkenntnisse der Spezialwissenschaften von dem auf „Grundwahrheiten" zielenden Fokus des Philosophen abzugrenzen (PP II, Kap. 3, § 34, Hü 52). Mit analoger Tendenz äußert sich N., wenn er 1873 in einem Nachlass-Notat betont, „die Weisen aller Zeiten" hätten „unhistorisch gedacht" (NL 1873, 29 [88], KSA 7, 670).

Schon in der *Welt als Wille und Vorstellung* entfaltet Schopenhauer seine Vorbehalte gegenüber der Geschichte, die seines Erachtens nur Koordination von Ereignissen bietet, nicht aber systematische Subordination leistet und deshalb den Status einer Wissenschaft nicht verdient (vgl. WWV I, § 14, Hü 75; WWV II, Kap. 38, Hü 502). In seinem Spätwerk *Parerga und Paralipomena II* bestimmt er den Kontrast zwischen der Philosophie und der Geschichte folgendermaßen: „mehr noch, als jeder Andere, soll der Philosoph [...] stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen [...], und zwar sind es ihre großen, deutlichen Züge, ihr Haupt- und Grundcharakter, woraus sein Problem erwächst. Demnach wird er die wesentlichen und allgemeinen Erscheinungen, Das, was allezeit und überall ist, zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, hingegen die speciellen, besonderen, seltenen, mikroskopischen, oder vorüberfliegenden Erscheinungen dem Physiker, dem Zoologen, dem Historiker u. s. w. überlassen. Ihn beschäftigen wichtigere Dinge: das Ganze und Große der Welt, das Wesentliche derselben, die Grundwahrheiten, sind sein hohes Ziel. Daher kann er nicht zugleich sich mit Einzelheiten und Mikrologien befassen; gleichwie Der, welcher, vom hohen Berggipfel aus, das Land überschaut, nicht zugleich die da unten im Thale wachsenden Pflanzen untersuchen und bestimmen kann, sondern Dies dem dort Botanisirenden überläßt“ (PP II, Kap. 3, § 34, Hü 52).

Mit Schopenhauers Begriff von „Mikrologien“ korrespondiert N.s Vorstellung von „Mikrologen“ im vorliegenden Kontext (258, 25–26). Weitere Zitate, die Schopenhauers Geschichtskritik exemplifizieren, finden sich in NK 267, 17–22 und NK 285, 23–26 sowie NK 292, 17–19 und NK 300, 3–9. In UB III SE spielt der mikrologische Pedant als Wissenschaftler-Typus im Rahmen von N.s Gelehrtensatire eine wesentliche Rolle: N. beschreibt ihn in *Schopenhauer als Erzieher* differenzierter als in UB II HL und betont in diesem Zusammenhang die „Scharfsichtigkeit in der Nähe, verbunden mit grosser Myopie für die Ferne und das Allgemeine“: Das „Gesichtsfeld“ des Betroffenen „ist gewöhnlich sehr klein, und die Augen müssen dicht an den Gegenstand herangehalten werden. Will der Gelehrte von einem eben durchforschten Punkte zu einem andern, so rückt er den ganzen Seh-Apparat nach jenem Punkte hin. Er zerlegt ein Bild in lauter Flecke“; diese „sieht er nie verbunden, sondern er erschliesst nur ihren Zusammenhang; deshalb hat er von allem Allgemeinen keinen starken Eindruck. Er beurtheilt zum Beispiel eine Schrift, weil er sie im Ganzen nicht zu übersehen vermag, nach einigen Stücken oder Sätzen oder Fehlern“ (KSA 1, 395, 32 – 396, 11). Einen analogen Habitus lassen „Sammler, Erklärer, Verfertiger von Indices, Herbarien“ erkennen: Sie „suchen auf einem Gebiete herum, bloss weil sie niemals daran denken, dass es auch andre Gebiete giebt“ (KSA 1, 397, 19–21). Eine Variante zu diesen beiden Gelehrten-Typen, die N. in seiner

satirischen Wissenschaftskritik an zweiter und siebter Stelle nennt, bietet „der Gelehrte aus Spieltrieb. Seine Ergötzlichkeit besteht darin, Knötchen in den Wissenschaften zu suchen und sie zu lösen; wobei er sich nicht zu sehr anstrengen mag, um das Gefühl des Spiels nicht zu verlieren“ (KSA 1, 398, 33 – 399, 2).

**259, 4–6** *er flieht vor der Resignation zurück und gebraucht die Geschichte als Mittel gegen die Resignation]* Konsequenterweise wehrt „der Thätige“ (258, 30–31), auf den N. diese Aussage hier bezieht, die Resignation entschieden ab. Denn er orientiert sich am Ideal der ‚Grösse‘, dem besonders die ‚monumentalische Historie‘ entspricht. Infolgedessen distanziert sich N. hier zugleich implizit von Schopenhauer, für den das Telos der „Resignation“ im Horizont seines fundamentalen Pessimismus so zentrale Bedeutung hat, dass es im Zusammenhang mit der ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ geradezu als Schlüsselbegriff fungiert.

Das zeigen einschlägige Partien in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung I/II*. Hier empfiehlt er mit Nachdruck „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 182). Schopenhauer vertritt die These: „Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und sodann diese als Quietiv des Willens wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrwürdig“ (WWV I, § 68, Hü 469). Und wenig später resümiert er: „Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben, welches Dasjenige ist, was man gänzliche Resignation oder Heiligkeit nennt, immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß seines innern Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen“ (WWV I, § 68, Hü 470).

Diese philosophische Konzeption ist von indischen Weisheitslehren maßgeblich beeinflusst. Die Gemeinsamkeit besteht im Ideal einer „wahren Gelassenheit“, die sich im „Zustande der freiwilligen Entsagung [...] und gänzlichen Willenslosigkeit“ einstellt (WWV I, § 68, Hü 448). Obwohl Schopenhauer selbst wiederholt auf die Analogien zwischen der indischen Religion und seiner eigenen Ethik der Entsagung hinweist, erhebt er einen philosophischen Prioritätsanspruch: „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). – Schopenhauers Konzept der Resignation hat primär in ethischem Kontext Relevanz, ist aber – in Gestalt der Tragödientheorie – zugleich auch mit der Ästhetik vermittelt (vgl. dazu Neymeyr 1996a, 387–424). – In UB III SE (vgl.

KSA 1, 357, 27–28) zitiert N. noch affirmativ aus der Tragödientheorie, die Schopenhauer im Dritten Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung II* entwirft: „Was allem Tragischen [...] den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehn der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin“ (WWV II, Kap. 37, Hü 495).

Obwohl N. die Implikationen von Schopenhauers pessimistischer Willensmetaphysik in UB III SE noch goutiert, verwirft er sie später als einen lebensverneinenden „Resignationismus“ (KSA 1, 20, 4): Im „Versuch einer Selbstkritik“, den N. der Neuausgabe der *Geburt der Tragödie* 1886 voranstellt, korreliert er sein Konzept des Tragischen mit einem dionysischen Vitalismus und distanziert sich dabei explizit von Schopenhauer: „Wie dachte doch Schopenhauer über die Tragödie? ‚Was allem Tragischen den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt – sagt er, Welt als Wille und Vorstellung II, 495 – ist das Aufgehen der Erkenntniss, dass die Welt, das Leben kein rechtes Genügen geben könne, mithin unsrer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist –, er leitet demnach zur Resignation hin‘. Oh wie anders redete Dionysos zu mir! Oh wie ferne war mir damals gerade dieser ganze Resignationismus!“ (KSA 1, 19, 28 – 20, 4). Zu den Divergenzen zwischen Schopenhauer und N. hinsichtlich der Konzeption des Tragischen vgl. Neymeyr 2011, 369–391.

**259, 9–32** *sein Gebot lautet: das was einmal vermochte, den Begriff „Mensch“ weiter auszuspannen und schöner zu erfüllen, das muss auch ewig vorhanden sein, um dies ewig zu vermögen. Dass die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde, dass für mich das Höchste eines solchen längst vergangenen Momentes noch lebendig, hell und gross sei – das ist der Grundgedanke im Glauben an die Humanität, der sich in der Forderung einer monumentalischen Historie ausspricht. [...] Wer möchte bei ihnen jenen schwierigen Fackel-Wettlauf der monumentalen Historie vermuthen, durch den allein das Grosse weiterlebt! [...]]* In dieser Textpassage und in ihrer Fortsetzung entfaltet N. einen Gedankengang, der Aussagen seiner Schrift *Ueber das Pathos der Wahrheit* aufnimmt und leicht variiert. *Ueber das Pathos der Wahrheit* ist die erste von insgesamt *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, die N. in den Weihnachtstagen 1872 geschrieben und Cosima Wagner gewidmet hat. Mit Bezug auf den „sittlichen Menschen“ erklärt er hier: „Sein Imperativ vielmehr lautet: das, was einmal da war, um den Begriff ‚Mensch‘ schöner fortzupflanzen, das muß auch ewig vorhanden sein. Daß die großen Momente eine Kette bilden, daß sie, als Höhenzug, die Menschheit durch Jahrtausende hin verbinden, daß für mich das Größte einer vergangnen Zeit auch groß ist und daß der ahnende

Glaube der Ruhmbegierde sich erfülle, das ist der Grundgedanke der Kultur. [...] Wer möchte unter ihnen jenen schwierigen Fackelwettlauf vermuthen, durch den das Große allein weiterlebt? Und doch erwachen immer wieder Einige, die sich, im Hinblick auf jenes Große, so beseligt fühlen, als ob das Menschenleben eine herrliche Sache sei und als ob es als schönste Frucht dieses bitteren Gewächses gelten müsse, zu wissen daß einmal einer stolz und stoisch durch dieses Dasein gegangen ist, ein anderer mit Tiefsinn, ein dritter mit Erbarmen, alle aber eine Lehre hinterlassend, daß der das Dasein am schönsten lebt, der es nicht achtet" (KSA 1, 756, 9 – 757, 3).

In einer Textvorstufe substituiert N. den hier durch Sperrung hervorgehobenen Begriff der ‚Kultur' durch den der ‚Bildung': „Diese ununterbrochene Kette großer Momente, dieser Höhenzug, durch Jahrtausende sich verbindend, nennen wir Bildung. Daß für mich das Große einer vergangenen Zeit noch groß ist, daß der ahnende Glaube der Ruhmbegierde sich erfülle, das ist aber eine Aufgabe, das Problem der Bildung, bedingt durch die Schwierigkeit ihrer Tradition" (KSA 14, 107). Während die in UB II HL abgedruckte Textversion den Akzent vorrangig auf die Kultur der Gesamtgesellschaft legt, bringt die Textvorstufe den engeren Horizont individuellen Ehrgeizes stärker zur Geltung, wie die Verbindung der „Ruhmbegierde" mit dem Bildungsgedanken erkennen lässt. Zugleich wird auch deutlich, dass N. an etablierte Standards der Mentalitätsgeschichte seit dem 18. Jahrhundert anschließt, indem er den Begriff der ‚Kultur' auf die gebildete Gesellschaft bezieht, den Begriff der ‚Bildung' hingegen auf das kultivierte Individuum (vgl. dazu Hoyer 2002, 286). Zur Ketten-Metaphorik vgl. NK 248, 18–20.

Wahrscheinlich greift N. im vorliegenden Kontext auch auf einen Gedanken aus der Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* zurück, die Schiller am 26. Mai 1789 an der Universität Jena gehalten hat. Im Zusammenhang mit dem Menschen, der autonom „dem Ruf seines Genius zu folgen" imstande ist, erklärt Schiller: „Alle denkenden Köpfe verknüpft jetzt ein weltbürgerliches Band" (Schiller: FA, Bd. 6, 419). Und bereits das idealistische Plädoyer in der Schlusspassage von Schillers Antrittsvorlesung enthält die metaphorische Vorstellung der Kette, die dann auch N. verwendet: „Ein edles Verlangen muß in uns entglühen, zu dem reichen Vermächtnis von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von der Vorwelt überkamen und reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben müssen, auch aus *unsern* Mitteln einen Beitrag zu legen, und an dieser unvergänglichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, unser fliehendes Dasein zu befestigen" (vgl. ebd., 431). – Wörtlich zitiert N. in UB II HL (291, 12–18) aus Schillers Antrittsvorlesung (vgl. dazu NK 291, 12–18). N.s bildhafte Vorstellung einer geistesaristokratischen Höhenexistenz zeigt deutliche Affinitäten aller-

dings nicht nur zu Schillers Metaphernkomplex. Zugleich korrespondiert sie auch mit der elitären Imago einer „Genialen-Republik“ (317, 18), die N. von Schopenhauer übernimmt. Vgl. dazu NK 317, 12–22.

Noch zu Lebzeiten N.s schloss Georg Brandes in einer Vorlesung mit affirmativem Nachdruck an N.s elitäre Konzepte an, indem er sich programmatisch dafür aussprach, „eine Kaste hervorragender Geistesaristokraten zu züchten“ (zitiert nach Benne 2012, 414). Georg Simmel geht in seinem Buch *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (1907, 2. Aufl. 1920) auf den geistesaristokratischen Individualismus N.s ein und charakterisiert die Opposition von mediokrer Masse und Geistesheros bei ihm als radikales Gegenmodell „zum Sozialismus“ (Simmel 1920, 220), das einer „Steigerung des psychologischen Unterschiedsbedürfnisses“ diene (ebd., 218): N.s „Pointierung der einzelnen Höhenerscheinungen der Menschheit“ ist laut Simmel „der Ausdruck der Abstumpfung eines in der Richtung der modernen Individualisierung verwöhnten Empfindens, das zu immer gewalttätigeren Unterschiedsreizen greifen muß“ (ebd., 220). Auf N.s Gebirgs- und Gipfel-Metaphorik nimmt Simmel in seinen „kulturpsychologische[n]“ Überlegungen mehrfach Bezug (vgl. ebd., 218, 220, 221, 227–229). Wenn er die „Aufgipfelungen über andere sich steigernden Lebens“ thematisiert (ebd., 229), dann rekurriert er damit auf N.s Überzeugung: „das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (KSA 1, 317, 24–26). Zuvor erklärt Simmel bereits in seinem Buch *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (1892, 2., völlig veränderte Aufl. 1905, 5. Aufl. 1923) zum „Fortschritt innerhalb der Geschichte“: Seine „Aufgipfelung zu einem definitiven Ziele wird dadurch nicht illusorisch, daß die Geschichte als Ganzes nicht den Charakter des Definitiven besitzt“ (Simmel 1923, 203). Vgl. NK 317, 22–26 sowie NK 378, 22–24 und NK 382, 4–9. Laut Simmel ist die „Nietzschesche Verlegung des Wertakzents der Menschheit auf ihre höchsten Exemplare [...] der leidenschaftlichste Ausdruck für das Sichemporstrecken der Menschheit, für den Fanatismus der Entwicklungshöhe, der gegen die Bedeutung der Breite, in der die Entwicklung stattfindet, völlig blind macht“ (Simmel 1920, 227). Er selbst sieht das „wirkliche Ich“ allerdings „nicht in dem Außerordentlichen“, sondern im „Dauernden“ und Gewohnt-Verlässlichen (ebd., 221), während N. das Niveau des „Typus Mensch“ nach der „jeweils höchste[n] Spitze“ bestimme (ebd., 223) und den „Höhepunkt menschlicher Qualitäten“ dabei als „Selbstzweck“ betrachte (ebd., 223). Vgl. dazu die ausführlicheren Passagen zu Georg Brandes und Georg Simmel in Kapitel II.8 des Überblickskommentars.

**260, 17–22** *In dieser verklärtesten Form ist der Ruhm doch etwas mehr als der köstlichste Bissen unserer Eigenliebe, wie ihn Schopenhauer genannt hat, es ist der Glaube an die Zusammengehörigkeit und Continuität des Grossen aller Zei-*

*ten, es ist ein Protest gegen den Wechsel der Geschlechter und die Vergänglichkeit.]* Die von N. zitierte Aussage stammt aus den *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1851), die Schopenhauer im Rahmen seiner *Parerga und Paralipomena I* publizierte, und zwar in Kapitel IV „Von Dem, was Einer vorstellt". Hier schreibt er: „In eudämonologischer Hinsicht ist also der Ruhm nichts weiter, als der seltenste und köstlichste Bissen für unsern Stolz und unsere Eitelkeit. Diese aber sind in den meisten Menschen, obwohl sie es verbergen, übermäßig vorhanden, vielleicht sogar am stärkesten in Denen, die irgendwie geeignet sind, sich Ruhm zu erwerben und daher meistens das unsichere Bewußtseyn ihres überwiegenden Werthes lange in sich herumtragen müssen, ehe die Gelegenheit kommt, solchen zu erproben und dann die Anerkennung desselben zu erfahren: bis dahin war ihnen zu Muthe, als erlitten sie ein heimliches Unrecht" (PP I, Aphorismen zur Lebensweisheit, Hü 424). – Indem N. Schopenhauers Formulierung „nichts weiter, als" durch die Wendung „doch etwas mehr als" ersetzt, modifiziert er die Aussage Schopenhauers so, dass die Vorstellung des Ruhms dadurch eine deutliche Aufwertung erfährt.

Zuvor metaphorisiert N. die „Zusammengehörigkeit und Continuität des Grossen aller Zeiten", indem er die eigentliche geschichtliche Struktur der monumentalischen Historie mit großen ‚Momenten' und bedeutenden Individuen korreliert: „Dass die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde, [...] – das ist der Grundgedanke im Glauben an die Humanität, der sich in der Forderung einer m o n u m e n t a l i s c h e n Historie ausspricht" (259, 12–18).

In Jacob Burckhardts *Griechischer Kulturgeschichte* konnte N. die Vorstellung finden, die Geschichte sei „ein ungeheures Kontinuum", „das am richtigsten als Bild zu gestalten wäre" (Burckhardt: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8, 1930, 5). Das von Burckhardt vorgestellte ‚Bild' liefert N. mit der Metapher „Höhenzug". In seinen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* (*Historische Fragmente aus dem Nachlaß*) betont bereits Jacob Burckhardt die „innere Zusammengehörigkeit" aller Ereignisse, die zur „dauernden Gestaltung" des menschlichen Geistes führen sollen (Burckhardt: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, 1929, 251). N. hat Burckhardts Vorlesung *Über das Studium der Geschichte* im Wintersemester 1870/71 in Basel selbst gehört (vgl. KSB 3, Nr. 107, S. 155) und Gedanken aus ihr übernommen (vgl. auch NK 308, 11–16). Jacob Burckhardt schreibt in seinen Aufzeichnungen zu dieser Vorlesung: „Die Vergangenheit als Continuität des Geistes aufgefaßt ist der höchste geistige Besitz späterer Zeiten" (Burckhardt: Über das Studium der Geschichte. Der Text der ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen', 1982, 171). Vgl. auch NK 256, 2–9. Damit orientierte sich Burckhardt an seinem Lehrer Droysen, dessen Vorlesungen er in Berlin gehört hatte.

Seit 1857 hielt Johann Gustav Droysen Vorlesungen, die nach vielfältigen Umarbeitungen in seine *Historik* eingingen. Er konzipierte die Geschichtswissenschaft als eine ‚verstehende' Geisteswissenschaft, die sich nicht in Quellenkritik und im Sammeln von Daten und Fakten erschöpfen dürfe, weil sich daraus nur ein diskontinuierliches Aneinanderreihen von „Geschichten", aber keine „Geschichte" ergebe. Droysen forderte demgegenüber das Erkennen von Kontinuitäten in der Geschichte. Denn so erst zeige sich ein Verstehen, das den gestaltenden Geist des genuinen Historikers voraussetze: „Der Historiker ist, was er sein will, um so mehr als er die größere und entwickeltere Fähigkeit des Verstehens hat. Je mehr er die mannigfaltigen Formgebungen, die Zeugnis von dem geistig Durchlebten geben, zu verstehen und, wenn ich so sagen darf, zu lesen vermag, desto tiefer erschließt sich ihm das Verständnis der Dinge" (Droysen: Historik, 1977, 28).

Von diesem hermeneutischen Ansatz ausgehend, konstatiert Droysen: „Der tiefer Denkende wird das Bedürfnis fühlen, sich nicht bloß im Allgemeinen, sondern bei jedem wesentlichen Punkt des Zusammenhangs und der Kontinuität desselben bewußt zu werden. [...] Mit dieser Verwendung der historischen Ergebnisse auf den gegebenen Fall kehrt die Darstellung sich gleichsam um: Denn von dem Hier und Jetzt ausgehend, um die Vergangenheiten zu rekonstruieren und, wie wir das Bild brauchten, wieder aufleuchten zu lassen, sammelt sie nun diese Scheine, um Gegenwärtiges unter neuem Licht zu zeigen, es durch sein Gewordensein aufzuklären und in seiner vollen Bedeutung erscheinen zu lassen" (ebd., 221). Laut Droysen erhellt daraus „die Bedeutung der betrachtenden Darstellungsform. Allerdings erarbeiten und erforschen wir immer wieder von der Fülle der Gegenwart aus die Vergangenheiten; aber die so gewonnene Erkenntnis und Gewißheit dürfen wir, wie man das Licht in einem Hohlspiegel auffaßt, um einen einzelnen Punkt in dessen Fokus desto heller zu beleuchten, zurückstrahlen machen auf die jedesmalige Frage der Gegenwart. Es heißt dies nichts anders als das Bewußtsein ihres historischen Zusammenhangs, ihre Stelle in der Kontinuität des Werdens feststellen" (ebd., 269–270). – Diese von Droysen betonte Kontinuität betrachtet der Droysen-Schüler Burckhardt als Erzeugnis des kulturschaffenden Geistes. Das Erfassen solcher Kontinuität sieht er letztlich als eine poetische Leistung an (vgl. NK 292, 25–28). Sie ermögliche einen kulturellen Besitz, den es zu bewahren gelte.

**260, 32–34** *um der in Deutschland gerade jetzt modisch gewordenen Gebildetheit den Garaus zu machen]* In seinen Frühschriften kontrastiert N. wiederholt die genuine, lebendige ‚Bildung' mit einer sterilen, veräußerlichten ‚Gebildetheit'. Damit folgt er der Auffassung Richard Wagners, der in seiner Schrift *Über das Dirigiren* im Rahmen einer Polemik gegen den Komponisten und Dirigenten

Felix Mendelssohn Bartholdy und gegen den Musikkritiker Eduard Hanslick bereits 1869 die „nichtige Gebildetheit“ mit der „wahren Bildung“ kontrastiert (vgl. GSD VIII, 313–315). Vgl. dazu ausführlicher NK 334, 9–14 (auch zur antisemitischen Grundierung von Wagners Polemik). – Im Hinblick auf den Gegensatz zwischen ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘ bei N. sind UB I DS 1–2 und UB III SE 1–2, 4–6, 8 besonders aussagekräftig. In UB I DS stellt N. die „wirkliche ächte deutsche Bildung“ explizit der bloßen „Gebildetheit“ (KSA 1, 161, 2–3) insbesondere der „Bildungsphilister“ (KSA 1, 165, 6) gegenüber. Einerseits grenzt er die „grossen heroischen Gestalten“ der Kultur, die ernsthaft „Suchende waren“ (KSA 1, 167, 12, 15), von den bloßen „Philistern“ ab, die sich mit hohler Prätention und naiver Selbstgefälligkeit auf ihr kulturelles Bildungsgut wie auf einen stabilen, permanent verfügbaren Besitz berufen (vgl. dazu NK 326, 13–14). Andererseits stellt er die Geistesheroen den unkreativen, in passiver Resignation verharrenden „Epigonen“ gegenüber, die nur zu steriler Imitation bedeutender Vorgänger imstande sind (vgl. NK 450, 8–13). Nach N.s Ansicht behindert die Mentalität sowohl der Philister als auch der Epigonen die Bewältigung der zeitgenössischen Krisensituation und damit zugleich eine produktive kulturelle Entwicklung. Vgl. dazu NK 165, 6 und NK 169, 16–18.

In UB III SE sieht N. die zeitgenössische Kultur sowie die „jetzige Kunst und Wissenschaft“ einer „kommenden Barbarei“ entgegentreiben (KSA 1, 366, 17–18), weil die „gelehrten Stände“ inzwischen ihre traditionelle Orientierungsfunktion als „Leuchtthürme“ eingebüßt haben (KSA 1, 366, 14–15). Seine kritische Kulturdiagnose lautet: „Der Gebildete ist zum grössten Feinde der Bildung abgeartet, denn er will die allgemeine Krankheit weglügen und ist den Ärzten hinderlich“ (KSA 1, 366, 18–20). Vor diesem Hintergrund entfaltet N. in UB III SE 6 auch eine luzide Gelehrtensatire (KSA 1, 394, 20 – 399, 34). Zu weiteren Differenzierungen der Relation zwischen ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘ bei N. vgl. vor allem die Ausführungen zu NK 161, 2–3 (mit zahlreichen Belegen). Vgl. außerdem NK 275, 2–3 sowie NK 307, 5–13, NK 366, 18–20 und NK 450, 8–13.

N.s kulturkritische Perspektive auf die Problematik einer „modisch gewordenen Gebildetheit“ ist zugleich biographisch grundiert, und zwar durch die Resignation des Universitätsprofessors N., der im eigenen Terrain der Klassischen Philologie problematische Auswirkungen einer sterilen, statisch-rückwärtsorientierten „Gebildetheit“ diagnostiziert. Bezeichnenderweise artikuliert N. schon am 15. Dezember 1870, nur anderthalb Jahre nach Amtsantritt an der Universität Basel und damit mehrere Jahre vor der Publikation seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen*, den Wunsch, 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 sich dann engagiert in den Dienst von Wagners kulturreformatorischem Großprojekt stellen zu können.

In UB II HL führt N. die schon in UB I DS exponierte Opposition von „Gebildetheit“ und „Bildung“ fort und betont dabei vor allem die geschichtliche Dimension. Wenn er hier die „historische Bildung“ als „eine Art angeborener Grauhaarigkeit“ bezeichnet (303, 21–23), die durch eine retrospektive Haltung gekennzeichnet sei, weil man „Trost [...] im Gewesenen“ suche (303, 27), dann verlagert er die entscheidende Differenzierung allerdings in den Bildungsbegriff und variiert insofern seine Terminologie. Denn in diesem Sinne entspricht die „historische Bildung“ dem, was N. anderenorts als bloße statische „Gebildetheit“ von einer lebendig-dynamischen „Bildung“ abgrenzt. Einer vergangenheitsorientierten und dadurch zugleich zukunftsfernen Retrospektive auf die Kulturgeschichte, wie er sie im Zusammenhang mit seiner Historismus-Diagnose kritisch beleuchtet, hält N. in UB II HL das Potential einer „reichen und lebensvollen Bildung“ entgegen (307, 12–13), die produktive Impulse für künftige Entwicklungen zu geben vermag. Vgl auch NK 307, 5–13.

Trotz seiner Skepsis gegenüber philologischer ‚Gebildetheit‘ zeichnen sich in N.s *Unzeitgemässen Betrachtungen* mitunter auch thematische Kontinuitäten ab, die über Bildungsansprüche der Antike konstituiert werden und mit seiner Philologen-Existenz vermittelt sind. 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 feststellt. Entschieden kritisiert N. dort 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).

**261, 1–2** *dass die Cultur der Renaissance sich auf den Schultern einer solchen Hundert-Männer-Schaar heraushob]* Noch in der *Geburt der Tragödie* verstand N. die Renaissance tendenziell als eine bloße Reinszenierung des antiken Erbes – ohne kreative Impulse für die Gegenwart. Hier allerdings steht er offen-

sichtlich unter dem Eindruck von Jacob Burckhardts Werk *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (2. Aufl. 1869). Aus ihm übernimmt N. die Vorstellung, dass die kulturprägenden Leistungen einer geringen Anzahl bedeutender Persönlichkeiten zuzuschreiben sind, die sich durch ihr besonderes Potential auszeichnen. Die geistesaristokratischen Prinzipien, die N. hier implizit mit Burckhardt korreliert und in UB III SE auch aus Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* ableitet (vgl. dazu Kapitel III.4 des Überblickskommentars zu UB III SE), bestimmen zugleich sein eigenes Bildungsideal, seine Diagnose kultureller Décadence, die er durch den Mangel an echten Erzieher-Persönlichkeiten wesentlich mitbedingt sieht, und seine ‚unzeitgemäße' Zukunftsprogrammatik. Diese Grundtendenz reicht von UB II HL und UB III SE bis zu N.s Spätwerk *Götzen-Dämmerung*, in dem er die kulturelle Krisensituation so charakterisiert: „Die Erzieher f e h l e n, die Ausnahmen der Ausnahmen abgerechnet, die e r s t e Vorbedingung der Erziehung: d a h e r der Niedergang der deutschen Cultur" (KSA 6, 107, 15–17). Einen Sonderstatus spricht N. diesbezüglich gerade Jacob Burckhardt zu, den er anschließend als singuläre kulturfördernde Erzieher-Persönlichkeit würdigt: „Eine jener allerseltensten Ausnahmen ist mein verehrungswürdiger Freund Jakob Burckhardt in Basel: ihm zuerst verdankt Basel seinen Vorrang von Humanität" (KSA 6, 107, 18–20).

**261, 11–18** *wenn die Pythagoreer Recht hätten zu glauben, dass bei gleicher Constellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche [...] sich wiederholen müsse: so dass immer wieder [...] ein Stoiker sich mit einem Epikureer verbinden [...] und immer wieder bei einem anderen Stande Columbus Amerika entdecken wird]* Mit den Stoikern und Epikureern nennt N. hier zwei der bedeutendsten und wirkungsmächtigsten Philosophenschulen der Antike, die gegensätzliche Konzepte und Lebenshaltungen vertraten. Die Stoiker betonten einen ganzheitlichen Weltzusammenhang und formulierten vor diesem Hintergrund eine programmatische Tugendethik mit asketischen Zügen: Der stoischen Lehre zufolge soll der Mensch sein Schicksal mit Gelassenheit akzeptieren und den leidenschaftslosen Zustand der Apathie anstreben. In diesem Sinne propagierten die Stoiker die später zum Topos gewordene ‚stoische' Beständigkeit oder Charakterstärke (constantia) sowie eine Ruhe des Geistes (tranquillitas animi). Außerdem betonten sie die Verantwortung des Individuums für das Gemeinwesen. – Die Epikureer, also die Anhänger des Philosophen Epikur (ca. 341 – 271/270 v. Chr.), konzentrierten sich hingegen auf das Wohlbefinden, auf die Befreiung von Schmerz und auf eine maßvolle ‚Lust'. Zugleich kultivierten sie den Rückzug ins Privatleben (in den ‚Garten') und soziale Harmonie im Kreise einer überschaubaren Gruppe von Freunden. Oft wurden die Epikureer durch einseitige Polemik ihrer Gegner zu Unrecht diskreditiert: Vor allem Vertreter

des Stoizismus und des Christentums unterstellten ihnen, sie seien primär an Lustmaximierung interessiert – auch im Sinne hemmungsloser Libertinage.

Die spannungsreiche Konstellation zwischen Stoikern und Epikureern wurde in der Wirkungsgeschichte dieser philosophischen Schulen oft vorschnell zu einer strikten Opposition verschärft, obwohl es durchaus aufschlussreiche Interferenzen zwischen beiden Richtungen und vielfach sogar harmonisierende Ausgleichsbestrebungen gab, die von der Absicht bestimmt waren, beide Lebenshaltungen miteinander zu „verbinden" (261, 16), wie N. sagt. Als prominentester Versuch einer philosophischen Synthese ist wohl derjenige anzusehen, den Seneca in seinem Hauptwerk *Epistulae morales ad Lucilium* unternimmt, in dem er die stoische Grundhaltung mit epikureischen Elementen synthetisiert. Daran scheint N. hier gedacht zu haben. – Zur facettenreichen Wirkungsgeschichte des Stoizismus (auch im komplexen Wechselverhältnis mit konkurrierenden geistigen Strömungen) vgl. das zweibändige Sammelwerk *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne* (Hg. Neymeyr/Schmidt/Zimmermann 2008a). Einen einleitenden Überblick zu den Basiskonzepten der Stoa und ihren späteren Transformationen bietet Jochen Schmidt 2008, Bd. 1, 3–133. Zu N.s kritischer Argumentation gegen den Stoizismus vgl. Neymeyr 2008c, Bd. 2, 1165–1198.

Das zyklische Geschichtsmodell, das N. in der vorliegenden Textpassage den Pythagoreern zuschreibt und hier durch die identische Wiederholung konkreter historischer Ereignisse selbst mit ironischem Unterton exemplifiziert (261, 9–26), entspricht zugleich auch der stoischen Naturphilosophie. Zu ihr gehörte die kosmologische Vorstellung, die alte Weltordnung werde in einem bestimmten zeitlichen Rhythmus jeweils durch einen Weltbrand, die Ekpyrosis, vernichtet; dann folge ihr eine neue Weltordnung, in der das Vergangene wiederkehre. Dieses Geschichtskonzept reicht bis zu N.s Vorstellung vom ‚Ring der ewigen Wiederkunft', den er in seiner Spätschrift *Ecce homo* retrospektiv folgendermaßen beschreibt: „Die Lehre von der ‚ewigen Wiederkunft', das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge – diese Lehre Zarathustra's k ö n n t e zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein. Zum Mindesten hat die Stoa, die fast alle ihre grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit geerbt hat, Spuren davon" (KSA 6, 313, 7–12). Vgl. auch NK 506, 29 – 507, 3.

**261, 18–25** *Nur wenn die Erde ihr Theaterstück jedesmal nach dem fünften Akt von Neuem anfienge, wenn es feststünde, dass dieselbe Verknotung von Motiven, derselbe deus ex machina, dieselbe Katastrophe in bestimmten Zwischenräumen wiederkehrten, dürfte der Mächtige die monumentale Historie in voller ikonischer W a h r h a f t i g k e i t [...] begehren.]* In der Tradition der fünfaktigen Tragödie

beginnt die Konflikthandlung mit der Schürzung des Knotens und endet mit der ‚Katastrophe' des Helden. – Terminologisch fixiert ist die Schürzung des Knotens als dramatisches Strukturelement bereits seit der Definition in der *Poetik* des Aristoteles: „Jede Tragödie besteht aus Verknüpfung (δέσις) und Lösung (λύσις). Die Verknüpfung umfaßt gewöhnlich die Vorgeschichte und einen Teil der Bühnenhandlung, die Lösung den Rest. Als Verknüpfung bezeichne ich die Partie vom Anfang bis zu dem Teil, welcher der Wendung ins Glück oder ins Unglück unmittelbar vorausgeht, als Lösung die Partie vom Anfang der Wende bis hin zum Schluß" (Aristoteles: Poetik, Kapitel 18, 1455 b 24). Kurz darauf wählt Aristoteles statt „Verknüpfung" (δέσις) den Ausdruck „Knoten" (πλοκή) (1456 a 9).

Der deus ex machina, den N. in der *Geburt der Tragödie* im Hinblick auf Euripides scharf kritisiert (KSA 1, 86, 26–29), kommt nur in einer relativ geringen Anzahl von Tragödien vor, gehört also keineswegs zu ihren obligatorischen Elementen. Als ‚Gott aus der (Theater-)Maschine' greift er plötzlich von oben her in die Handlung ein, wenn diese selbst keine Lösung mehr zuzulassen scheint, und entwirrt die Konstellation. Ein solcher überraschender Auftritt eines Gottes (oder einer Göttin) wurde auf der Bühne mithilfe von Maschinen inszeniert. – Mit „ikonischer Wahrhaftigkeit" meint N. die genaue Wiederholung, also eine authentische Abbildung der Details.

**261, 26–32** *Bis dahin wird die monumentale Historie jene volle Wahrhaftigkeit nicht brauchen können: immer wird sie das Ungleiche annähern, verallgemeinern und endlich gleichsetzen, immer wird sie die Verschiedenheit der Motive und Anlässe abschwächen, um auf Kosten der causae die effectus monumental, nämlich vorbildlich und nachahmungswürdig, hinzustellen]* In der monumentalischen Historie müssen die Ursachen und Anlässe (causae) zugunsten der Wirkungen (effectus) zurücktreten, da sich nur aus diesen eine vorbildhafte Größe konstruieren lässt. Sie orientiert sich gerade nicht am „wahrhaft geschichtliche[n] Connexus von Ursachen und Wirkungen" (262, 5–6). – Verglichen mit diesem Kriterium der Brauchbarkeit für Inszenierungen von Vorbildlichkeit kann dem Wahrheitsanspruch allenfalls eine sekundäre Bedeutung zukommen. So erklären sich auch die deutlichen Affinitäten zu N.s Problematisierung des Wahrheitsbegriffs in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Hier wird die Gleichsetzung des Ungleichen zum Tertium comparationis: N. versteht die Hauptstrategie der Begriffsbildung als ein „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen" (KSA 1, 880, 2), und zwar durch das „Uebersehen des Individuellen und Wirklichen" (KSA 1, 880, 21), also durch Prozesse der Abstraktion und Verallgemeinerung, deren Ergebnis innerhalb einer Sprachgemeinschaft dann zur verbindlichen Konvention erhoben wird. Im Zusammenhang mit der Arbitrarität der Sprache fungieren die „willkürlichen Abgrenzungen" und „einseitigen

Bevorzugungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges“ (KSA 1, 879, 1–2) als Basis seiner Bezeichnung und damit als Fundament der Begriffsbildung. Gemäß der Argumentation, die N. in seiner Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* entfaltet, tragen auch diese Voraussetzungen dazu bei, dass die Korrespondenz zwischen Sprache und Wirklichkeit ebenso zweifelhaft erscheint wie das traditionelle Wahrheitspostulat. Polybios und Cicero hingegen betonten einen Anspruch auf historische Wahrheit (vgl. dazu NK 258, 19–21).

**262, 1–3** *Effect machen [...] „Effect an sich“]* Am Komponisten Meyerbeer hatte Wagner die Verselbständigung des „Effekts“ im Sinne einer „Wirkung ohne Ursache“ kritisiert, ihm mithin oberflächliche Effekthascherei vorgeworfen. (N. übernimmt diese Prägung wörtlich in 263, 1–2.) Für seine eigene Musik nahm Wagner hingegen eine spezifische Innerlichkeit und emotionale Tiefendimensionen in Anspruch. Im Hinblick auf seine Polemik gegen Meyerbeer vgl. das Kapitel IV.4 im Überblickskommentar zu UB IV WB sowie NK 474, 3–11 und NK 489, 19–21. Später wandte N. diese Kritik gegen Wagner selbst, indem er ihm vorwarf, es komme ihm nur auf möglichst starke Wirkung an, auf den „Effekt“ um jeden Preis. In seiner Schrift *Der Fall Wagner* treibt N. diese folgenreiche Diagnose von Wagners Kompositionsstrategien bis zum polemischen Höhepunkt. *Der Fall Wagner* wurde seit der Décadence-Zeit auch von Schriftstellern rezipiert und literarisch transformiert: Ein produktiver Reflex der von N.s Wagner-Bild geprägten Wirkungsästhetik und Décadence-Motivik reicht bis in Thomas Manns Erzählung *Der Tod in Venedig* und Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*.

Lange vor der Spätschrift *Der Fall Wagner* lässt schon UB IV WB eine tendenziell kritische Perspektive auf den Komponisten erkennen, den N. im 8. Kapitel so charakterisiert: „Wirkung, unvergleichliche Wirkung – wodurch? auf wen? – das war von da an das rastlose Fragen und Suchen seines Kopfes und Herzens. Er wollte siegen und erobern, wie noch kein Künstler und womöglich mit Einem Schlage zu jener tyrannischen Allmacht kommen, zu welcher es ihn so dunkel trieb. Mit eifersüchtigem, tiefspähendem Blicke mass er Alles, was Erfolg hatte, noch mehr sah er sich Den an, auf welchen gewirkt werden musste“ (KSA 1, 472, 27 – 473, 2). Zu den Aspekten von N.s ambivalentem Verhältnis zu Wagner vgl. Kapitel IV.3 im Überblickskommentar zu UB IV WB.

**262, 16–18** *es giebt Zeiten, die zwischen einer monumentalischen Vergangenheit und einer mythischen Fiction gar nicht zu unterscheiden vermögen]* Während N. hier selbst die essentielle Differenz zwischen Faktizität und Fiktionalität im Blick hat, mithin auch die Problematik, dass sich Geschichte durch ästhetische Überformung nach subjektiven Vorstellungen sogar „der freien Erdichtung“

annähern kann (262, 15), ändert sich seine Perspektive in einer späteren Textpassage: Dort deutet er nämlich sogar das Objektivitätspostulat zu einem Prinzip ästhetischer Komposition um, das dann „ein künstlerisch wahres, nicht ein historisch wahres Gemälde“ entstehen lasse (290, 15–16). Wenn N. nun sogar „eine Geschichtsschreibung“ für möglich hält, „die keinen Tropfen der gemeinen empirischen Wahrheit in sich hat und doch im höchsten Grade auf das Prädicat der Objectivität Anspruch machen dürfte“ (290, 24–26), dann funktionalisiert er eine durch subjektive Perspektiven und Zwecke geleitete Konstruktion der Geschichte zum Medium von Lebensinteressen um. In diesem Sinne behauptet er: „nur wenn die Historie es erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstgebilde zu werden, kann sie vielleicht Instincte erhalten oder sogar wecken“ (296, 18–21). Vgl. dazu die kritische Argumentation im Überblickskommentar: Kapitel II.9, Abschnitt 5 „*Historische Faktizität oder strategische Geschichtskonstruktion: Die problematische Fiktionalisierung der Geschichte*“. Später hinterfragt N. das Fundament der Geschichte als solches radikal: So entwirft er in einem nachgelassenen Notat von 1887 kritische Überlegungen zur Erkenntnis-Hemmung durch die Moral und beanstandet dabei ausdrücklich die „Fälschung der Historie“ sowie der „Psychologie“ und der „Erkenntnißtheorie“ (NL 1887, 7 [8], KSA 12, 293). Und am 23. Februar 1887 notiert N. in einem Brief an Franz Overbeck: „Zuletzt geht mein Mißtrauen jetzt bis zur Frage, ob Geschichte überhaupt möglich ist? Was will man denn feststellen? – etwas, das im Augenblick des Geschehens selbst nicht ‚feststand?‘ – “ (KSB 8, Nr. 804, S. 28).

An das vitalistische Telos in N.s Konzept der Historie (vgl. 290–296) schließt Theodor Lessing mit seinem Buch *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos* (1919) affirmativ an. Symptomatisch erscheint hier schon die Affinität des Untertitels zum Titel von N.s Erstlingswerk. Analog zu Darlegungen N.s in UB II HL vertritt Lessing die Auffassung, die Geschichte verwirkliche über die bloße „Mechanik“ des „objektive[n] Geschehen[s]“ hinaus „Illusionen“ und „Wunscheinblendungen“, so dass „ein Kunst- und Traumwerk“ entstehe: „die sinnvolle Welt überwirklichen Ereignens“ (Lessing, 4. Aufl. 1927, 89). Auf dem Fundament lebensphilosophischer Prämissen behauptet Lessing sogar die „mythische Natur der Geschichte“ (ebd., 298–299) und gebraucht damit das Adjektiv, das schon N. im vorliegenden Kontext einsetzt, wenn er Geschichte mit einer „mythischen Fiction“ in Verbindung bringt. Die Distanz zum Postulat historischer Objektivität, aus der N. entschieden für eine strategische Funktionalisierung der Geschichte plädiert und ästhetische ‚Wahrheit‘ gegen historische Faktizität ausspielt (vgl. 290, 15–16), wird insofern auch in Lessings Darlegungen evident. (Zur Rezeption von UB II HL durch Theodor Lessing vgl. die ausführlichere Lessing-Passage in Kapitel II.8 des Überblickskommentars.)

**262, 27–29** *die goldene Hüfte, welche die Schüler des Pythagoras an ihrem Meister erkennen wollten]* Schüler des Pythagoras stellten die Behauptung auf, ihr Lehrer habe eine goldene Hüfte bzw. einen goldenen Schenkel besessen, und deuteten diese Besonderheit als Signum der quasi-göttlichen Unsterblichkeit und Schönheit, die unter seiner sterblichen Hülle verborgen sei. Diese Perspektive ist von der altgriechischen Auffassung bestimmt, alles, was die Götter direkt umgebe, sei golden. Einer Legende zufolge soll sich Pythagoras selbst als der in menschlicher Gestalt reinkarnierte Gott Apollon ausgegeben haben.

**263, 23–24** *der politische Kannegiesser]* Dieser Ausdruck bezeichnet einen politischen Schwätzer, jemanden, dessen Ideen sich auf das große Ganze richten, die konkrete Realität jedoch unberücksichtigt lassen. Der Begriff geht zurück auf das 1722 in Kopenhagen uraufgeführte Lustspiel *Den politiske kandestöber* (‚Der politische Kannegießer') des dänischen Komödiendichters Ludvig Holberg (1684–1754).

**264, 15–20** *Die monumentalische Historie ist das Maskenkleid, in dem sich ihr Hass gegen die Mächtigen und Grossen ihrer Zeit für gesättigte Bewunderung der Mächtigen und Grossen vergangener Zeiten ausgiebt, in welchem verkappt sie den eigentlichen Sinn jener historischen Betrachtungsart in den entgegengesetzten umkehren]* Indem N. hier die heimlichen Motive mediokrer Existenzen freilegt, entfaltet er ansatzweise bereits seine Vorstellung vom „Ressentiment", der er später in seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* größeres Gewicht verleiht (vgl. z. B. KSA 5, 274, 278, 279, 282, 368–370). Diejenigen, die ihre Aversion gegen die bedeutenden Individuen ihrer eigenen Epoche hinter der Maske einer vordergründigen Bewunderung für das vergangene Große zu verbergen versuchen, folgen laut N. zugleich der Maxime: „lasst die Todten die Lebendigen begraben" (264, 22). Auf diese Weise gefährden sie das Wirkungsprinzip der ‚monumentalischen Historie', die auf eine geschichtliche Kontinuität großer Individuen und damit letztlich auf den „Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende" zielt (259, 13–14). Gerade an der „Forderung, dass das Grosse ewig sein solle, entzündet sich der furchtbarste Kampf", wenn die „dumpfe Gewöhnung, das Kleine und Niedrige" den Weg blockiert, „den das Grosse zur Unsterblichkeit zu gehen hat" (259, 19–25): „Denn alles Andere, was noch lebt, ruft Nein. Das Monumentale soll nicht entstehen – das ist die Gegenlosung" (259, 20–22). Indem die mediokren Existenzen nach N.s Auffassung die Entfaltung von Größe durch ihren Widerstand behindern, schaden sie der kulturellen Entwicklung in der Zukunft.

Theodor Lessing geht in mehreren Büchern auf N. und auf UB II HL ein (vgl. dazu detaillierter die Lessing-Passage in Kapitel II.8 des Überblickskommentars). In seinem Werk *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Oder die*

*Geburt der Geschichte aus dem Mythos* (1919) reflektiert Lessing (analog zu N. und Schopenhauer) das zur Kompensation von Minderwertigkeitsgefühlen dienende Ressentiment, mit dem die „Masse der Menschen" auf Leistungen überlegener Geister reagiert. Theodor Lessing selbst beschreibt dieses Verhalten mediokrer Naturen sogar als ein „massenpsychologische[s]" Phänomen: „Gewinnt aber der einzelne Mensch übermächtige Bedeutung, dann empfindet die Masse durchaus nach dem chinesischen Sprichwort: ‚Der große Mensch ist ein großes Unglück.' Sie würde am liebsten durch Scherbengerichte alles Unbequeme und Gewissenaufpeitschende verbannen" (Lessing: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, 4. Aufl. 1927, 276). Und wenig später konstatiert er: „Die Minderwertigkeitsgefühle der Gruppe suchen nach dem Ausweg, dem Störenden irgendetwas Herabminderndes anhängen zu können. [...] Die Schwachen ruhen nicht eher, als bis sie das Überragende fortgeleugnet oder verniedlicht, verbürgerlicht, vermittelmäßigt und in irgendeiner Hinsicht kleingekriegt haben, was in den meisten Fällen gelingt" (ebd., 277).

Anschließend stellt Theodor Lessing einen konkreten Bezug zur Historie her, indem er „mit besonderem Nachdruck" darauf hinweist, „daß unsere ganze heutige Geschichtswissenschaft *im Dienst dieser Niedrigkeitsinstinkte* arbeitet, insofern sie nicht Bildsäulen des Glaubens errichtet, sondern Tempel zerschlägt und Bausteine analysiert" (ebd., 277–278). Auch N.s Hinweis auf das „Maskenkleid, in dem sich" der „Hass" mediokrer Geister „gegen die Mächtigen und Grossen ihrer Zeit für gesättigte Bewunderung der Mächtigen und Grossen vergangener Zeiten ausgiebt" (264, 16–18), findet ein Pendant bei Lessing. Denn er reflektiert auch die andersgearteten Fälle, in denen „der Versuch, das Überragende zum Durchschnittsbewußtsein herabzumindern, nicht gelingt" und einen inversen Vorgang zur Folge hat: Mit ‚hündischem' Gestus „unterwerfen sich" die Menschen dann, wenn „sie einsehen, daß Widerstand sich gegen sie selber kehrt. Man beginnt, jeden Starken noch stärker zu machen, als er eigentlich ist", und stilisiert die „Erfolgreichen über alles Menschliche" (ebd., 278). „Die Macht, die Stärke, der nicht mehr rückgängig zu machende Erfolg werden historisch eingesargt und damit anerkannt" (ebd., 278).

Die im Zusammenhang mit der ‚monumentalischen Historie' schon von N. hervorgehobene immanente Dialektik einer durch Ressentiment pervertierten Erinnerungskultur reflektiert Jahrzehnte später auch Robert Musil in seinem *Nachlaß zu Lebzeiten* (1936): Hier entfaltet der Kurzprosa-Text *Denkmale* im Kapitel „Unfreundliche Betrachtungen", das schon durch seinen Titel auf N.s *Unzeitgemässe Betrachtungen* verweist und ebenfalls eine facettenreiche Kulturkritik formuliert (vgl. Musil 1978, Bd. II, 506–509), eine satirische Perspektive auf Denkmäler prominenter Persönlichkeiten. Denn dass „gerade großen Männern Denkmale gesetzt werden" (ebd., 509), inszeniert die dialektische

Schlusspointe in *Denkmale* als Resultat eines perfiden Racheakts. Demnach liegt eine „ganz ausgesuchte Bosheit“ darin, den Memoria-Anspruch ausgerechnet im Medium des Erinnerungskults zu negieren: Da man den berühmten Persönlichkeiten der Vergangenheit „im Leben nicht mehr schaden kann, stürzt man sie gleichsam mit einem Gedenkstein um den Hals, ins Meer des Vergessens“ (ebd., 509). Vgl. dazu die Textanalyse in Neymeyr 2017/18, 89–97.

Strukturanalog zu N.s Diagnose einer von Ressentiment bestimmten Abwehr großer Individuen durch inferiore Geister beschreibt Musil hier Strategien, um kulturelles Gedächtnis im Einzelfall zu konterkarieren. Sie sind vom Interesse mediokrer Naturen bestimmt, bedeutsame Leistungen anderer zu nivellieren. Dem von Musil beschriebenen Absturz der Denkmäler in geschichtslose Anonymität durch gezielte Verhinderung der Memoria entspricht die Rebellion gegen ‚monumentalische‘ Exzellenz-Ansprüche, die N. im vorliegenden Kontext von UB II HL kritisch diagnostiziert. Zur Bedeutung von Denkmälern im Rahmen der historisierenden Erinnerungskultur seit dem 19. Jahrhundert generell vgl. auch NK 266, 2–6. Zu den Analogien zwischen den essayistischen Zeitdiagnosen N.s und Musils vgl. ausführlicher das Kapitel II.8 „Rezeption der Historienschrift und Stationen ihrer Wirkungsgeschichte“ im Überblickskommentar zu UB II HL. Zu den Affinitäten zwischen Nietzsches UB II HL und Musils Text *Denkmale* vgl. konkreter: NK 266, 2–6.

**264, 22** *lasst die Todten die Lebendigen begraben]* Abwandlung einer Aussage Jesu in den Evangelien. Einer von denen, die sich Jesus anschließen wollen, richtet die Bitte an ihn: „Herr, erlaube mir, daß ich zuvor hingehe und meinen Vater begrabe. Aber Jesus sagt zu ihm: Folge du mir und laß die Toten ihre Toten begraben!“ (Matthäus 8, 21–22; Lukas 9, 59–60).

**3.**

**265, 4** *entartete Gewächse]* Mit der Vorstellung der Entartung führt N. Themen weiter, mit denen er bereits das vorangegangene 1. Kapitel von UB II HL abgeschlossen hatte (257, 31–34). – Zu verschiedenen Aspekten von ‚Entartung‘ und zum historischen Kontext vgl. NK 257, 28–34.

**265, 13** *Urväter-Hausrath]* In der Szene „Nacht“, mit der die eigentliche Handlung von Goethes *Faust I* beginnt, beschreibt Faust seine düstere Gelehrtenstube desillusioniert als „Kerker“ und „Mauerloch“ (V. 398–399): „Mit Gläsern, Büchsen rings umstellt, / Mit Instrumenten vollgepfropft, / Urväter-Hausrat drein gestopft – / Das ist deine Welt! das heißt eine Welt!“ (V. 406–409).

**266, 1** *Palimpseste, ja Polypseste]* Antike oder mittelalterliche Schriftstücke, von denen der ursprüngliche Text getilgt wurde, um sie neu beschreiben zu können. Vor der Erfindung des Papiers in der frühen Neuzeit verwendete man Papyrus oder Pergament. Weil beides knapp und teuer war, schabte man oft die ursprüngliche Schrift wieder weg, um die Fläche erneut beschriften zu können. Geschah dies einmal, so handelte es sich um einen Palimpsest, im Falle mehrerer Überschreibungen um einen Polypsest.

**266, 2–6** *Goethe vor dem Denkmale Erwin's von Steinbach; in dem Sturme seiner Empfindung zerriss der historische zwischen ihnen ausgebreitete Wolkenschleier: er sah das deutsche Werk zum ersten Male wieder, „wirkend aus starker rauher deutscher Seele."]* Goethe betrachtete das Straßburger Münster als das eigentliche Denkmal des Architekten Erwin von Steinbach, dem er durch seinen Aufsatz *Von deutscher Baukunst* auch ein literarisches Denkmal setzen wollte. In diesem Text hebt der Sturm-und-Drang-Autor Goethe zugleich mit identifikatorischem Gestus die Kreativität eines paradigmatischen Genies hervor. N. zitiert im vorliegenden Kontext aus Goethes Text *Von deutscher Baukunst. D. M. Ervini A Steinbach* (1773): „Hier steht sein Werk, tretet hin, und erkennt das tiefste Gefühl von Wahrheit und Schönheit der Verhältnisse, würkend aus starker, rauher, deutscher Seele, auf dem eingeschränkten düstern Pfaffenschauplatz des medii aevi" (Goethe: FA, Bd. 18, 117). Während der Entstehungszeit von Goethes Aufsatz *Von deutscher Baukunst* galt die Gotik – ähnlich wie später auch die Romantik – als Ausdruck eines spezifisch deutschen Wesens. Indem N. betont „er sah das deutsche Werk zum ersten Male wieder", spielt er zugleich auch darauf an, dass diese Wahrnehmung auf eine lange Phase der Verkennung folgte. Denn in früherer Zeit wurde die Gotik oft abschätzig beurteilt, ja sogar als ‚barbarisch' angesehen. Der italienische Begriff ‚gotico' bedeutet: ‚barbarisch', ‚nicht antik'.

Vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden zahlreiche Denkmäler als Monumente einer historisierenden nationalen Erinnerungskultur errichtet, die auf die Memoria künftiger Generationen zielt. Beispielsweise galt das Jubiläum zum 100. Geburtstag Schillers, das im Jahre 1859 in großem Stil durch Gedenkfeiern und Schiller-Statuen gewürdigt wurde, in diesem Sinne als ein nationales Ereignis. Die von N. im vorliegenden Kontext zur Sprache gebrachte Denkmal-Kultur fördert Memoria im Sinne der von ihm in UB II HL beschriebenen ‚monumentalischen Historie', die „das vergangene Grosse" (259, 33) als zur Nachahmung inspirierendes Vorbild, mithin auch als Stimulans für die „Thätigen und Mächtigen" beim Ringen um eigene Größe nutzt (258, 13–14). Über die Inszenierung und Glorifizierung historisch verbürgter ‚Größe' hinaus schließt die ‚monumentalische Historie' im Sinne N.s insofern ein spezifisches Potential für die kulturelle Entfaltung in Gegenwart und Zukunft mit

ein. Aufgrund seiner Präferenz für das große Individuum, das Genie und den Helden imaginiert N. einen „Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende“ (259, 13–14) und betont dabei den Glauben an eine historische „Continuität des Grossen aller Zeiten“ – auch als „Protest gegen [...] die Vergänglichkeit“ (260, 20–22).

Auf die Konjunktur der Denkmäler, die sich im Zusammenhang mit einer historisierenden nationalen Erinnerungskultur seit dem 19. Jahrhundert ausprägte, nimmt auch Robert Musil in seinem *Nachlaß zu Lebzeiten* (1936) Bezug: Im Kapitel „Unfreundliche Betrachtungen“, das nicht nur durch seinen Titel, sondern auch durch kulturkritische Reflexionen auf N.s *Unzeitgemässe Betrachtungen* verweist, inszeniert der Kurzprosa-Text *Denkmale* (vgl. Musil 1978, Bd. II, 506–509) satirische Perspektiven auf Denkmäler prominenter Persönlichkeiten. Vor dem Hintergrund der Historismus-Problematik werden die „über ganz Deutschland verbreiteten Bismarckdenkmäler“ erwähnt und ironisch dem „Verein“ der „energischen Denkmäler“ zugerechnet (Musil 1978, Bd. II, 507). Zu den Affinitäten zwischen den essayistischen Zeitdiagnosen von N. und Musil vgl. im Überblickskommentar die Musil-Passage in Kapitel II.8 zur Rezeption und Wirkungsgeschichte von UB II HL. – Wie in UB II HL die Empfindung „Goethe[s] vor dem Denkmale Erwin’s von Steinbach“ die historische Distanz überbrückt, so inszeniert in Musils *Nachlaß zu Lebzeiten* der Kurzprosa-Text *Sarkophagdeckel* eine Vergegenwärtigung des Vergangenen: Der Blick auf die im Relief abgebildeten Figuren ermöglicht im Zeitsprung über „zweitausend Jahre“ (Musil 1978, Bd. II, 486) eine empathische Wahrnehmung von besonderer Intensität. – Im Text *Denkmale*, der dritten von Musils „Unfreundlichen Betrachtungen“, hingegen wird der Anspruch von Denkmälern auf Präsenz im kollektiven Gedächtnis ironisch konterkariert: „Alles Beständige büßt seine Eindruckskraft ein“ (ebd., 507); die Denkmäler „entziehen sich unseren Sinnen“ (ebd., 507) mithin gerade durch ihre kontinuierliche Präsenz. Aufgrund bewusstseinspsychologischer Konditionen scheinen sie mithin „gegen Aufmerksamkeit imprägniert“ zu sein (ebd., 506). Wenn die Denkmäler dadurch allerdings in geschichtslose Anonymität geraten und für Passanten bloß noch als Orientierungspunkt fungieren (vgl. ebd., 507), dann scheint gerade solche Zweckentfremdung den von N. postulierten Primat des Lebens gegenüber der Historie auf ironisch-hintergründige Weise zu verwirklichen: durch pragmatische Funktionen außerhalb kulturgeschichtlicher Memoria (vgl. dazu Neymeyr 2017/18, 89–97 und NK 264, 15–20).

**266, 8–10** *zu einem „wundersamen Weiterklingen des uralten Saitenspiels“, wie Jacob Burckhardt sagt]* Das Zitat stammt aus Jacob Burckhardts Werk *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (1860), 2. Aufl. 1869, 200. Am 25. Februar 1874 bedankte sich Jacob Burckhardt bei N. mit einem Brief für die Zusendung

der Historienschrift und merkte zum Zitat aus seiner *Cultur der Renaissance in Italien* an: „Ihr freundliches Citat S. 29 macht mir einige Sorge; wie ich es lese, dämmert mir auf, das Bild sei am Ende nicht ganz von mir, und Schnaase könnte einmal sich ähnlich ausgedrückt haben. Nun, ich hoffe, es rückt mir's Niemand auf" (KGB II 4, Nr. 512, S. 395).

**266, 14** *Niebuhr]* Barthold Georg Niebuhr (1776–1831), einer der bedeutendsten Althistoriker des 19. Jahrhunderts, begründete die historische Quellenkritik und beeinflusste Ranke und Mommsen maßgeblich. Zu Niebuhr vgl. NK 254, 15. – Auch in UB III SE erwähnt N. den Historiker Niebuhr (KSA 1, 411, 27).

**266, 26–31** *wie Jeder weiss, der sich die furchtbaren Wirkungen abenteuernder Auswanderungslust, etwa gar bei ganzen Völkerschwärmen, deutlich gemacht hat, oder der den Zustand eines Volkes in der Nähe sieht, das die Treue gegen seine Vorzeit verloren hat und einem rastlosen kosmopolitischen Wählen und Suchen nach Neuem und immer Neuem preisgegeben ist]* In der Zeit der großen Hungersnöte und der Verarmung breiter Bevölkerungsschichten, für die sich der Begriff ‚Pauperismus' eingebürgert hat, emigrierten insbesondere nach 1840 mehrere Millionen Deutsche und Iren; sie wanderten vor allem nach Amerika aus. Das Hauptmotiv dafür lag allerdings in der ökonomischen Misere; sie spielte eine größere Rolle als die von N. angenommene kosmopolitische Gesinnung oder Abenteuerlust. – Im Kontext der vorliegenden Stelle nennt N. Niebuhr, der gerne „in Moor und Haide unter freien Bauern" lebte (266, 15), als Beispiel für eine Verwurzelung in „Heimat und Heimatsitte" (266, 19). Diese Präferenz entspricht einer verbreiteten Reaktion auf die Industrialisierung und die sich ankündigende Massengesellschaft in den rasch wachsenden Großstädten. Die radikalen Veränderungen in der Moderne führten in einem antagonistischen Reflex zur Kultivierung des Volkstümlichen und zu einer Vorliebe für idyllisierte Ländlichkeit, ja für das Leben in der Provinz. Daher hatten gerade in dieser Zeit Heimatromane und Dorfgeschichten Konjunktur. Auch bedeutende Autoren, etwa Adalbert Stifter, Gottfried Keller und Wilhelm Raabe, partizipierten an dieser Strömung. Zu N.s Kritik am „rastlosen kosmopolitischen Wählen und Suchen nach Neuem und immer Neuem" finden sich Analogien in anderen Frühschriften, in denen er sich ebenfalls gegen den Kosmopolitismus ausspricht.

**267, 2–3** *was man jetzt mit Vorliebe als den eigentlich historischen Sinn bezeichnet]* In *Menschliches, Allzumenschliches I* betrachtet N. den „Mangel an historischem Sinn" als den „Erbfehler aller Philosophen"; denn ihnen sei bei ihrem Streben nach einer vermeintlichen „aeterna veritas" nicht bewusst, „dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnissvermögen geworden ist" (KSA 2, 24, 20–31). N.s Quintessenz angesichts der von ihm diagnostizierten

Problematik lautet: „Demnach ist das historische Philosophiren von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung“ (KSA 2, 25, 13–15). Zuvor hebt er schon in UB III SE den Nutzen historischen Wissens für philosophische Erkenntnis hervor und adaptiert in dieser Hinsicht nicht die pejorative Perspektive Schopenhauers auf die Geschichte (vgl. dazu NK 258, 25–26; NK 285, 23–26; NK 292, 17–19; NK 300, 3–9): Nach N.s Ansicht erleichtern Geschichtskenntnisse dem Philosophen „ein gerechtes Urtheil“ über die Menschen (KSA 1, 361, 4). Mit dieser Einschätzung antizipiert N. in UB III SE tendenziell bereits seine spätere Ausrichtung auf ein ‚historisches Philosophieren‘, das darauf zielt, durch genealogische Untersuchungen die Genese moralischer, religiöser, ästhetischer und kultureller Konzepte zu erschließen und dadurch einen „Mangel an historischem Sinn“ (KSA 2, 24, 24–25) gerade zu vermeiden (vgl. dazu Neymeyr 2012c, 84–96). Diese grundlegende Neuorientierung, die sich in N.s Denken bereits seit *Menschliches, Allzumenschliches* ausprägt, macht später auch der Titel seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* evident. Dort erblickt N. den „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik“, der dem „gerade herrschenden Instinkte und Zeitgeschmack“ widerstrebt, allerdings darin, dass sich die „Grösse eines ‚Fortschritts‘ [...] nach der Masse dessen“ bemisst, „was ihm Alles geopfert werden musste“; diese abstrakte Aussage versucht er im Sinne seiner anti-egalitären Prinzipien zu konkretisieren und zugleich provokativ zuzuspitzen: „die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mensch geopfert – das wäre ein Fortschritt ...“ (KSA 5, 315, 14–21). Zuvor korreliert N. bereits in *Menschliches, Allzumenschliches II* historische Perspektiven mit einem kulturanthropologischen Telos, das er im „Streben nach Genialität der Menschheit im Ganzen“ erblickt: „Die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewusstsein“ (KSA 2, 461, 6–8). Und in einem späten Nachlass-Notat aus dem Frühjahr 1888 erklärt N.: „Ich versuche auf meine Weise eine Rechtfertigung der Geschichte“ (NL 1888, 15 [63], KSA 13, 450). Zur Auffassung der „Historie“ als „vorzüglichste[r] Lehrmeisterin“, die N. mit ausdrücklicher Berufung auf Polybios im 2. Kapitel von UB II HL referiert (258, 20–21), vgl. ausführlicher NK 258, 19–21.

**267, 10–17** *Mit einiger Freiheit des Bildes gesprochen: Der Baum fühlt seine Wurzeln mehr als dass er sie sehen könnte: dies Gefühl aber misst ihre Grösse nach der Grösse und Kraft seiner sichtbaren Aeste. Mag der Baum schon darin irren: wie wird er erst über den ganzen Wald um sich herum im Irrthum sein! von dem er nur soweit etwas weiss und fühlt als dieser ihn selbst hemmt oder selbst fördert – aber nichts ausserdem.]* N.s Freund Erwin Rohde nimmt am 24. März 1874 brieflich auf diesen Passus Bezug und geht darüber hinaus kritisch auf den Stil N.s überhaupt ein, dem beim Bilderreichtum seiner Sprache auch Katachresen unterlaufen. – Wie sehr N. das kritische Urteil Erwin Rohdes zu

schätzen weiß, zeigt nicht nur sein nachdrücklicher Dank für Rohdes Korrekturen zu UB II HL (KSB 4, Nr. 346, S. 201), sondern auch seine Bitte: „sage mir doch mit Härte und Kürze Fehler Manieren und Gefahren meiner Darstellung – denn darin genüge ich mir nicht und erstrebe etwas ganz Anderes“ (KSB 4, Nr. 346, S. 202). – Rohde erfüllt N. diesen Wunsch, indem er sich in seinem Brief vom 24. März 1874 mit dem Duktus der Historienschrift auseinandersetzt und sowohl N.s sprunghaften Stil als auch die Inkonsistenzen und die fehlende Stringenz in seiner Argumentation kritisiert, durch welche die Rezeption seiner „Bücher“ beeinträchtigt werde: „Du deducirst allzu wenig, sondern überlässest dem Leser mehr als billig und gut ist, die Brücken zwischen deinen Gedanken und Sätzen zu finden“ (KGB II 4, Nr. 525, S. 421).

Außer einem Mangel an gedanklicher Kohärenz attestiert Rohde N. vor allem eine Tendenz zu Katachresen: „Noch einen Fehler habe ich zu rügen. Du verfolgst, so scheint mir, nicht ganz glückliche, oft recht stark hinkende Bilder, zuweilen weiter, als für ihre Wirkung ersprießlich ist. Z. B. das Bild vom Baum p. 30“ (KGB II 4, Nr. 525, S. 422). – Eine derartig forcierte Neigung zu metaphorischer Diktion erklärt sich Rohde als kompensatorischen Reflex, der ausgleichen soll, „wie grau, abstract, bildlos unsre Sprache und Ausdrucksweise“ im Laufe ihrer historischen Entwicklung geworden ist (ebd.). Eine weitere Ursache dafür sieht er im Einfluss „der wissenschaftlichen Prosa“ (ebd.). Und er fährt fort: „Sonst rühme ich gerade an deinem Stil die Fülle, oder, mit einem Roastbeaf-bilde, die Saftigkeit des in sich noch bilderreichen Ausdrucks [...]. Nur im Durchfugiren wirklicher Bilder thust Du oft zu viel“ (KGB II 4, Nr. 525, S. 423). – Zu N.s Stil (und Rohdes Kritik) vgl. auch Kapitel II.5 im Überblickskommentar.

**267, 17–22** *Der antiquarische Sinn eines Menschen, [...] eines ganzen Volkes hat immer ein höchst beschränktes Gesichtsfeld; das Allermeiste nimmt er gar nicht wahr, und das Wenige, was er sieht, sieht er viel zu nahe und isolirt; er [...] nimmt deshalb alles als gleich wichtig und deshalb jedes Einzelne als zu wichtig.]* In UB III SE entfaltet N. eine ausführliche Gelehrtensatire, in der er einen defizitären Wissenschaftler-Typus auf analoge Weise charakterisiert: durch „Scharfsichtigkeit in der Nähe, verbunden mit grosser Myopie für die Ferne und das Allgemeine“: Das „Gesichtsfeld“ sei bei einem solchen Menschen „gewöhnlich sehr klein, und die Augen müssen dicht an den Gegenstand herangehalten werden. Will der Gelehrte von einem eben durchforschten Punkte zu einem andern, so rückt er den ganzen Seh-Apparat nach jenem Punkte hin. Er zerlegt ein Bild in lauter Flecke“, die er aber „nie verbunden“ sieht, so dass er „ihren Zusammenhang“ lediglich erschließen kann; „deshalb hat er von allem Allgemeinen keinen starken Eindruck. Er beurtheilt zum Beispiel eine Schrift,

weil er sie im Ganzen nicht zu übersehen vermag, nach einigen Stücken oder Sätzen oder Fehlern“ (KSA 1, 395, 32 – 396, 11).

Beeinflusst ist N.s kritische Auseinandersetzung mit dem „antiquarische[n] Sinn“ im Rahmen der Historienschrift durch die Geschichtsskepsis Schopenhauers, der in der *Welt als Wille und Vorstellung* die Philosophie gegen gelehrtes Spezialistentum ausspielt und massive Vorbehalte gegenüber historischen Darstellungen formuliert. Da die Geschichte anstelle einer systematischen „Subordination“ von Einzelphänomenen lediglich eine „Koordination“ von Details vollzieht, kommt durch sie laut Schopenhauer bloß eine Ansammlung von Wissenselementen zustande, aber keine Wissenschaft (vgl. WWV I, § 14, Hü 75; WWV II, Kap. 38, Hü 502, 505).

Den Gegensatz zwischen der nach seiner Auffassung über allen Wissenschaften stehenden Philosophie, die „das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen“ biete, und der Historie, der sogar der „Grundcharakter der Wissenschaft“ fehle, weil es „kein System der Geschichte“ gebe (WWV II, Kap. 38, Hü 502), begründet Schopenhauer damit, dass sich das historische Interesse auf individuelle, vielgestaltige, aber vergängliche und überdies niemals vollständig zu erfassende Erscheinungen des menschlichen Lebens richte. Die Historie zeige dabei kaleidoskopartig stets dasselbe, wenn auch in unterschiedlichen Konfigurationen; zudem beschränke sie sich auf bloße Empirie. Die Philosophie hingegen konzentriere sich auf die Ideen als das Wesentliche, Bleibende (vgl. WWV I, § 35, Hü 215 sowie WWV II, Kap. 38, Hü 504–508).

Nach Schopenhauers Auffassung ist die Geschichte „zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittelst deren sie das Einzelne beherrschen“ (WWV II, Kap. 38, Hü 502). Hinzu komme, „daß die Wissenschaften sämmtlich von Dem reden, was immer ist; die Geschichte hingegen von Dem, was nur Ein Mal und dann nicht mehr ist“ (ebd.). – „Die Philosophie“ hingegen sei „eine Summe sehr allgemeiner Urtheile [...], deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesammtheit ist“ (WWV I, § 15, Hü 98). Die Fragwürdigkeit einer lediglich historischen Betrachtung charakterisiert Schopenhauer mit der polemischen Bemerkung, „daß die Geschichtsmuse Klio mit der Lüge so durch und durch inficirt ist, wie eine Gassenhure mit der Syphilis. Die neuere kritische Geschichtsforschung müht sich zwar ab, sie zu kuriren, bewältigt aber mit ihren lokalen Mitteln bloß einzelne, hie und da ausbrechende Symptome; wobei noch dazu manche Quacksalberei mit unter läuft, die das Uebel verschlimmert“ (PP II, Kap. 19, § 233, Hü 476).

Philosophie und Geschichte kontrastiert Schopenhauer auch in seinen *Parerga und Paralipomena II*: „mehr noch, als jeder Andere, soll der Philosoph [...] stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen [...], und zwar sind es ihre großen, deutlichen Züge, ihr Haupt- und Grundcharakter, woraus sein Problem erwächst. Demnach wird er die wesentlichen und allgemeinen Erscheinungen, Das, was allezeit und überall ist, zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, hingegen die speciellen, besonderen, seltenen, mikroskopischen, oder vorüberfliegenden Erscheinungen dem Physiker, dem Zoologen, dem Historiker u. s. w. überlassen. Ihn beschäftigen wichtigere Dinge: das Ganze und Große der Welt, das Wesentliche derselben, die Grundwahrheiten, sind sein hohes Ziel“ (PP II, Kap. 3, § 34, Hü 52). Zu Schopenhauers Geschichtskritik vgl. auch NK 258, 25–26 und NK 285, 23–26 sowie NK 292, 17–19 und NK 300, 3–9.

In einem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL betont N. (analog zu Schopenhauers kontrastiver Perspektive auf Philosophie und Geschichte), „dass die Weisen aller Zeiten so unhistorisch gedacht haben“ (NL 1873, 29 [88], KSA 7, 670). Auch in UB III SE sind deutliche Affinitäten zu Schopenhauers Konzept des Philosophen zu erkennen (vgl. NK 410, 3–5), und zwar im Zusammenhang mit dem Antagonismus zwischen Genies und bloßen Gelehrten (vgl. KSA 1, 410, 1–16). Im Gegensatz zu Schopenhauer weist N. in UB III SE allerdings auch auf den Nutzen historischen Wissens für philosophische Erkenntnis hin: „Wenn die Beschäftigung mit Geschichte vergangener oder fremder Völker werthvoll ist, so ist sie es am meisten für den Philosophen, der ein gerechtes Urtheil über das gesammte Menschenloos abgeben will“ (KSA 1, 361, 2–5). Mit dieser Einschätzung antizipiert N. tendenziell bereits seine spätere Ausrichtung auf ein ‚historisches Philosophieren‘, das durch genealogische Untersuchungen die Genese moralischer, religiöser, ästhetischer und kultureller Konzepte, Begriffe und Empfindungen erschließen soll. Vgl. auch NK 267, 2–3.

**267, 31–33** *So duldeten selbst die Griechen den hieratischen Stil ihrer bildenden Künste]* Ein feierlich-starrer, ‚hieratischer‘ Ausdruck, der zugleich an den archaischen Stil erinnert, war ein spätzeitliches Phänomen des Hellenismus. N. selbst trägt dieser Neigung zum Archaisieren Rechnung, indem er in der *Geburt der Tragödie* Vorstellungen vom „Ursprung“, ja sogar von einer „Geburt“ der Tragödie kultiviert und in diesem Zusammenhang Aischylos, den ersten der drei großen griechischen Tragödiendichter, besonders würdigt. Von derartigen Wertungsprämissen ausgehend, stellt N. die zeitgenössische Kultur des 19. Jahrhunderts als spätzeitlich „entartet“ und degeneriert dar. Vgl. auch NK 257, 28–34 und NK 268, 21 sowie NK 307, 5–13.

**268, 16–18** *die antiquarische Manier zu unersättlicher Neubegier, richtiger Alt- und Allbegier herabzustimmen]* Das Motiv der „Neubegier" findet sich auch in der Wissenschaftler-Typologie, die N. in UB III SE im Rahmen einer Gelehrtensatire entfaltet (vgl. KSA 1, 394, 24 – 399, 28). Hier karikiert er eine Pluralität unterschiedlichster Antriebe, die in den Dienst eines „ausser- und übermenschlichen Geschäftes, des reinen und folgelosen, daher auch trieblosen Erkennens" gestellt werden (399, 21–23). In diesem heterogenen Konglomerat wahrheitsferner Motive sieht N. Antriebe wie Neugier, Abenteuerlust, Jagd- und Spieltrieb ebenso wirksam wie Widerspruchstrieb und Kampflust sowie Ehrgeiz, Missgunst, Eitelkeit, Vergnügen an Kuriositäten oder Angst vor der Langeweile (394–399). In diesem Zusammenhang hebt er „eine starke und immer höher gesteigerte Neubegier, die Sucht nach Abenteuern der Erkenntniss, die fortwährend anreizende Gewalt des Neuen und Seltnen im Gegensatze zum Alten und Langweiligen" hervor (394, 27–30). Zur Langeweile vgl. auch NK 256, 18–26.

**268, 19–20** *und mit Lust selbst den Staub bibliographischer Quisquilien frisst]* Paraphrase einer Aussage in Goethes *Faust I*. Hier erklärt Mephistopheles im „Prolog im Himmel": „Staub soll er fressen, und mit Lust, / Wie meine Muhme, die berühmte Schlange" (V. 334–335). Mit dem Begriff ‚Quisquilien' werden belanglose Kleinigkeiten bezeichnet, also Bagatellen. – Dafür, dass N. hier über eine generelle Kritik an der „antiquarische[n] Historie" (268, 8, 22) hinaus implizit wohl auch gegen seinen eigenen akademischen Lehrer Friedrich Ritschl polemisiert, spricht ein Brief an N., in dem Erwin Rohde am 14. Oktober 1873 im Hinblick auf den früheren gemeinsamen Mentor Ritschl dasselbe *Faust*-Zitat verwendet: „neuerdings scheint er nur noch bibliographische Studien zu treiben! ‚Staub fressen, und mit Lust'!" (KGB II 4, Nr. 469, S. 326). Meyer erblickt im vorliegenden Kontext von UB II HL sogar ein kritisches „Porträt Friedrich Ritschls" (Katrin Meyer 1998, 79).

**268, 21** *Aber selbst, wenn jene Entartung nicht eintritt]* Schon im markanten Schlusssatz des 1. Kapitels seiner Historienschrift exponiert N. den Begriff der ‚Entartung': Bei einem Übermaß der Historie „zerbröckelt und entartet das Leben und zuletzt auch wieder, durch diese Entartung, selbst die Historie" (257, 32–34). Und am Ende des 2. Kapitels beschreibt er die drei Typen des Umgangs mit Geschichte mithilfe biologischer Metaphorik als „zum Unkraut aufgeschossene, ihrem natürlichen Mutterboden entfremdete und deshalb entartete Gewächse" (265, 2–3). Für die Décadence-Symptomatik im Bereich der Kultur hat der Entartungsbegriff insbesondere im Fin de siècle zentrale Bedeutung. Vgl. auch NK 257, 28–34 und NK 265, 4.

**269, 12–16** *Er muss die Kraft haben [...], eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht*

*zieht, peinlich inquirirt, und endlich verurtheilt; jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden]* Hier betont N. entschieden die destruktive Komponente der ‚kritischen Historie', und zwar auf Kosten konstruktiver Aspekte. Angesichts der Etymologie des aus dem Altgriechischen stammenden Kritik-Begriffs und seiner philosophiehistorischen Entwicklungsgeschichte ist aber die komplexe, nämlich sowohl positive als auch negative Dimensionen umfassende Doppelfunktion von ‚Kritik' mitzuberücksichtigen, die auch in den drei ‚Kritiken' Kants dominiert (vgl. die von der Antike bis zur Moderne reichenden Differenzierungen im philosophiehistorischen Kritik-Artikel von Bormann, Tonelli, Holzhey 1976, Sp. 1249–1282).

Auf andere Weise, als es die Etymologie des ‚Kritik'-Begriffs nahelegt, schreibt N. der ‚kritischen Historie' einen positiven Aspekt zu, und zwar dadurch, dass er sie mit einer strategischen Konstruktion der Vergangenheit zugunsten vitaler Interessen verbunden sieht: im „Versuch, sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt" (270, 21–23). Ein solcher Gegenentwurf zur Faktizität der eigenen Geschichte entspringt Wunschprojektionen, die jenseits realer Gegebenheiten eine neue Identität zugunsten lebenspraktischer Zwecke schaffen sollen. Dass N. diese Strategie der ‚kritischen Historie' befürwortet, zeigt seine anschließende Aussage. Denn „ein gefährlicher Versuch" ist sie für ihn nur deshalb, „weil es so schwer ist eine Grenze im Verneinen des Vergangenen zu finden" (270, 23–24). Zur Problematik einer strategischen Funktionalisierung der Geschichte vgl. im Überblickskommentar das Kapitel II.9, Abschnitt 5: *Historische Faktizität oder strategische Geschichtskonstruktion: Die problematische Fiktionalisierung der Geschichte*.

Deutliche Abweichungen von N.s Konzept der ‚kritischen Historie' lassen Martin Heideggers Reflexionen zu N.s UB II HL erkennen. In seinen Aufzeichnungen *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben'*, mit denen Heidegger ein (im Wintersemester 1938/39 abgehaltenes) Seminar vorbereitet hat, charakterisiert er – in einer Affinität zu N.s Formulierung „gefährlicher Versuch" (270, 23) – die ‚kritische Historie' zwar als „die *gefährlichste* Art von Historie" (Heidegger: Gesamtausgabe, Bd. 46, 2003, 79), aber zugleich betont er unter Rekurs auf die altgriechische Etymologie des Begriffs ‚Kritik' seine positiven Aspekte: Laut Heidegger ist „das Wesen des Richtenden (der Kritik)" – „wie das alte κρινεῖν – nicht negativ nur, sondern zuerst und eigentlich *Maß und Rang setzend*" (ebd., 142). Vom antiken Begriff ausgehend, versteht er ‚Kritik' in diesem Sinne zunächst neutral als ein Unterscheiden und Beurteilen. Daraus resultiert für Heidegger auch die Sonderstellung der ‚kritischen Historie' in N.s UB II HL, die er so charakterisiert: „Die *kritische Historie* ist *philosophische Besinnung*" (ebd.,

106). Erst aus dieser Begriffsbestimmung ergibt sich für ihn dann auch deren destruktive Funktion gemäß N.s UB II HL: „die *Kritik* aber ist philosophisch; richtend, befreiend“ (ebd., 106). Und Heideggers Bezugnahme auf die vorliegende Passage von UB II HL (269, 8–16) wird evident, wenn er fortfährt: Dabei „trifft das Richten und Verurteilen die Historie selbst“, um „das Leben“ von einer „*Last* zu befreien“, nämlich von der „*Übersättigung* mit historischen Kenntnissen“ (ebd., 106). Zu Heideggers (auch kritischer) Auseinandersetzung mit N.s UB II HL vgl. die ausführliche Heidegger-Passage im wirkungsgeschichtlichen Kapitel II.8 des Überblickskommentars.

**269, 18–23** *Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urtheil verkündet: sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht. Sein Spruch ist immer ungnädig, immer ungerecht, weil er nie aus einem reinen Borne der Erkenntniss geflossen ist]* Bereits in der *Geburt der Tragödie* findet sich wiederholt die Vorstellung des ‚Gerichts‘, die N. in der Historienschrift erneut verwendet (286, 8 – 287, 28). Zum Motiv des ‚Gerichts‘ bei N. vgl. auch NK 286, 13–14 und NK 304, 10–13 sowie NK 410, 22–25. (Zur Problematik der Korrelation von Historie und Leben in UB II HL vgl. die Abschnitte 3 bis 5 in Kapitel II.9 des Überblickskommentars zu UB II HL.) Die apologetische Perspektive auf die Ungerechtigkeit einer ‚kritischen Historie‘ ist hier durch den Primat des Lebens motiviert, nach dessen Interessen die Belastung der Menschen durch die Übermacht der Geschichte im zeitgenössischen Historismus überwunden werden soll. Direkt im Anschluss an das obige Lemma lässt N. allerdings zunächst eine auffallende Relativierung folgen, an die er dann ein den Aussagegehalt radikalisierendes Zitat aus Goethes *Faust* anschließt (vgl. dazu NK 269, 25–27): „aber in den meisten Fällen würde der Spruch ebenso ausfallen, wenn ihn die Gerechtigkeit selber spräche. ‚Denn Alles was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht. [...]‘“ (KSA 1, 269, 23–26.) – Aus der Dynamik des Lebens im Geschichtsprozess ergibt sich konsequenterweise, dass auch die Wertungskriterien einer kritischen Historie Veränderungen unterworfen sind, die sich insofern auf das Urteil auswirken. Daher erscheint zugleich der Wertmaßstab der Lebensdienlichkeit relativ, nämlich insofern, als er sich stets auf die jeweils aktuellen Gegebenheiten bezieht. Und der Prozess der immer neuen Bewertungen, die vom jeweils gültigen Standpunkt einer kritischen Historie aus vollzogen werden, erscheint aufgrund der Lebensdynamik unabschließbar (vgl. dazu auch Marcus Andreas Born 2010, 24).

N.s Feststellung zu Ungerechtigkeiten im Urteil der ‚kritischen Historie‘, das vom ‚Leben‘ gesprochen wird, korrespondiert mit Aussagen in Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral*: Hier bezeichnet Schopenhauer „die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt statt des

Rechts“ als das „faktisch in der Natur herrschende Gesetz“, und zwar „auch in der Menschenwelt“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 159). Seines Erachtens „sind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt“ (ebd., Hü 213). Eine Rechtfertigung der Ungerechtigkeit als Lebensprinzip lässt sich außer in UB II HL auch in UB III SE feststellen. Dort erklärt N. in seiner Charakterisierung des ‚Schopenhauerschen Menschen‘ ausdrücklich: „er wird, bei dem menschlichen Maasse seiner Einsicht, ungerecht sein müssen, bei allem Streben nach Gerechtigkeit“ (372, 34 – 373, 2).

Indem N. das Leben im vorliegenden Kontext von UB II HL als „unersättlich sich selbst begehrende Macht“ beschreibt, greift er affirmativ auf zentrale Konzeptionen von Schopenhauers Willensmetaphysik zurück. Dort finden sich vielfältige Belege für die von ihm metaphysisch begründete Überzeugung vom Leiden jedes Lebewesens als existentieller Notwendigkeit. In seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* begründet Schopenhauer diesen Zusammenhang auch mithilfe drastischer Metaphorik, indem er erklärt, „daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts daist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden“ (WWV I, § 28, Hü 183). Analog: WWV I, § 27, Hü 175. Vgl. dazu ausführlicher NK 249, 27–29. – Die Gleichsetzung von „Leben“ und „Macht“ im vorliegenden Kontext von UB II HL weist bereits auf die späteren Konzepte N.s zum ‚Willen zur Macht‘ voraus. Auch seine Vorstellung, das Leben sei eine „dunkle, treibende [...] Macht“, basiert auf zentralen Aspekten der Willensphilosophie Schopenhauers: Er versteht unter dem ‚Willen‘ keineswegs primär die voluntative Dimension des menschlichen Bewusstseins im Sinne einer intentionalen Rationalität, sondern stattdessen eine alles Seiende in der Welt durchwirkende Triebdimension, die über den Bereich des Organischen hinaus sogar das Anorganische mit umfasst. Laut Schopenhauer manifestiert sich der Wille auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation als dunkler Drang, entwickelt im Tierreich immerhin schon das Potential einer „anschaulichen Erkenntniß“, die aber nur beim Menschen auch von der Fähigkeit zur „Reflexion“ durch „die Vernunft als das Vermögen abstrakter Begriffe“ begleitet wird (WWV I, § 27, Hü 180). In diesem Sinne stellt Schopenhauer die verschiedenen Ebenen der Willensobjektivationen folgendermaßen dar: „Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objektivirend“, wirkt „im Pflanzenreich [...] der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finstere treibende Kraft, und so endlich auch noch im vegetativen Theil der thierischen Erscheinung“ (WWV I, § 27, Hü 178). Allerdings gilt bereits für die animalische Sphäre: „Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß W i l l e, ist sie nun zugleich V o r s t e l l u n g, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde [...]“ (WWV I, § 27, Hü 179).

**269, 25–27** *„Denn Alles was entsteht, ist w e r t h, dass es zu Grunde geht. Drum besser wär's, dass nichts entstünde.“]* Hier zitiert N. aus der Passage in Goethes *Faust I*, in der sich Mephistopheles dem Protagonisten mit einer nihilistischen Programmatik vorstellt. Auf Fausts Frage „Nun gut, wer bist du denn?“ (V. 1334) antwortet er: „Ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (V. 1335–1336), um dann zu erklären: „Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht; / Drum besser wär's, daß nichts entstünde. / So ist denn alles, was ihr Sünde, / Zerstörung, kurz das Böse nennt, / Mein eigentliches Element“ (V. 1338–1344). – Auf diese Selbstcharakterisierung nimmt N. später auch in UB III SE Bezug, deutet die Korrelation zwischen Faust und Mephisto dabei allerdings um: „Man sollte denken, dass Faust durch das überall bedrängte Leben als unersättlicher Empörer und Befreier geführt werde, als die verneinende Kraft aus Güte, als der eigentliche [...] dämonische Genius des Umsturzes, zum Gegensatze seines durchaus undämonischen Begleiters [...]. Aber man irrt sich, wenn man etwas Derartiges erwartet; der Mensch Goethe's weicht hier dem Menschen Rousseau's aus; denn er hasst [...] jede That“ (370, 10–21). Auf den besagten Antagonismus von Gut und Böse rekurriert N., indem er „die verneinende Kraft aus Güte“ bei Faust vermisst. Nachdem er die Faust-Figur Goethes bloß hypothetisch durch Charakteristika Mephistos überformt hat, verwirft er eine solche Deutung selbst, indem er feststellt: „so wird aus dem Weltbefreier Faust gleichsam nur ein Weltreisender“ (370, 21–22). Auf dieser Basis grenzt N. anschließend die Anthropologie Goethes von derjenigen Rousseaus ab. Vgl. auch NK 370, 19–22.

**269, 28–32** *Luther selbst hat einmal gemeint, dass die Welt nur durch eine Vergesslichkeit Gottes entstanden sei; wenn Gott nämlich an das „schwere Geschütz“ gedacht hätte, er würde die Welt nicht geschaffen haben.]* Dieses Lutherzitat notiert N. auch in einem nachgelassenen Notat, und zwar mit dem Kommentar: „Vergessen gehört nun einmal zu allem Schaffen“ (NL 1873, 29 [180], KSA 7, 706). Emanuel Hirsch (1998, 171) formuliert die Vermutung, das Luther-Zitat stamme aus Luthers *Tischreden*: vgl. *D. Martin Luthers Werke* (Kritische Gesamtausgabe), Bd. 3, 1914, 403–404. Hirschs Hypothese wird bestritten von Albrecht Beutel 2005, 121–122 (Anm. 18).

**270, 9–15** *Denn da wir nun einmal die Resultate früherer Geschlechter sind, sind wir auch die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrthümer, ja Verbrechen; es ist nicht möglich sich ganz von dieser Kette zu lösen. Wenn wir jene Verirrungen verurtheilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Thatsache nicht beseitigt, dass wir aus ihnen herstammen.]* Wörtliche Übereinstimmungen signalisieren, dass N. sich hier am Wortlaut der Anfangspassage von

Grillparzers Studie *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte* orientiert. In dieser Textpartie schreibt Grillparzer: „Jeder Mensch erkennt sein Leben als eine Verkettung von Leidenschaften und Irrthümern, sieht dasselbe in dem Leben der Andern vielleicht in verstärktem Maßstabe und doch soll aus dem Gesammtleben der Menschheit, diesem Weltsystem von Irrthümern und Leidenschaften, das Wahre hervorgehen, die Wahrheit“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 35). Auf diesen Passus aus Grillparzers Text *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte* greift N. in UB II HL auch noch an späterer Stelle zurück: „Wäre die Geschichte überhaupt nichts weiter als ‚das Weltsystem von Leidenschaft und Irrthum‘, so würde der Mensch so in ihr lesen müssen, wie Goethe den Werther zu lesen rieth, gleich als ob sie riefe: ‚sei ein Mann und folge mir nicht nach!‘“ (311, 10–14). – In seiner Studie *Zur Literargeschichte*, aus der N. in UB II HL auch wörtlich zitiert (vgl. NK 277, 5–9), thematisiert Grillparzer ebenfalls „Leidenschaften“ und „Irrthümer“ und reflektiert zugleich den „Nutzen“ der Geschichte: „so lange es keine Philosophie gibt, ist die Geschichte die Lehrerin des Menschengeschlechtes. Freilich ist ihr Nutzen großentheils ein negativer. Sie zeigt uns den Hochmuth, den Eigennutz, die Leidenschaften, die Irrthümer, die von jeher an den Geschicken der Welt gerüttelt haben, und lehrt, sich davor zu hüten; aber eben dadurch wird ihr Nutzen auch positiv, denn wenn man erst alle falschen Wege bezeichnet hat, fände man wohl auch den rechten“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 156). Zum Topos „historia magistra vitae“ bei Polybios, Cicero, Schiller und Koselleck vgl. NK 258, 19–21.

Im vorliegenden Textzusammenhang der Historienschrift reflektiert N. die Bedeutung der genealogischen Prägungen, die unausweichlich den Habitus jedes Individuums mitbestimmen: Selbst dann, wenn man „sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben“ versucht, „aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt“ (270, 21–23), bleibt man stets auch an seine Herkunft und die familiären Konstellationen der eigenen Entstehungsgeschichte gebunden. – Vermutlich hat N. in diesem Zusammenhang auch an den zeitgenössischen Erfolgsautor Gustav Freytag gedacht, den er schon in frühen nachgelassenen Notaten erwähnt (vgl. NL 1870/71, 7 [114], KSA 7, 164 und NL 1870/71, 8 [113], KSA 7, 266). Denn in seinem sechsbändigen Romanzyklus *Die Ahnen* (1872–1880) stellt Freytag die Geschichte einer deutschen Familie von den Anfängen in der Völkerwanderungszeit bis zum Revolutionsjahr 1848 dar, mithin in einer extrem ausgedehnten Zeitphase, die anderthalb Jahrtausende umfasst. Dieses damals populäre Romanwerk, mit dem Freytag hohe Auflagen erzielte, präsentiert eine Synthese von genealogischer Entwicklung und kulturgeschichtlichen Prozessen in Romanform. Von liberalen Geschichtskonzepten getragen und von der Evolutionslehre Darwins beein-

flusst, konzentriert sich Freytags Romanzyklus *Die Ahnen* stärker auf die Entwicklung des Familienkollektivs als auf den Status großer Persönlichkeiten. – Als Referenzautor kommt auch der bereits seit den 1860er Jahren bekannte französische Romancier Émile Zola in Betracht: durch seinen 20bändigen Romanzyklus *Les Rougon-Macquart. Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le Second Empire*. Diese familiäre Natur- und Sozialgeschichte, die Zola 1869 zu schreiben begann und erst nach mehr als zwei Jahrzehnten abschloss, ist positivistischen Konzepten verpflichtet und beruht auf dem Prinzip der Determination durch Erbanlagen, Milieu und sozialhistorische Rahmenbedingungen. N. nimmt in nachgelassenen Notaten und in Briefen der späten 1880er Jahre, also lange nach dem Erscheinen von UB II HL, wiederholt auf Zola Bezug, der auch als Begründer des literarischen Naturalismus gilt. Vgl. z. B. NL 1887/88, 11 [56], KSA 13, 28: „Zola: – ein gewisser Wetteifer mit Taine, ein Ablernen von dessen Mitteln, in einem skeptischen milieu es zu einer Art von Diktatur zu bringen. Dahin gehört die absichtliche Vergröberung der Principien, damit sie als Commando wirken."

**270, 15–24** *Wir bringen es [...] auch wohl zu einem Kampfe einer neuen strengen Zucht gegen das von Alters her Angezogne und Angeborne, wir pflanzen eine neue Gewöhnung, einen neuen Instinct, eine zweite Natur an, so dass die erste Natur abdorrt [...] ein gefährlicher Versuch, weil es so schwer ist eine Grenze im Verneinen des Vergangenen zu finden]* In der Schwierigkeit, destruktive Tendenzen zu beschränken, besteht also das Risiko einer ‚kritischen Historie'. Zugleich deutet sich hier bereits die Möglichkeit einer ‚Umwertung aller Werte' an, die N. später als philosophisches Programm entwirft.

**4.**

Zur konstruktiven Kritik von N.s Freund Erwin Rohde am argumentativen Duktus und an der stilistischen Gestaltung der Historienschrift, die sich auch auf dieses 4. Kapitel erstreckt, vgl. die Kapitel II.1 und II.5 des Überblickskommentars und NK 267, 10–17. Rohde schreibt am 24. März 1874 in einem Brief an N.: „In der Anlage des Ganzen erkenne ich einen wirklichen Mangel in dem 4. Abschnitt. Die so sehr richtige Bemerkung über den Gegensatz des Außen und Innen kommt zu plötzlich, wie aus der Kanone geschossen, eigentlich (auf S. 36) wie aus dem Leibe hervorgerumpelt" (KGB II 4, Nr. 525, S. 421). Durch ein spezifisches Defizit sieht Rohde auch die Rezeption von N.s Werken nachhaltig erschwert: „Du deducirst allzu wenig, sondern überlässest dem Leser mehr als billig und gut ist, die Brücken zwischen deinen Gedanken und Sätzen zu finden" (ebd.).

**272, 9** *fiat veritas pereat vita]* „Wahrheit soll geschehen, wenn auch das Leben darüber zugrunde geht". Hier wandelt N. den Wahlspruch von Kaiser Ferdinand I. (1503–1564) ab: „Fiat iustitia et pereat mundus" („Recht soll geschehen, wenn auch die Welt darüber zugrunde geht"). N.s Variation des lateinischen Diktums steht hier in einem kulturkritischen Kontext: Ausgehend vom Primat des Lebens gegenüber der Historie, wendet er sich gegen den Verlust von Urteilskategorien und Wertmaßstäben, der dann droht, wenn eine nicht mehr zu beherrschende Überfülle historischen Wissens den Menschen überflutet, so dass schließlich „alle Grenzpfähle [...] umgerissen" und „alle Perspektiven verschoben" sind (272, 2–5). Denn dann „regiert nicht mehr allein das Leben und bändigt das Wissen um die Vergangenheit" (272, 1–2). Die desaströsen Konsequenzen des Historismus drohen nach N.s Einschätzung also denjenigen, die sich dem chaotischen „Schauspiel" der „Historie" und der „gefährlichen Kühnheit ihres Wahlspruches: fiat veritas pereat vita" (272, 6–9) rückhaltlos und unkritisch überlassen.

**272, 23–27** *Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum, die dann bei Gelegenheit auch ordentlich im Leibe rumpeln, wie es im Märchen heisst.]* Hier spielt N. auf zwei Märchen der Brüder Grimm an: *Rotkäppchen* sowie *Der Wolf und die sieben jungen Geißlein*. In beiden Märchen werden die vom Wolf bereits verschlungenen Opfer (Rotkäppchen und seine Großmutter sowie sechs der sieben jungen Geißlein) später wieder befreit und durch Steine ersetzt, die sich für den Wolf letztlich als tödlich erweisen. – Theodor Lessing bezieht sich in seinem Buch *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos* (1919) affirmativ auf N.s Gleichnis vom „überfütterte[n] Magen"; er goutiert es als zutreffende Beschreibung einer problematischen Reizüberflutung, mit der die mentale Verarbeitungskapazität nicht mehr Schritt zu halten vermag: „Nietzsche hat die Wahrheit ausgesprochen, daß kein Volk mehr als ein gewisses Maß von Geschichte ertragen könne", weil „der Mensch [...] die Eindrücke sowenig mehr verdauen könne wie der überfütterte Magen allzu reichliche Nahrung. Das Gleichnis ist grob, aber richtig nicht nur in übertragenem Sinne. Die verdauende (eukolische) Kraft des Bewußtseins ist in der Tat das Gegenstück zu der assimilierenden Kraft des Leibes" (Lessing, 4. Aufl. 1927, 274–275). Lessing exemplifiziert die nicht mehr zu bewältigende und daher zu mentaler Überforderung führende Überfülle mit der Flut historischer Ereignisse und zivilisatorischer Dokumente, um dann programmatisch zu fragen: „Wie rettet sich das Leben vor seiner Entartung zu Geschichte? Durch die Flucht in den Mythos" (ebd., 275).

**272, 31 – 273, 2** *Das Wissen [...] bleibt in einer gewissen chaotischen Innenwelt verborgen, die jener moderne Mensch mit seltsamem Stolze als die ihm eigen-*

*thümliche „Innerlichkeit" bezeichnet.]* Seit der Zeit der sogenannten ‚Empfindsamkeit', die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit Klopstock und dem jungen Goethe ihren Höhepunkt erreichte, bildete sich ein Kult der Innerlichkeit aus, der in der Epoche der Romantik noch an Bedeutung gewann. Auch Richard Wagner steht in dieser romantischen Tradition: In seinen theoretischen Schriften betont er immer wieder die deutsche Innerlichkeit und grenzt sie von der romanischen, insbesondere von der französischen Mentalität ab.

**273, 26–29** *Jenes bekannte Völkchen [...], ich meine eben die Griechen, hatte sich in der Periode seiner grössten Kraft einen unhistorischen Sinn zäh bewahrt]* Mit dieser Periode meint N. in der *Geburt der Tragödie* nicht etwa die Perikleische Zeit in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr., sondern die archaische Epoche. An der historischen Realität vorbei geht allerdings N.s spekulative Behauptung, die Griechen dieser archaischen Periode hätten einen unhistorischen Sinn bewahrt. Gerade im Werk des Aischylos, des frühesten der drei großen Tragiker, den N. in der *Geburt der Tragödie* wegen seiner archaischen Züge – analog zu Wagner – besonders hervorhebt, zeichnet sich die Wahrnehmung und poetische Transformation historischer Ereignisse ab, etwa der Perserkriege mit dem Höhepunkt in der Seeschlacht bei Salamis und der Gründung des Areopags, die Aischylos in der *Orestie* thematisiert. Aus der Tatsache, dass Herodot und Thukydides, die großen Geschichtsschreiber der Griechen, ihre Werke erst eine Generation später verfassten, kann also nicht geschlossen werden, zuvor habe noch kein historischer Sinn existiert. – Heidegger hält N.s Begriff des ‚Unhistorischen' für zu unspezifisch, weil er in UB II HL mit Mensch und Tier in Verbindung gebracht wird. Zu Heideggers Differenzierungen und zu seinen Argumenten gegen N.s Konzept des ‚Unhistorischen' vgl. NK 249, 5–6.

**273, 34 – 274, 5** *aus uns haben wir Modernen gar nichts; nur dadurch, dass wir uns mit fremden Zeiten, Sitten, Künsten, Philosophien, Religionen, Erkenntnissen anfüllen und überfüllen, werden wir zu etwas Beachtungswerthem, nämlich zu wandelnden Encyclopädien, als welche uns vielleicht ein in unsere Zeit verschlagener Alt-Hellene ansprechen würde]* In der *Geburt der Tragödie* hat N. mit analogen Implikationen die Vorstellung des ‚alexandrinischen' Menschen entworfen, um seine eigene Zeit zu charakterisieren: „der alexandrinische Mensch" sei ein „‚Kritiker' ohne Lust und Kraft [...], der im Grunde Bibliothekar und Corrector ist und an Bücherstaub und Druckfehlern elend erblindet" (KSA 1, 120, 5–8). Auch das Zentralthema des Historismus, das die Argumentation in UB II HL durchgehend bestimmt, hat N. bereits in der *Geburt der Tragödie* exponiert, und zwar mit der Frage: „Worauf weist das ungeheure historische Bedürfniss der unbefriedigten modernen Cultur, das Umsichsammeln zahlloser anderer Culturen, das verzehrende Erkennenwollen, wenn nicht auf den Verlust des Mythus"? (KSA 1, 146, 10–13).

Schon von den Zeitgenossen selbst wurde der Stilpluralismus in der Kunst des 19. Jahrhunderts als problematisch bewertet, weil er Desorientierung entstehen ließ und genuine Kreativität erschwerte. In seinem Essay *Betrachtung über den Zustand der jetzigen Malerei* klagt Friedrich Theodor Vischer bereits 1842: „Reflektierend und wählend steht jetzt der Künstler über allen Stoffen, die jemals vorhanden waren, und sieht den Wald vor Bäumen nicht“ (Vischer: Kritische Gänge, Bd. 5, 1922, 37). Weil durch den Stilpluralismus in dieser heterogenen Epoche schon eine unüberschaubare Fülle kultureller Muster zur Verfügung stand, tendierten viele Künstler angesichts der besonderen Herausforderung, die Tradition durch eigene Leistungen auf kreative Weise fortzuführen, zu einer eher resignativen Haltung. Mitunter praktizierten sie einen Eklektizismus und beschränkten sich auf bloße Imitation des bereits Vorhandenen. Diese spezifisch ästhetische Problematik ist im weiteren Horizont des Historismus situiert. Sie erscheint als symptomatisch für die kulturelle Konstellation seit dem Ende der klassisch-romantischen Epoche. Die Identitätsproblematik und Legitimationskrise, die bei Intellektuellen und Künstlern durch das resignative Bewusstsein der Epigonalität ausgelöst wurde, leistete zugleich auch einem forcierten Klassikerkult Vorschub und veränderte das Verhältnis zur Tradition fundamental. Zum Gesamtkomplex dieser durch den Historismus bedingten Krisensituation vgl. Grätz 2006, 11–87. Zur Epochen-Problematik der Epigonalität und ihren Folgen für das künstlerische Selbstverständnis vgl. NK 295, 4–7 und NK 306, 13–19.

Der von N. entfaltete Gedanke, durch Überfüllung mit „fremden Zeiten“ und Kulturen würden die modernen Menschen „zu wandelnden Encyclopädien, als welche uns vielleicht ein in unsere Zeit verschlagener Alt-Hellene ansprechen würde“, basiert auf einem imaginären Epochensprung von der Antike zur Moderne, der in Robert Musils anthropologischem ‚Theorem der Gestaltlosigkeit‘ weiterwirkt. Ähnlich wie N. veranschaulicht auch Musil abstrakte Zusammenhänge durch konkrete Beispiele, die kulturelle Grenzen imaginativ überspringen und dabei sogar den Hiat zwischen Antike und Moderne transzendieren. So behauptet Musil in seinem Essay *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste*: „Es gehört gar nicht so viel dazu, um aus dem [...] antiken Griechen den modernen Zivilisationsmenschen zu machen“ (Musil 1978, Bd. II, 1081). Über diese markante Analogie hinaus sind auch in den anthropologischen Prämissen von N. und Musil Übereinstimmungen festzustellen. So korrespondieren Belege in essayistischen Texten der 1920er Jahre, in denen Musil das ‚Wesen‘ des Menschen als ungestaltet, gestaltlos, plastisch, labil, liquide, bildsam und formbar beschreibt (vgl. ebd., 1072, 1080, 1081, 1348, 1368–1375), beispielsweise mit dem nachgelassenen Notat von N.: „Der Mensch ist etwas Flüssiges und Bildsames – man kann aus ihm machen, was man will“

(NL 1883, 15 [9], KSA 10, 481). Zu Musils Anthropologie der Gestaltlosigkeit vgl. Neymeyr 2009c, 129–169. Vgl. auch die Musil-Passage in Kapitel II.8 zur Rezeption von UB II HL. In seinem Essay *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste* charakterisiert Musil den Menschen als plastisches „Wesen [...] ebensoleicht fähig der Menschenfresserei wie der Kritik der reinen Vernunft" (Musil 1978, Bd. II, 1081). Und in seinem essayistischen Fragment *Der deutsche Mensch als Symptom* erklärt er: „Ich will behaupten, daß ein Menschenfresser, als Säugling in europäische Umgebung eingepflanzt, wahrscheinlich ein guter Europäer würde [...]. Ich glaube das gleiche von einem hellenischen Säugling des 4. Jhrdts. v. Chr., den ein Wunder im Jahre 1923 einer Kindsmutter am Kurfürstendamm untergeschoben hätte oder von einem jungen Engländer der einer ägyptischen Mutter vom Jahr 5000 geschenkt würde" (Musil 1978, Bd. II, 1372).

**274, 18–19** *die „schwache Persönlichkeit"]* Die von N. in Anführungszeichen gesetzte Formulierung findet sich beispielsweise in Hegels *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Dritter Theil* (Hegel: Werke, Bd. 7, 2. Abtheilung, 1845, 246). In N.s persönlicher Bibliothek befand sich eine von Karl Rosenkranz mit Einleitung und Erläuterungen versehene Ausgabe (Berlin 1870, NPB 281). – In einem nachgelassenen Notat weist N. ausdrücklich auf Grillparzer hin, der den Ausdruck „schwache Persönlichkeit" ebenfalls verwendet: „Grillparzer: ‚Der Grundfehler des deutschen Denkens und Strebens liegt in einer schwachen Persönlichkeit, zufolge dessen das Wirkliche, das Bestehende nur einen geringen Eindruck auf den Deutschen macht" (NL 1873, 29 [68], KSA 7, 659). Vgl. auch NK 285, 19.

**274, 26–34** *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; diese Bezeichnung darf nicht dahin missverstanden werden, als ob es sich um den Gegensatz von Barbarei und schönem Stile handele; das Volk, dem man eine Cultur zuspricht, soll nur in aller Wirklichkeit etwas lebendig Eines sein und nicht so elend in Inneres und Aeusseres, in Inhalt und Form auseinanderfallen.]* Hier greift N. auf die Definition des Kulturbegriffs in UB I DS zurück. Dass es sich um ein implizites Selbstzitat N.s handelt, zeigt die Parallelstelle in UB I DS: „Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes" (KSA 1, 163, 3–4). Diese Auffassung ist als Reflex der zeitgenössischen Auseinandersetzung zwischen Vertretern der Gehaltsästhetik und der Formalästhetik zu verstehen. In spezifischerem Sinne basiert sie auf der Opposition zwischen Wagner, dem Repräsentanten der Gehaltsästhetik, und Eduard Hanslick, dem damals führenden Musikkritiker, der zugleich als ein Hauptvertreter der

Formalästhetik gilt. Indem N. von „*schönem Stile*“ spricht, spielt er auf Hanslicks Schrift *Vom Musikalisch-Schönen* an. Vgl. dazu auch den Brief Erwin Rohdes vom 28. Mai 1871 an N. (KGB II 2, Nr. 188, S. 377). Zu diesem thematischen Komplex vgl. auch NK 1/1 zur *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 127, 22–27). – Hervorzuheben ist die Differenz zwischen N.s Einheitsprogrammatik und modernen kulturwissenschaftlichen Konzepten, die auch die dialektischen Vermittlungen zwischen Eigenem und Fremdem in der Kultur als einem heterogenen Spannungsgefüge reflektieren. Vgl. auch NK 277, 29.

**275, 2–3** *Vernichtung der modernen Gebildetheit zu Gunsten einer wahren Bildung]* In seinen Frühschriften, insbesondere in den *Unzeitgemässen Betrachtungen*, zieht N. wiederholt einer statischen, äußerlich bleibenden ‚Gebildetheit‘ die dynamische Zukunftsorientierung genuiner ‚Bildung‘ vor. Mit dieser Präferenz schließt N. an Auffassungen Richard Wagners an, der in seiner Schrift *Über das Dirigiren* bereits 1869 die „nichtige Gebildetheit“ mit der „wahren Bildung“ kontrastiert (vgl. GSD VIII, 313–315). Diese Gegenüberstellung steht im Kontext von Wagners Polemik gegen den Komponisten und Dirigenten Felix Mendelssohn Bartholdy und gegen den Musikkritiker Eduard Hanslick, der eine kritische Einstellung zur Musik Wagners hatte. Wagner behauptet aufgrund seiner antisemitischen Ressentiments einen „Unmuth“ der „deutschen Musiker“ angesichts einer Situation, in der „diese nichtige Gebildetheit sich auch ein Urtheil über den Geist und die Bedeutung unserer herrlichen Musik anmaaßen will“ (vgl. GSD VIII, 313–315). Vgl. dazu ausführlicher NK 334, 9–14 und NK 450, 8–13. – Eine nationale Akzentsetzung verbindet N. mit der Opposition zwischen „Gebildetheit“ und „Bildung“, wenn er in UB I DS erklärt: „Sollte es möglich sein, jene gleichmüthige und zähe Tapferkeit, welche der Deutsche dem pathetischen und plötzlichen Ungestüm des Franzosen entgegenstellte, gegen den inneren Feind, gegen jene höchst zweideutige und jedenfalls unnationale ‚Gebildetheit‘ wachzurufen, die jetzt in Deutschland, mit gefährlichem Missverstande, Kultur genannt wird: so ist nicht alle Hoffnung auf eine wirkliche ächte deutsche Bildung, den Gegensatz jener Gebildetheit, verloren“ (KSA 1, 160, 30 – 161, 3). – Zu den Korrelationen zwischen ‚Gebildetheit‘, ‚Bildung‘ und ‚Kultur‘ im Frühwerk N.s vgl. vor allem NK 161, 2–3, aber auch NK 307, 5–13 und NK 334, 9–14.

Wenn N. das Defizitäre bloßer „Gebildetheit“ mit seiner „Hoffnung auf eine wirkliche ächte [sic] deutsche Bildung“ kontrastiert (KSA 1, 161, 2–3), ist schon die grammatische Struktur signifikant: Mit dem vom Partizip Perfekt Passiv abgeleiteten Substantiv ‚Gebildetheit‘ betont N. das statische Resultat eines abgeschlossenen Vorgangs und schafft dadurch einen Gegensatz zum Begriff ‚Bildung‘, den er tendenziell prozessual im Sinne einer lebendigen, zukunftsoffenen Dynamik versteht. Ein solches Konzept genuiner ‚Bildung‘ unterscheidet

sich grundlegend von der Mentalität ‚Gebildeter', die ihr Bildungsgut als stabilen, stets verfügbaren Besitz begreifen. So diagnostiziert N. an den ‚Gebildeten' einen Habitus selbstzufriedener Philistrosität, wie er ihn in UB I DS konkret an David Friedrich Strauß kritisiert. Für die geistige Stagnation der Bildungsphilister ist es laut N. charakteristisch, dass sie „nichts Wesentliches an dem gegenwärtigen Stande der deutschen Gebildetheit geändert haben" wollen (KSA 1, 205, 11–17) und von der „Singularität der deutschen Bildungsinstitutionen, namentlich der Gymnasien und Universitäten, überzeugt" sind (KSA 1, 205, 18–20). Zudem glauben sie in illusionärer Selbstüberschätzung, durch diese Institutionen zum „gebildetste[n] und urtheilsfähigste[n] Volk der Welt" geworden zu sein (KSA 1, 205, 22).

Zur Borniertheit der „gelehrten Stände" (KSA 1, 162, 4) gehört es nach N.s Überzeugung, dass sie die „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" (KSA 1, 162, 7–10). Zum Begriff ‚Bildungsphilister', den N. sowohl in UB I DS (KSA 1, 165, 6, 10) als auch in UB III SE (KSA 1, 352, 27; 401, 24–25) gebraucht, vgl. NK 165, 6 sowie NK 352, 27 und NK 401, 24–25. – Im Unterschied zur rückwärts gewandten, statischen ‚Gebildetheit' philiströser Geister, vor allem der ‚Bildungsphilister', schließt echte ‚Bildung' nach N.s Auffassung eine über den Status quo hinausweisende geistige Flexibilität ein, die zukunftsorientiert ist – anders als die nostalgische Retrospektive der ‚Gebildeten' auf die Kulturgeschichte. Den kreativen Geistesheroen früherer Epochen der deutschen Kultur, die N. „als Suchende" charakterisiert (KSA 1, 167, 30), stellt er die ‚Philister' seiner Gegenwart mit ihrer leeren Bildungsprätention gegenüber, die solche „grossen heroischen Gestalten" (KSA 1, 167, 12) „als Findende" missverstehen (KSA 1, 167, 29) und durch sie einen fixierten Bildungsbesitz zur allgemeinen ‚Erbauung' repräsentiert sehen, durch den sich weitere Suchanstrengungen erübrigen (vgl. KSA 1, 168, 1–17).

Die schon in UB I DS entfaltete Kritik am Habitus der Gelehrten, die den Wert ihrer ‚Gebildetheit' erheblich überschätzen, steigert N. in UB III SE bis zur Gelehrtensatire (vgl. KSA 1, 394, 20 – 400, 8). Hier betont er zugleich den Antagonismus zwischen dem sterilen ‚Gelehrten' und dem kreativen ‚Genius' (vgl. KSA 1, 399, 31 – 400, 8), den er durch seinen eigenen ‚Erzieher' Schopenhauer idealtypisch verkörpert sieht. In UB III SE reflektiert N. auch den Bedeutungsverlust der „gelehrten Stände", die in der modernen Zivilisation ihren Stellenwert als „Leuchtthürme oder Asyle" (KSA 1, 366, 14–15) eingebüßt haben und damit auch ihre wichtige Orientierungsfunktion im Rahmen kritisch-konstruktiver Zeitdiagnosen: „Alles dient der kommenden Barbarei, die jetzige Kunst und Wissenschaft mit einbegriffen. Der Gebildete ist zum grössten Fein-

de der Bildung abgeartet, denn er will die allgemeine Krankheit weglügen und ist den Ärzten hinderlich“ (KSA 1, 366, 17–20). Diese Pathologisierung von Kulturphänomenen schließt an Vorstellungen von Entartung und Degeneration in N.s *Geburt der Tragödie* an. Vgl. dazu NK 366, 18–20. Analog zu Richard Wagner kritisiert N. in UB IV WB den Typus des sogenannten „Gebildeten“ als Vertreter einer degenerierten Kultur und als den großen „Feind“ Bayreuths (KSA 1, 450, 8–9).

In UB I DS betrachtet N. die von genuiner ‚Bildung‘ abgegrenzte bloße ‚Gebildetheit‘ sogar als kompatibel mit „der Barbarei“: „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“ (KSA 1, 163, 4–8). N. sieht ‚Bildung‘ wie ‚Kultur‘ in positivem Sinne durch Homogenität ausgezeichnet, durch die „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes“ (KSA 1, 163, 3–4). Dadurch betont er den Kontrast zur „chaotischen“ Melange von Stilen, die seines Erachtens für die „moderne Jahrmarkts-Buntheit“ seiner eigenen, dem Historismus verfallenen Epoche charakteristisch ist (KSA 1, 163, 22–23). – 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. in UB II HL fort, wo er die problematischen Folgen einer historisierenden Bildungskultur dann sogar 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). – Zum begrifflichen Spannungsfeld zwischen Gebildetheit, Bildung, Kultur und Barbarei vgl. ausführlicher NK 161, 2–3.

Eine Kontinuität zwischen Früh- und Spätwerk zeichnet sich im Hinblick auf das Verdikt N.s über den zeitgenössischen Status quo von Erziehung und Bildung ab, das sich über UB II HL und UB III SE hinaus bis in kulturkritische Bemerkungen der *Götzen-Dämmerung* prolongiert. Hier führt N. die kulturelle Krisensituation seiner eigenen Epoche maßgeblich auf einen Mangel an genuinen Erziehern zurück: „Dass Erziehung, Bildung selbst Zweck ist [...], dass es zu diesem Zweck der Erzieher bedarf – und nicht der Gymnasiallehrer und Universitäts-Gelehrten – man vergass das ... Erzieher thun noth, die selbst erzogen sind, überlegene, vornehme Geister [...], reife, süss gewordene Culturen [...]. Die Erzieher fehlen, die Ausnahmen der Ausnahmen abgerechnet, die erste Vorbedingung der Erziehung: daher der Niedergang der deutschen Cultur“ (KSA 6, 107, 7–17). Obwohl N. zu Schopenhauer als seinem

eigenen „Erzieher und Bildner“ (KSA 1, 341, 22) mittlerweile längst auf Distanz gegangen ist, schließt er auch in der *Götzen-Dämmerung* noch implizit an Schopenhauers geistesaristokratische Position und an sein Verdikt über die Universitätsgelehrten an, und zwar mit der kritischen Zeitdiagnose, anstelle genuiner Bildung dominiere „eine brutale Abrichtung, um, mit möglichst geringem Zeitverlust, eine Unzahl junger Männer für den Staatsdienst nutzbar, ausnutzbar zu machen. ‚Höhere Erziehung‘ und Unzahl – das widerspricht sich von vornherein. Jede höhere Erziehung gehört nur der Ausnahme“ (KSA 6, 107, 21–26). Zum weitreichenden Einfluss von Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* auf UB III SE vgl. die Belege in Kapitel III.4 des Überblickskommentars zu UB III SE.

**275, 7–8** *Ich will nur geradezu von uns Deutschen der Gegenwart reden]* Oft wird das Wort „geradezu“ in älterer Zeit noch mit der Bedeutung „direkt“ verwendet.

**275, 15–17** *In dieser Angst verliess der Deutsche die Schule der Franzosen: denn er wollte natürlicher und dadurch deutscher werden.]* Im 17. Jahrhundert und bis weit ins 18. Jahrhundert hinein erwies sich die höfische französische Kultur als stilprägend. Sie legte besonderen Wert auf die normierte Form, betonte die Bedeutung der „Regeln“ und galt als Vorbild für die ebenfalls noch stark höfisch ausgerichtete deutsche Kultur. N. pointiert dies mit dem Begriff der „Convention“ (275, 11–15). Erst durch das Erstarken des Bürgertums in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts emanzipierten sich Klopstock, Lessing und Herder sowie auf radikalere Weise dann auch die jungen Dichter der Sturm-und-Drang-Periode von der kulturellen Vorherrschaft Frankreichs, die man nun als Überfremdung empfand. Mit einem national geprägten und zugleich antihöfischen Habitus betonten sie ihre deutsche Eigenständigkeit und beriefen sich deshalb auf das „Volk“. Diese Emanzipation verband sich zugleich mit einer Abkehr von französischem Formbewusstsein. In der Romantik verstärkte sich die nationale Bewegung unter dem Eindruck der napoleonischen Eroberungskriege. Eine noch energischere Rebellion gegen alles Französische hatten dann die Befreiungskriege zur Folge. In dieser nationalen und romantischen Tradition steht auch Wagner, dessen theoretische Schriften von seiner dezidiert antifranzösischen und überhaupt antiromanischen Haltung sowie von einer generellen Deutschtümelei zeugen.

Einen neuen Höhepunkt erreichte die nationalistische Reaktion in der Zeit des deutsch-französischen Krieges 1870/71. Zur gleichen Zeit forcierte auch Wagner seine antiromanische Deutschtümelei, etwa 1870 in seiner Festschrift zum 100. Geburtstag Beethovens. N. rühmt sie schon in dem Vorwort an Richard Wagner, das er der *Geburt der Tragödie* voranstellte (KSA 1, 23, 19). Diese

in hohem Maße durch den Einfluss Wagners geprägte Schrift lässt mitunter auch Tendenzen zu einer nationalistischen Mentalität erkennen, die ebenfalls zur Verherrlichung des ‚deutschen Wesens' und des ‚deutschen Geistes' beitrug. Schon bald aber rückte N. dezidiert von diesen Tendenzen ab, um sich wieder der französischen Kultur anzunähern. Vor diesem kulturhistorischen Horizont zeugt der vorliegende Passus bereits von der beginnenden Revision der früheren Position.

**275, 27–30** *Man durchwandere eine deutsche Stadt – alle Convention, verglichen mit der nationalen Eigenart ausländischer Städte, zeigt sich im Negativen, alles ist farblos, abgebraucht, schlecht copirt, nachlässig]* Diese urbanen Charakteristika betrachtet N. als typisch für die Tendenz der Deutschen zum „Sichgehenlassen", zur „Bequemlichkeit" (275, 26), die er im vorliegenden Kontext kritisiert. Ausführlicher geht N. im folgenden Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL auf diese Problematik ein: „In Deutschland ist die Furcht vor der Convention epidemisch. Aber bevor es zu einem nationalen Stile kommt, ist eine Convention nöthig. Dazu lebt man doch in einer bummelig-inkorrecten Convention, wie all unser Gehen Stehen Unterhalten anzeigt. Es scheint, man will die Convention, die am wenigsten Selbstüberwindung kostet, bei der jeder recht schlampen kann. Die Historie ist freilich sehr gefährlich, indem sie alle Conventionen neben einander zur Vergleichung stellt [...]. / Man gehe durch eine deutsche Stadt — alle Convention, verglichen mit anderen Nationen, zeigt sich im Negativen, alles ist farblos, bummelig, abgelebt, jeder treibt es nach Belieben, aber nicht nach einem kräftigen gedankenreichen Belieben, sondern nach der Bequemlichkeit, die unsre Kleidung bereits als Hauptrücksicht anklagt. Zudem will man keine Zeit verlieren, denn man ist in Hast. Nur die Convention ist gebilligt, die dem Faulen-Hastigen gemäss ist. / Es ist wie beim Christenthum; der Protestantismus rühmt sich, dass Alles innerlich geworden ist: darüber ist die Sache verloren gegangen. So ist bei dem Deutschen alles innerlich, man sieht aber auch nichts mehr davon" (NL 1873, 29 [121], KSA 7, 686–687).

**276, 4–6** *Der Formensinn wird von ihnen geradezu ironisch abgelehnt – denn man hat ja den Sinn des Inhaltes: sind sie doch das berühmte Volk der Innerlichkeit.]* Hier distanziert sich N. sowohl von Prämissen der Gehaltsästhetik als auch von der romantischen Tradition der Innerlichkeit – und damit indirekt auch von der Grundtendenz Wagners und eigenen früheren Überzeugungen. Allerdings erweisen sich N.s Einschätzungen in dieser Hinsicht nicht immer als eindeutig. So betont er auch, die „Hoffnung auf eine noch kommende nationale Cultur" entspringe aus einem „Glauben an die Aechtheit und Unmittelbarkeit der deutschen Empfindung" und „an die unversehrte Innerlich-

keit“ (277, 15–19). Vgl. NK 274, 26–34 und NK 277, 19–24. – Bereits durch die Tradition des Pietismus erhielt der Begriff der ‚Innerlichkeit‘ maßgeblichen Einfluss auf die Kultur der Empfindsamkeit im 18. Jahrhundert. Für die Glaubenspraxis der Pietisten hatte die Wendung nach ‚innen‘, in den geistig-seelischen Bereich, eine programmatische Bedeutung. Später avancierte der Begriff der ‚Innerlichkeit‘ zu einer Zentralkategorie im gedanklichen Repertoire der romantischen Epoche, in der die Innerlichkeit als ein spezifisch deutsches Phänomen galt, zugleich aber auch kritisiert wurde, etwa von Heinrich Heine.

In der Philosophie wurde der Begriff der ‚Innerlichkeit‘ vor allem durch die Charakterisierung der romantischen Kunst bekannt, die Hegel in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* formulierte. In seinem idealistischen Systementwurf versteht Hegel die Kunst als eine geschichtliche Manifestation des absoluten Geistes. Im Rahmen seiner philosophischen Überlegungen zur historischen Entwicklung der Kunsterscheinungen differenziert er zwischen symbolischer, klassischer und romantischer Kunstform, die er durch das Erstreben, Erreichen oder Überschreiten des Ideals charakterisiert sieht. In diesem Kontext erklärt Hegel: „Der wahre Inhalt des Romantischen ist die absolute Innerlichkeit, die entsprechende Form die geistige Subjektivität, als Erfassen ihrer Selbständigkeit und Freiheit“ (G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, 1986, Bd. 14, 129). „Die romantische Darstellungsweise im Verhältnis zu ihrem Inhalt“ (ebd., 136) bestimmt Hegel folgendermaßen: „Der ganze Inhalt konzentriert sich [...] auf die Innerlichkeit des Geistes, auf die Empfindung, die Vorstellung, das Gemüt, welches nach der Einigung mit der Wahrheit strebt [....]“ (ebd., 137). Laut Hegel trägt der Primat der Innerlichkeit gegenüber dem Stoff zugleich allerdings auch zum Zerfall der romantischen Kunstform bei.

**277, 5–9** *„Wir empfinden mit Abstraction,“ sagt er, „wir wissen kaum mehr, wie sich die Empfindung bei unseren Zeitgenossen äussert; wir lassen sie Sprünge machen, wie sie sie heutzutage nicht mehr macht. Shakespeare hat uns Neuere alle verdorben.“]* Hier zitiert N. (mit Modifikationen) aus Franz Grillparzers Abhandlung *Zur Literargeschichte*: „Wir lassen sie (die Empfindung) Sprünge machen, wie sie sie heut zu Tage nicht mehr macht“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 187).

**277, 19–24** *was soll noch gehofft, noch geglaubt werden, wenn der Quell des Glaubens und Hoffens getrübt ist, wenn die Innerlichkeit gelernt hat, Sprünge zu machen, zu tanzen, sich zu schminken, mit Abstraction und Berechnung sich zu äussern und sich selbst allgemach zu verlieren!]* Hier rekurriert N. auf dieselbe Textpassage in Grillparzers Abhandlung *Zur Literargeschichte* wie in 277, 5–9: „Wir lassen sie (die Empfindung) Sprünge machen, wie sie sie heut zu Tage nicht mehr macht“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 187). – Schon

in der *Geburt der Tragödie* verbindet N. die religiösen Vorstellungen von Glaube und Hoffnung mit dem Wunsch nach einer authentischen nationalen Kultur. Diese Programmatik ist maßgeblich vom Gedanken einer ‚Wiedergeburt der Tragödie' bestimmt, die N. in Wagners „Musikdrama" glaubt feststellen zu können. In der *Geburt der Tragödie* äußert er sich gegenüber den gleichgesinnten engagierten Wagnerianern in „exhortativen Tönen" (KSA 1, 132, 21): „Ja, meine Freunde, glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie. Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber [...]. Jetzt wagt es nur, tragische Menschen zu sein: denn ihr sollt erlöst werden. Ihr sollt den dionysischen Festzug von Indien nach Griechenland geleiten! Rüstet euch zu hartem Streite, aber glaubt an die Wunder eures Gottes!" (KSA 1, 132, 10–19). – Allerdings sind im vorliegenden Kontext der Historienschrift tendenziell auch bereits Vorbehalte gegen Wagners Selbstinszenierung zu erkennen, die N. in seiner Spätschrift *Der Fall Wagner* dann entschieden als schauspielerhaften Habitus verurteilen wird. In diesem Sinne erscheinen schon in der Historienschrift Aussagen als symptomatisch, mit denen N. die bloß noch dekorative Fassade kritisiert, also eine problematische Veräußerlichung der Innerlichkeit: So wendet er sich gegen die Neigung der „Innerlichkeit [...], zu tanzen, sich zu schminken" (277, 21–22).

**277, 24** *der grosse productive Geist]* Implizit ist hier das Genie gemeint, mit dem sich Schopenhauer in der *Welt als Wille und Vorstellung* eingehend beschäftigt (vgl. insbesondere WWV I, § 36 und WWV II, Kap. 31). Schopenhauer setzt für Größe generell die Fähigkeit voraus, eine Fixierung auf subjektive Zwecke zu überwinden. In der *Welt als Wille und Vorstellung II* betont er: „wer g r o ß ist, erkennt sich in Allem und daher im Ganzen: er lebt nicht [...] allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben ist das Ganze ihm angelegen, und er sucht es zu erfassen, um es darzustellen, oder um es zu erklären, oder um praktisch darauf zu wirken. Denn ihm ist es nicht fremd; er fühlt daß es ihn angeht. Wegen dieser Ausdehnung seiner Sphäre nennt man ihn g r o ß. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat" (WWV II, Kap. 31, Hü 441). An anderer Stelle der *Welt als Wille und Vorstellung II* veranschaulicht Schopenhauer die Vorstellung der Geistesgröße sogar mit einer metaphorischen Gegenüberstellung von Riese und Zwerg, indem er erklärt: „zu verlangen, daß sogar ein großer Geist — ein Shakespeare, ein Goethe — die Dogmen irgend einer Religion *implicite, bona fide et sensu proprio* zu seiner Ueberzeugung mache, ist wie verlangen, daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe" (WWV II, Kap. 17, Hü 185–186).

**277, 29** *die Einheit der Volksempfindung]* Das Ideal der Einheit ist gerade im Zusammenhang mit N.s Vorstellung der Kultur von zentraler Bedeutung. Das

erhellt insbesondere aus der Definition von Kultur, die sich sowohl in UB I DS als auch in UB II HL findet: In UB I *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* kritisiert N. die Deutschen, die den militärischen Sieg im deutsch-französischen Krieg 1870/71 mit einem „Siege der deutschen Bildung und Kultur" verwechseln und damit zu erkennen geben, „dass in Deutschland der reine Begriff der Kultur verloren gegangen ist" (KSA 1, 162, 34 – 163, 2). Und N. fährt fort: „Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes. 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" (KSA 1, 163, 3–8). Auf diese Charakterisierung genuiner Kultur in UB I DS beruft sich N. in seiner Historienschrift, wenn er mit der „Barbarei" in Gestalt moderner Heterogenität die „Cultur eines Volkes" kontrastiert und diese „als Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes" beschreibt (274, 26–29). Insofern unterscheiden sich N.s Einschätzungen grundlegend von kulturwissenschaftlichen Konzepten des 20. und 21. Jahrhunderts, die vorschnellen Einheitspostulaten die Auffassung entgegenhalten, Kultur sei als Spannungsgefüge aus heterogenen Elementen zu begreifen und fordere daher zur Akzeptanz auch des Fremden heraus (vgl. z. B. Klaus Berger 1996, 92, 94, 106).

**278, 6** *Der Instinct des Volkes]* Der Instinkt-Begriff weist auf das 5. Kapitel voraus, in dem N. „die Instincte des Volkes" (279, 9) und die „Austreibung der Instincte durch Historie" (280, 28) thematisiert, durch die er „die Menschen fast zu lauter abstractis und Schatten" degenerieren sieht (280, 28–29). Bereits in der *Geburt der Tragödie* verbindet N. die eigentlich kreative Dimension gerade mit dem „Instinct" und dem Bereich des Unbewussten. In diesem Zusammenhang wendet er sich kritisch gegen einen Primat von Bewusstsein und rationaler Erkenntnis, den er an Sokrates und den modernen „Abstractionen" glaubt diagnostizieren zu können: „Während doch bei allen productiven Menschen der Instinct gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewusstsein kritisch und abmahnend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinct zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer – eine wahre Monstrosität per defectum!" (KSA 1, 90, 24–28). Zu N.s Sokrates-Bild vgl. die Monographie von Hermann Josef Schmidt 1969.

**278, 27–33** *so soll hier ausdrücklich mein Zeugniss stehen, dass es die deutsche Einheit in jenem höchsten Sinne ist, die wir erstreben und heisser erstreben als die politische Wiedervereinigung, die Einheit des deutschen Geistes und Lebens nach der Vernichtung des Gegensatzes von*

*Form und Inhalt, von Innerlichkeit und Convention]* Schon im 1. Kapitel von UB I DS befürchtet N. die „Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des ‚deutschen Reiches'." (KSA 1, 160, 1–2.) Die Perspektive auf die politische Wiedervereinigung ergänzt er in seiner Historienschrift um die Vorstellung einer kulturellen Wiedervereinigung, indem er eine universelle Utopie entwirft: die (allerdings recht vage bleibende) Idee einer „Einheit des deutschen Geistes und Lebens" (278, 30–31), in der die Divergenz von Inhalt und Form ‚aufgehoben' werden soll. Dadurch erhofft sich N. eine konstruktive Synthese, die auch als Modell für eine gesamtkulturelle Einheit fungieren kann. Allerdings handelt es sich dabei letztlich bloß um eine analogisierende Konstruktion von Einheit.

**5.**

**279, 11–13** *der jederzeit schädliche Glaube an das Alter der Menschheit, der Glaube, Spätling und Epigone zu sein]* Die zeittypische Problematik der Epigonalität, die seit den 1830er Jahren zu einem zentralen Thema der Kulturkritik wurde, hat auch in N.s frühe Werke Eingang gefunden. Er reflektiert sie vor allem in der Historienschrift (279, 11–13; 295, 6–7; 307, 17–23; 308, 11–12; 333, 22), aber auch in UB I DS (KSA 1, 169, 15–18) und UB III SE (KSA 1, 344, 31–34) sowie zuvor bereits in der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 75, 29–30). – Vgl. hierzu die Kommentare zu UB II HL (295, 4–7; 306, 13–19), UB I DS (KSA 1, 169, 15–18), UB III SE (KSA 1, 344, 31–34; 350, 20–21) und GT (KSA 1, 75, 29–30).

**279, 13–14** *durch dieses Uebermaass geräth eine Zeit in die gefährliche Stimmung der Ironie über sich selbst]* Vgl. dazu NK 306, 13–19 und NK 312, 1–6.

**279, 24** *Götter-, Sitten- und Künste-Carnevale]* Hier korreliert N. Aspekte der Dekadenz in der römischen Kaiserzeit mit der diffusen geistigen Situation moderner Menschen, die seines Erachtens auf ähnliche Weise wie die spätzeitlichen Römer durch die Vielfalt von „kosmopolitischen" Impulsen (279, 23) in einen Zustand der Desorientierung geraten. Schon in UB I DS verwendet N. eine analoge Formulierung, setzt dabei allerdings einen anderen historischen Akzent: Hier ist vom „Carneval aller Götter und Mythen" die Rede, „den die Romantiker zusammenbrachten" (KSA 1, 168, 25–27).

**279, 25–26** *fortwährend das Fest einer Weltausstellung]* Die erste Weltausstellung wurde bereits im Jahre 1851 in London veranstaltet, dann folgten – jeweils im Abstand von mehreren Jahren – Weltausstellungen in anderen Metropolen, etwa in Paris und Wien.

**279, 30–33** *Noch ist der Krieg nicht beendet, und schon ist er in bedrucktes Papier hunderttausendfach umgesetzt, schon wird er als neuestes Reizmittel dem ermüdeten Gaumen der nach Historie Gierigen vorgesetzt.]* Diese von N. mit kritischem Unterton beschriebene produktive Dynamik des Journalismus, der sich geschichtlicher Ereignisse sofort bemächtigt, um der Sensationsgier des Lesepublikums Rechnung zu tragen, zeigt Affinitäten zum modernen Medienzeitalter der Gegenwart: Denn hier werden historische Begebenheiten gleichfalls zu Waren verdinglicht, die den Rezipienten den Erlebniseffekt imaginärer Augenzeugenschaft verschaffen sollen. Zur Aktualität von N.s Diagnose auch im 21. Jahrhundert vgl. die analoge, allerdings auf die Gegenwart bezogene Feststellung von Jacques Le Rider: „Die Geschichte ist im Zeitalter der globalisierten Medien zur ‚histoire immédiate' geworden, zur unmittelbaren Geschichte; die Verwandlung von Ereignis in Geschichte ist nunmehr augenblicklich. Unsere Gegenwart ist als Gegenwart schon historisch" (Le Rider 2001, 97). Die schon von N. konstatierte mediale Beschleunigung fördert in der Kultur zugleich eine Innovationsdynamik, die das Aktuelle schneller veralten lässt und dadurch zur immer rascheren Ablösung avantgardistischer Strömungen führt. Zur Zeitstruktur solcher Beschleunigung im Laufe der Kulturgeschichte vgl. die grundlegenden Erkenntnisse in Reinhart Koselleck Buch *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979).

**280, 4–5** *es gelingt euch nicht mehr das Erhabene festzuhalten]* Das Erhabene gehörte zu den programmatischen Idealvorstellungen Wagners, die N. schon für seine *Geburt der Tragödie* adaptierte. Hierzu und zur Geschichte der ästhetischen Kategorie des ‚Erhabenen' vgl. NK 1/1, 60–62.

**280, 12–13** *in dem Sinne, in dem Schiller von dem Verstand der Verständigen redet]* Hier spielt N. auf die dritte Strophe in Friedrich Schillers Gedicht *Die Worte des Glaubens* an (Schiller: FA, Bd. 1, 23):

„Und die Tugend, sie ist kein leerer Schall,
Der Mensch kann sie üben im Leben,
Und sollt er auch straucheln überall,
Er kann nach der Göttlichen streben,
Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt."

Mit der auffälligen Figura etymologica „Verstand der Verständigen" griff Schiller seinerseits auf die Bibel zurück, und zwar auf den 1. Korintherbrief 1, 19: „Denn es steht geschrieben: ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen'" (vgl. Jesaja 29, 14). Im Folgenden expliziert N. die Aussagen Schillers und pointiert seine Darstellung dabei erneut mithilfe der Figura etymologica, indem er über den „Ver-

ständigen“ schreibt: „weil er dies nicht versteht, ist sein Verstehen kindischer als das Kind und einfältiger als die Einfalt“ (280, 15–17).

**280, 34** *affichiren]* In wörtlichem Sinne bedeutet ‚affichieren‘: etwas durch einen öffentlichen Anschlag oder Aushang bekanntgeben. Und in übertragenem Sinne ist damit gemeint: etwas zur Schau stellen.

**281, 11–12** *Die historische Bildung und der bürgerliche Universal-Rock herrschen zu gleicher Zeit.]* N. spielt hier auf den um 1860 in England aufgekommenen Sakko an, einen Typus der Jacke, der sich bald überall verbreitete. In älterer Zeit hatte jeder Stand eine eigene Kleiderordnung; so unterschied man sich von den Angehörigen der anderen Stände. Eduard von Hartmann schreibt in seiner *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung* (1869), die N. im 9. Kapitel der Historienschrift attackiert: „So werden die Genies immer weniger Bedürfniss, und daher auch immer weniger vom Unbewußten geschaffen; wie die Gesellschaft durch den schwarzen Bürgerrock nivellirt ist, so steuern wir auch in geistiger Beziehung mehr und mehr auf eine Nivellirung zur gediegenen Mittelmässigkeit hin“ (618). Schon Alexis de Tocqueville hatte in seinem Werk *De la démocratie en Amérique*, das auch N. zur Kenntnis nahm, eine derartige Entwicklung diagnostiziert.

**281, 19–20** *als Wächter des grossen geschichtlichen Welt-Harem ein Geschlecht von Eunuchen]* Eunuchen sind kastrierte Männer. In der Zeit des europäischen Rokoko erlangten Eunuchen als Sänger mit vorpubertärer Stimmlage Bekanntheit. Im Orient fanden die zeugungsunfähigen Eunuchen als Wächter über die Frauen im Harem Verwendung. N. gebraucht diese metaphorische Vorstellung von Unfruchtbarkeit im vorliegenden Kontext, um verschiedene Modi des Umgangs mit der Historie zu kontrastieren: Eine sterile Reproduktion von „Geschichten“ als Resultat von Historie, die dann gerade „kein Geschehen“ ermöglicht (281, 23), schreibt N. den zeitgenössischen kraftlosen Schwundformen des Menschen zu. Dieser defizitären Weise des Umgangs mit der Historie stellt er als positive Alternative den Typus einer „freien Persönlichkeit“ gegenüber (281, 13), die zu authentischem Engagement und zur Wahrhaftigkeit „in Wort und That“ in der Lage ist und dadurch „das innere Elend des modernen Menschen“ evident werden lässt (281, 24–28).

**281, 28–30** *an die Stelle jener ängstlich versteckenden Convention und Maskerade können dann, als wahre Helferinnen, Kunst und Religion treten]* In Übereinstimmung mit seinem Basler Kollegen Franz Overbeck weist N. noch in der *Geburt der Tragödie* auf „unsere blassen und ermüdeten Religionen“ hin, „die selbst in ihren Fundamenten zu Gelehrtenreligionen entartet sind“ (KSA 1, 117, 26–28). In mehreren Notaten aus dieser Zeit bezeichnet er die Religion als mitt-

lerweile so obsolet, dass sie vollends zu beseitigen sei: „Die Kunstperiode ist eine Fortsetzung der mythen- und religionbildenden Periode. / Es ist ein Quell, aus dem Kunst und Religion fließt. / Jetzt ist es gerathen, die Reste des religiösen Lebens zu beseitigen, weil sie matt und unfruchtbar sind und die Hingebung an ein eigentliches Ziel abschwächen. Tod dem Schwachen!“ (NL 1871, 9 [94], KSA 7, 309). Diese Auffassung gerät in einen gewissen Kontrast zu N.s Strategie im vorliegenden Kontext von UB II HL, die darauf zielt, der Religion und der Kunst die Funktion von „Helferinnen“ zuzuweisen.

Wenig später bringt N. seine Ausrichtung auf die künftige kulturelle Entwicklung auch im programmatischen Appell an die Zeitgenossen zum Ausdruck, sich für die „Erzeugung des Genius“ zu engagieren. Vgl. KSA 1, 358, 12; 386, 21–22; 387, 13–14; vgl. dazu NK 386, 21–22 (auch zum Genie-Begriff Schopenhauers). Über die *Unzeitgemässen Betrachtungen* hinaus prolongiert sich N.s kulturschöpferische Intention auch in spätere Schaffensphasen. Aspekte von Kultur, Kunst und Religion hatte er zuvor bereits in UB I DS synthetisiert, und zwar in der Aussage, „das Genie“ stehe „mit Recht im Rufe, Wunder zu thun“ (199, 20–22). Mit dieser Tendenz zu religiöser Überformung des Genie-Topos schließt N. implizit auch an kulturhistorische Traditionen des Genie-Gedankens seit der Antike an (vgl. dazu Jochen Schmidt 1985, Bd. I, 96–119, 255–277).

In einem nachgelassenen Notat von 1875 propagiert N. einen säkularisierten, mithin von Vorstellungen einer göttlichen Transzendenz abgelösten Begriff von ‚Religion‘, den er zugleich auf die ästhetische Sphäre hin erweitert. Dabei verbindet N. sein Religionskonzept mit dem Gestus einer Selbstüberschreitung, die er in den Dienst geistesaristokratischer pädagogischer Absichten stellt: „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[l]kommnes“ (NL 1875, 5 [22], KSA 8, 46). Diese Koinzidenz von Religion und Kunst unterscheidet sich von N.s Aussage, die „Kunstperiode“ sei als „eine Fortsetzung der mythen- und religionbildenden Periode“ zu betrachten (NL 1871, 9 [94], KSA 7, 309). Eine analoge Einschätzung kulturgeschichtlicher Säkularisierungsprozesse enthält ein nachgelassenes Notat von 1875, in dem N. „die Kunst“ als „eine höhere Stufe der Religion“ bezeichnet, die „am Aussterben der Religionen“ erscheine (NL 1875, 11 [20], KSA 8, 206). Zur Vorstellung von einer ‚Heiligkeit‘ der Kunst und zu Aspekten einer Kunstreligion in UB IV WB (im Zusammenhang mit der Mythisierung von Wagners Musik nach dem Vorbild antiker Mysterienkulte) vgl. NK 434, 10–12 und NK 463, 31 – 464, 1.

**282, 3–4** *die wahrhaftigste aller Wissenschaften, die ehrliche nackte Göttin Philosophie]* In bewusstem Kontrast zu der zuvor kritisierten „Maske“ und „Maskerade“ (281, 6, 29) sowie zur „Lüge“ (281, 33) des Kulturbetriebs betont N. hier die Nacktheit der Philosophie. Dadurch verpflichtet er die Philosophie implizit auf Wahrheit und „Wahrhaftigkeit“ (281, 26). Zugleich spielt N. auch auf die metaphorische Redensart von der ‚nackten Wahrheit‘ an, auf die Schopenhauer in seinen Werken wiederholt und mit Nachdruck zu sprechen kommt. In der Vorrede zur zweiten Auflage von *Die Welt als Wille und Vorstellung I* formuliert Schopenhauer die rhetorische Frage: „Was nun, in aller Welt, geht meine [...] rücksichtslose und nahrungslose, grüblerische Philosophie, – welche zu ihrem Nordstern ganz allein die Wahrheit, die nackte, unbelohnte, unbefreundete, oft verfolgte Wahrheit hat und, ohne rechts oder links zu blicken, gerade auf diese zusteuert, – jene alma mater, die gute, nahrhafte Universitätsphilosophie an, welche, mit hundert Absichten und tausend Rücksichten belastet, behutsam ihres Weges daherlavirt kommt“ (WWV I, Vorrede zur 2. Auflage, Hü XXVIII).

In der *Welt als Wille und Vorstellung II* erklärt Schopenhauer, dass „der liebste Schmuck der Wahrheit die Nacktheit“ ist (WWV II, Kap. 37, Hü 490). Und in den *Parerga und Paralipomena II* wird im Kapitel „Ueber Religion“ in einem fiktiven Dialog die „wahre Philosophie“ mit der „nackte[n] Wahrheit“ korreliert: in der utopischen Perspektive auf eine Zukunft, in der die Menschheit ein Entwicklungsstadium erreicht hat, das sie dazu befähigt, „die wahre Philosophie einerseits hervorzubringen und andererseits aufzunehmen [...]: die nackte Wahrheit muß so einfach und faßlich seyn, daß man sie in ihrer wahren Gestalt Allen muß beibringen können“ (PP II, Kap. 15, § 174, Hü 357). Im selben Werk heißt es an späterer Stelle: „Die Wahrheit ist nackt am schönsten“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 556). Ähnlich äußert sich Schopenhauer auch in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die maßgeblichen Einfluss auf UB III SE hatte (vgl. dazu den Vergleich beider Schriften in Kapitel III.4 des Überblickskommentars zu UB III SE).

Martin Heidegger zitiert N.s Formulierung „die wahrhaftigste aller Wissenschaften, die ehrliche nackte Göttin Philosophie“ in seinen Aufzeichnungen zur Vorbereitung eines (im Wintersemester 1938/39 an der Universität Freiburg abgehaltenen) Seminars zu N.s UB II HL (Heidegger, Bd. 46, 2003, 130). Im näheren Umfeld dieses Zitats hinterfragt Heidegger die Relation zwischen Wissenschaft und Philosophie: „*Höchste Wahrhaftigkeit*“ sieht er nur dann gewährleistet, „wenn Wissen um Wesen und Wesensnotwendigkeiten der Wahrheit, dann Möglichkeit der ‚Kritik‘, des Maß und Rang setzenden Wissens“ vorliegt (ebd., 131). (Zu Heideggers Professoren-Schelte ganz im Sinne von N.s Gelehrtensatire vgl. ergänzend das Heidegger-Zitat in NK 287, 5–10.) Anschließend kri-

tisiert Heidegger die Vagheit von N.s Aussagen über die Philosophie in Abschnitt 5 von UB II HL: Diese Darlegungen hält er für so „unbestimmt und allgemein“, dass sie N.s damalige „Besinnung über die Philosophie [...] sowohl hinsichtlich ihrer Geschichte als auch grundsätzlich hinsichtlich ihrer Bestimmung“ nicht repräsentieren (ebd., 131). Laut Heidegger entscheiden diese „Besinnungen über die Philosophie“ allerdings „über Nietzsches eigene künftige und endgültige Stellung innerhalb der Geschichte der abendländischen Philosophie“ und lassen ihn „*zum Vollender der abendländischen Metaphysik*“ avancieren (ebd., 131).

**282, 5–6** *gelehrter Monolog des einsamen Spaziergängers]* Anspielung auf das Werk *Rêveries du promeneur solitaire* („Träumereien des einsamen Spaziergängers“), ein zwischen 1776 und 1778 entstandenes unvollendetes Buch von Jean-Jacques Rousseau, das eine autobiographische Prägung aufweist.

**282, 8–12** *Niemand darf es wagen, das Gesetz der Philosophie an sich zu erfüllen, Niemand lebt philosophisch, mit jener einfachen Mannestreue, die einen Alten zwang, wo er auch war, was er auch trieb, sich als Stoiker zu gebärden, falls er der Stoa einmal Treue zugesagt hatte.]* Den antiken Stoikern schreibt N. hier einen Anspruch auf unbedingte Übereinstimmung zwischen eigenem Lebensethos und philosophischer Lehre zu. Indem N. die „Mannestreue“ betont, spielt er zugleich auf das Ideal heroischer Männlichkeit an, das bereits die griechischen Stoiker propagierten. Bei den römischen Stoikern verstärkte sich dieser Habitus noch: Schon ihr Tugendbegriff (vir-tus) ist etymologisch mit der Vorstellung einer spezifisch ‚männlichen‘ Haltung verbunden.

**282, 29 – 283, 1** *Goethe sagt einmal von Shakespeare: „Niemand hat das materielle Kostüme mehr verachtet als er; er kennt recht gut das innere Menschen-Kostüme, und hier gleichen sich Alle. Man sagt, er habe die Römer vortrefflich dargestellt; ich finde es nicht; es sind lauter eingefleischte Engländer, aber freilich Menschen sind es, Menschen von Grund aus, und denen passt wohl auch die römische Toga.“]* Hier zitiert N. aus Goethes Abhandlung *Shakespear und kein Ende* (Goethe: FA, Abt. I, Bd. 19, 640).

**283, 8** *„der die Nieren prüft“]* Nach christlicher Vorstellung kennt allein Gott das Innerste des Menschen. Die Bibel verwendet dafür die Formel „Herz und Nieren“. Vgl. Psalm 7, 10: „du prüfst Herzen und Nieren“ (analog: Jeremias 11, 20; 17, 10; 20, 12); Offenbarung (2, 23): „der die Nieren und Herzen erforscht“.

**283, 25–27** *in den Ueberresten griechischer Dichter wühlen und graben sie, als ob auch diese corpora für ihre Section bereit lägen und vilia wären]* Hier spielt N. mit der doppelten Bedeutung des lateinischen Wortes ‚corpus‘ (Plural: corpora). Primär ist damit der menschliche Körper gemeint, der nach dem Tod als

physischer Überrest der anatomischen „Section“ zur Verfügung stehen kann. In übertragenem Sinne spricht man auch von einem Text-Corpus. Die Relevanz dieser Vorstellung für den vorliegenden Kontext erhellt schon daraus, dass hier von den „Ueberresten griechischer Dichter“ und vor allem von „litterarischen corpora“ die Rede ist (283, 26–28). – Das lateinische Wort ‚vilia‘ ist die substantivierte Pluralform des Adjektivs ‚vilis‘. Es bedeutet: wohlfeil, billig. In übertragener Bedeutung bezeichnet es etwas Wertloses, etwas, das nur geringe Bedeutung hat. Mit ‚vilia rerum‘ meinten die Römer wertloses Zeug. – Die im vorliegenden Textzusammenhang dominierende Vorstellung der Sektion führt N. wenig später mit der Bemerkung weiter, dass sich „der ausgehöhlte Bildungsmensch“, unbeeindruckt von einem „Werk“, einseitig auf die „Historie des Autors“ konzentriert (284, 22–23) und dessen Werke vergleichend im Hinblick „auf die Wahl seines Stoffes, auf seine Behandlung hin secirt“ (284, 27).

**284, 7–8** *da euch das Ewig-Weibliche nie hinanziehen wird]* Anspielung auf die Schlussverse des Chorus Mysticus am Ende von Goethes Drama *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* (V. 12104–12111): „Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis, / Das Unzulängliche / Hier wird’s Ereignis; / Das Unbeschreibliche / Hier ist’s getan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan“ (Goethe: FA, Bd. 7/1, 464).

**285, 5** *selbst bei sothaner „Wirkung“]* N. verwendet hier einen inzwischen antiquierten Ausdruck mit der Bedeutung: selbst bei einer solchen Wirkung.

**285, 8–10** *Die historische Bildung unserer Kritiker erlaubt gar nicht mehr, dass es zu einer Wirkung im eigentlichen Verstande, nämlich zu einer Wirkung auf Leben und Handeln komme]* Bereits in der vorangegangenen Textpartie attackiert N. die sterile „Kritik“ der „historisch Neutralen“, die selbst auf „das Erstaunlichste“ reflexhaft ihr „Echo“ bloß als „Kritik“ erschallen lassen, obwohl sie noch kurz zuvor gar nichts „von der Möglichkeit des Geschehenden“ ahnten (284, 29–34). – N.s Auseinandersetzung mit den Kritikern und dem Phänomen der Kritik im Allgemeinen beginnt schon in der *Geburt der Tragödie*. Dort schließt N. an Wagner an, der die „Kritiker“ prinzipiell abwertete. – Hierzu und zum historischen Hintergrund vgl. NK 1/1, 382–385.

**285, 19** *die Schwäche der modernen Persönlichkeit]* Bereits kurz zuvor konstatiert N.: „der moderne Mensch leidet an einer geschwächten Persönlichkeit“ (279, 19–20). Und einige Seiten später erklärt er dezidiert: „die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus“ (283, 13–15). In einem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit der Historienschrift zitiert N. wörtlich aus Grillparzers *Studien zur Philosophie und Religion* (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 8, 1872, 353): „Grillparzer: ‚Der Grundfehler des deutschen Denkens und Strebens

liegt in einer schwachen Persönlichkeit, zufolge dessen das Wirkliche, das Bestehende nur einen geringen Eindruck auf den Deutschen macht.'" (NL 1873, 29 [68], KSA 7, 659.) Grillparzer selbst orientiert sich an Hegel (vgl. NK 274, 18–19). Zur Vorstellung der „schwachen Persönlichkeit", die N. von Grillparzer übernahm, vgl. auch NK 256, 31 – 257, 2.

## 6.

Einen ersten Ansatz zu diesem Kapitel, das den Anspruch auf ‚Objektivität' in der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts vor allem im Hinblick auf den Historiker Ranke kritisch ins Visier nimmt, bildet ein Entwurf, der schon 1871 entstand, als N. noch mit der *Geburt der Tragödie* beschäftigt war: „Gerade unserer Zeit, mit ihrer sich ‚objektiv', ja voraussetzungslos gebärdenden Geschichtsschreibung, möchte ich zurufen, daß diese ‚Objektivität' nur erträumt ist, daß vielmehr auch jene Geschichtsschreibung – soweit sie nicht trockene Urkundensammlung ist – nichts als eine Beispielsammlung für allgemeine philosophische Sätze zu bedeuten hat, von deren Werth es abhängt, ob die Beispielsammlung dauernde oder höchst zeitweilige Geltung verdient. [...] Nur der ernste und selbstgenugsame, allen eiteln Begehrungen enthobene Denker sieht etwas in der Geschichte, was der Rede werth ist: nur für die begierdelosen Augen des Philosophen spiegelt die Geschichte ewige Gesetze wieder, während der mitten im Strome des egoistischen Willens stehende Mensch, wenn er Gründe hat die Maske der Objektivität vorzunehmen, sich bescheiden muß, die Nomenklatur der Ereignisse, und gleichsam ihre äußerste Rinde mit beleidigender Gründlichkeit zu benagen: wohingegen er sofort mit jedem erweiterten Urtheile, das er macht, seinen philosophisch rohen, tieferer Selbstbetrachtung unzugänglichen und deshalb gleichgültigen Allerweltsverstand bloßstellt" (NL 1871, 9 [42], KSA 7, 288–289).

Ein ausführlicheres Notat aus der Entstehungszeit der Historienschrift geht auf das Problem der ‚Objektivität' teils auf andere Weise ein als die später von N. publizierte Version des 6. Kapitels; dieses Nachlass-Notat enthält auch weitergehende, sehr aufschlussreiche Differenzierungen (NL 1873, 29 [96], KSA 7, 673–675):

> „‚Objectivität des Historikers' ist ein Unsinn. Man meint, es bedeute, dass ein Ereigniss in allen seinen Motiven und Folgen so rein angeschaut werde, dass es keine Wirkung mehr thut, nämlich ein reiner intellectueller Process bleibt: wie die Landschaft für den Künstler, der sie nur darstellt. ‚Interesseloses Anschauen', ein ästhetisches Phänomen, Abwesenheit aller Willensregungen. Mit ‚objectiv' ist also ein Zustand im Historiker gemeint, die künstlerische Beschaulichkeit: ein Aberglaube aber ist es, dass das Bild, das

die Dinge in einem solchermassen gestimmten Menschen zeigen, das wahre Wesen der Dinge offenbare. Oder meint man, dass in jenem Zustande die Dinge sich förmlich abphotographiren, meint man, es sei ein rein passiver Zustand? Im Gegentheil: es ist die eigentliche Zeugungszeit des Kunstwerks, ein Compositionsmoment allerhöchster Art: der Einzelwille schläft dabei. Das Gemälde ist künstlerisch wahr, gewiss noch nicht historisch; es sind die facta nicht, sondern deren Gewebe und Zusammenhang, der hier hinzugedichtet ist und der zufällig wahr sein kann: ist er aber falsch, immer noch ‚objectiv'.

Objectiv Geschichte denken ist die stille Arbeit des Dramatikers: alles an einander denken, alles Vereinzelte zum Ganzen zu weben: überall mit der künstlerischen Voraussetzung, dass der Plan, der Zusammenhang darin sei: eine Voraussetzung, die gar nicht empirisch-historisch ist und aller ‚Objectivität', wie man sie gewöhnlich versteht, widerstreitet. Dass der Mensch die Vergangenheit überspinnt und bändigt, ist Kunsttrieb: nicht Wahrheitstrieb. Die vollkommene Form einer solchen Geschichtsschreibung ist rein Kunstwerk: ohne einen Funken der gemeinen Wahrheit.

Ist es erlaubt, dass alles kün[s]tlerisch betrachtet werde? Für das Vergangne wünsche ich vor allem die moralische Abschätzung. Also eine bedenkliche Verwechslung des Künstlerischen und des Moralischen: wodurch das Moralische abgeschwächt wird.

Nun aber ist meistens jene Objectivität nur eine Phrase, weil die künstlerische Potenz fehlt. An Stelle jener künstlerischen Ruhe tritt die schauspielerische Affectation der Ruhe: der Mangel an Pathos und moralischer Kraft kleidet sich als überlegne Kälte der Betrachtung. In gemeineren Fälle<n> tritt die Banalität, und Allerweltsweisheit, die allerdings gar nichts Aufregendes hat, an Stelle der künstlerischen Interesselosigkeit. Alles Nichtaufregende wird gesucht –

Wo nun gerade das Höchste und Seltenste behandelt wird, da ist die gemeine und flache Motivation empörend, wenn sie aus der Eitelkeit des Historikers herstammt. (Swift: ‚jeder Mann hat gerade soviel Eitelkeit, als es ihm am Verstande mangelt.')

Soll der Richter kühl sein? Nein: er soll nicht parteiisch sein, nicht Nutzen und Schaden für sich im Auge haben. Vor allem muss er wirklich über den Parteien stehen. Ich sehe nicht ein, weshalb ein Spätgeborner schon deshalb Richter aller früher Gebornen sein solle. Die meisten Historiker stehen unter ihren Objecten!

Man nimmt jetzt an: der, den ein Moment der Vergangenheit gar nichts angeht, sei berufen ihn darzustellen: Philologen und Griechen verhalten sich meistens so zu einander: sie gehen sich nichts an. Das nennt man auch ‚Objectivität': selbst zum Photographiren gehört, ausser Object und Platte, das Licht: doch meint man, es genüge Object und Platte. An strahlendem Sonnenlicht fehlt es: im besten Falle glaubt man, dass das Oellicht der Studirstube genüge.

Ganz unbesonnene Menschen glauben überhaupt dass sie und ihre Zeit, in allen Popularansichten, Recht habe<n>: wie jede Religion es von sich glaubt. Sie nennen ‚Objectivität' das Messen vergangner Meinungen an den Allerweltsmeinungen, in denen sie den Canon aller Wahrheiten suchen. Übersetzung der Vergangenheit in die Trivialität der Gegenwart ist ihre Arbeit. Feindselig sind sie gegen jede Geschichtsschreibung, die diese Popularmeinungen nicht für kanonisch hält: das soll ‚subjectiv' sein!"

**285, 23–26** *Frage, ob er ein Recht dazu hat, sich seiner bekannten historischen „Objectivität" wegen stark, nämlich gerecht und in höherem Grade gerecht zu nennen als der Mensch anderer Zeiten]* Diese problematische Koinzidenz von

Stärke und Gerechtigkeit („stark, nämlich gerecht") leitet zu einer größeren Partie über, in der N. zuerst über die ‚Wahrheit' als Voraussetzung einer vollständigen ‚Gerechtigkeit' reflektiert, um diese Hypothese dann in Zweifel zu ziehen und damit zugleich die Möglichkeit von ‚Objektivität' zu unterminieren. – Bereits in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* problematisiert N. den Anspruch auf Objektivität aus erkenntnistheoretischer und sprachkritischer Perspektive, weil es „zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt" seiner Auffassung zufolge „keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten", mithin „eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache" gibt (KSA 1, 884, 9–14).

Zur Geschichtskritik Schopenhauers gehört auch die Infragestellung einer angeblichen ‚Objektivität' der Geschichte. In der *Welt als Wille und Vorstellung* erklärt er, „die Geschichte" habe es stets nur „mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun", das „unerschöpflich ist"; daher wisse „sie Alles nur unvollkommen und halb" (WWV II, Kap. 38, Hü 502). – Den möglichen Einwand, durch die Differenzierung in verschiedene „Zeitperioden" gebe es „auch in der Geschichte Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine", pariert Schopenhauer, indem er erklärt, der Begriff des Allgemeinen sei in dieser These falsch verwendet: „Denn das hier angeführte Allgemeine in der Geschichte ist bloß ein subjektives, d. h. ein solches, dessen Allgemeinheit allein aus der Unzulänglichkeit der individuellen Kenntniß von den Dingen entspringt, nicht aber ein objektives, d. h. ein Begriff, in welchem die Dinge wirklich schon mitgedacht wären. Selbst das Allgemeinste in der Geschichte ist an sich selbst doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabschnitt, oder eine Hauptbegebenheit: zu diesem verhält sich daher das Besondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel" (WWV II, Kap. 38, Hü 503).

Auf Hegels Geschichtsphilosophie anspielend, schreibt Schopenhauer: „Bloß daß Manche die Geschichte zu einem Theil der Philosophie, ja zu dieser selbst machen wollen, indem sie wähnen, sie könne die Stelle derselben einnehmen, ist lächerlich und abgeschmackt" (PP II, Kap. 19, § 233, Hü 474). – Das Defizitäre einer lediglich historischen Betrachtung im Gegensatz zum philosophischen Wahrheitsanspruch behauptet Schopenhauer mit dem polemischen Vergleich, „daß die Geschichtsmuse Klio mit der Lüge so durch und durch inficirt ist, wie eine Gassenhure mit der Syphilis. Die neuere kritische Geschichtsforschung müht sich zwar ab, sie zu kuriren, bewältigt aber mit ihren lokalen Mitteln bloß einzelne, hie und da ausbrechende Symptome; wobei noch dazu manche Quacksalberei mit unter läuft, die das Uebel verschlimmert" (PP II, Kap. 19, § 233, Hü 476).

Mit seiner Kritik am Historiker orientiert sich N. an Schopenhauers Ideal des ‚Selbstdenkers' und an seinen Vorbehalten gegenüber der Geschichte. Schopenhauer vertritt die Auffassung, dass die Geschichte im Unterschied zur Philosophie einen unmittelbaren Zugang zur Essenz der Welt und des Lebens verstelle. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* betont er: „[...] Zudem hat das Lesen der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen jedenfalls einen wohlthätigen und fördernden Einfluß auf den Geist, indem es ihn in unmittelbare Gemeinschaft mit so einem selbstdenkenden und überlegenen Kopfe setzt, statt daß bei jenen Geschichten der Philosophie er immer nur die Bewegung erhält, die ihm der hölzerne Gedankengang so eines Alltagskopfs ertheilen kann, der sich die Sachen auf seine Weise zurechtgelegt hat" (PP I, Hü 208). – Allerdings hebt N. – im Unterschied zu Schopenhauer – in UB III SE eine wesentliche Korrelation zwischen historischer und philosophischer Erkenntnis hervor: „Wenn die Beschäftigung mit Geschichte vergangener oder fremder Völker werthvoll ist, so ist sie es am meisten für den Philosophen, der ein gerechtes Urtheil über das gesammte Menschenloos abgeben will" (KSA 1, 361, 2–5). – Zu den wesentlichen Aspekten von Schopenhauers Geschichtskritik vgl. auch NK 258, 25–26 und NK 267, 17–22 sowie NK 292, 17–19 und NK 300, 3–9.

**286, 13–14** *Die Hand des Gerechten, der Gericht zu halten befugt ist, erzittert nicht mehr, wenn sie die Wage hält]* Schon in der *Geburt der Tragödie* entwirft N. Gerichtsszenarien (vgl. NK zu KSA 1, 128, 5–7). Wiederholt – so auch hier – wählt er ein eschatologisches Pathos, das an die Bibel erinnert (vgl. dazu NK 304, 10–13), insbesondere an das Jüngste Gericht. Den idealen Richter situiert N. wie den richtenden und strafenden Gott in einer „einsame[n] Höhe" und bezeichnet ihn „als das e h r w ü r d i g s t e Exemplar der Gattung Mensch; denn Wahrheit will er, doch nicht nur als kalte folgenlose Erkenntniss, sondern als die ordnende und strafende Richterin, Wahrheit nicht als egoistischen Besitz des Einzelnen, sondern als die heilige Berechtigung, alle Grenzsteine egoistischer Besitzthümer zu verrücken, Wahrheit mit einem Worte als Weltgericht" (286, 29 – 287, 1).

In einem Nachlass-Notat von 1873 allerdings relativiert N. die Retrospektive des über die Vergangenheit richtenden Historikers folgendermaßen: „Soll der Richter kühl sein? Nein: er soll nicht parteiisch sein, nicht Nutzen und Schaden für sich im Auge haben. Vor allem muss er wirklich über den Parteien stehen. Ich sehe nicht ein, weshalb ein Spätgeborner schon deshalb Richter aller früher Gebornen sein solle. Die meisten Historiker stehen u n t e r ihren Objecten!" (NL 1873, 29 [96], KSA 7, 675). Im Vorspann des Kommentars zu Kapitel 6 von UB II HL (also direkt vor NK 285, 23–26) wird diese aufschlussreiche Textpassage (NL 1873, 29 [96], KSA 7, 673–675) komplett zitiert. – Zum kultur-

historischen Horizont der Gerichtsthematik in UB II HL vgl. auch NK 287, 1; NK 304, 10–13; NK 308, 19–26 sowie die Darlegungen im Überblickskommentar. Vgl. ergänzend den gedanklichen Horizont biblischer Vorstellungen vom Jüngsten Gericht sowie Konzepte der antiken Philosophie zum reinigenden Akt des Verbrennens in UB III SE: vgl. dazu NK 410, 22–25 (unter Rekurs auf Lehren Heraklits und der Stoiker).

**287, 1** *Wahrheit mit einem Worte als Weltgericht]* Die Vorstellung des ‚Weltgerichts' integriert N. auch in spätere Passagen seiner Historienschrift, und zwar mit anderer Kontextualisierung: Während er die Idee eines ‚Weltgerichts' im Umfeld von 304, 10 als theologischen Topos charakterisiert, stellt er im Kontext von 308, 23 Bezüge zur Philosophie Hegels her. – Parallelstellen aus der Bibel verzeichnet NK 304, 10–13, Affinitäten zu Hegel NK 308, 19–26.

In Schillers Gedicht *Resignation* spielt eine Korrelation zwischen „Wahrheit" und „Weltgericht", die auch N. im vorliegenden Textzusammenhang betont, eine zentrale Rolle: Hier identifiziert das lyrische Ich, das am Ende seines freudlosen Lebens völlig desillusioniert Anklage gegen ein „Götterkind" namens „Wahrheit" und gegen seine falschen Versprechungen erhebt, die „Weltgeschichte" in aufschlussreicher Weise mit dem „Weltgericht". Nachdem in der vorangegangenen Strophe „ein Genius" den „Menschenkinder[n]" „zwei Blumen" in Aussicht gestellt hat, nämlich „Hoffnung und Genuss", lautet die anschließende 17. Strophe folgendermaßen (Schiller: FA, Bd. 1, 171):

„Wer dieser Blumen Eine brach, begehre
Die andre Schwester nicht.
Genieße wer nicht glauben kann. Die Lehre
Ist ewig wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre.
Die Weltgeschichte ist das Weltgericht."

Und mit der diagnostischen Schärfe eines desillusionierten Blicks lässt Schiller sein Gedicht *Resignation* dann in dem zynischen Urteilsspruch kulminieren: „Du hast gehofft, dein Lohn ist abgetragen, / Dein Glaube war dein zugewognes Glück [...]". – Außer Schiller korreliert auch Hegel „Weltgeschichte" in aufschlussreicher Weise mit dem „Weltgericht". Zu weiteren kulturhistorischen Vernetzungen der Gerichtsthematik in UB II HL vgl. auch NK 286, 13–14; NK 304, 10–13; NK 308, 19–26. Vgl. zu UB III SE in diesem Kontext: NK 410, 22–25 (mit Bezug zu biblischen Vorstellungen und zur antiken Philosophie).

**287, 5–10** *während vor dem stumpferen Auge eine ganze Anzahl der verschiedenartigsten Triebe wie Neugier, Furcht vor der Langeweile, Missgunst, Eitelkeit, Spieltrieb, Triebe die gar nichts mit der Wahrheit zu thun haben, mit jenem Streben nach Wahrheit, das seine Wurzel in der Gerechtigkeit hat, zusammenfliessen]*

Diese wahrheitsfernen Motivationen finden auch in die Gelehrtensatire Eingang, die N. in UB III SE entfaltet: vgl. KSA 1, 394, 24 – 399, 28. Hier wundert sich N. geradezu darüber, wie „zum Vortheile eines im Grunde ausser- und übermenschlichen Geschäftes, des reinen und folgelosen, daher auch trieblosen Erkennens, eine Menge kleiner sehr menschlicher Triebe und Triebchen zusammengegossen wird“ (399, 21–24). Zuvor hat er zwischen verschiedenen, mehr oder minder fragwürdigen Motiven zur Wahrheitssuche differenziert und in diesem Zusammenhang eine satirische Typologie des Gelehrten entworfen, den Neugier, Abenteuerlust, Jagd- und Spieltrieb ebenso stimulieren können wie Widerspruchstrieb, Lust zu Kampf und Sieg, Bequemlichkeit, Servilität, übergroßer Respekt vor den Kollegen, Ehrgeiz, Missgunst, Eitelkeit, Vergnügen an Kuriositäten oder Angst vor der Langeweile (394–399). Zur Thematik der Langeweile vgl. auch NK 256, 18–26. – Später charakterisiert N. in der *Morgenröthe* denjenigen, der sich ohne intrinsische Motivation intellektuell beschäftigt, als einen „Don Juan der Erkenntniss: [...] Ihm fehlt die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt, aber er hat Geist, Kitzel und Genuss an Jagd und Intriguen der Erkenntniss – bis an die höchsten und fernsten Sterne der Erkenntniss hinauf!“ (KSA 3, 232, 16–21).

In seinen Aufzeichnungen zur Vorbereitung eines Freiburger Seminars zu N.s UB II HL (abgehalten im Wintersemester 1938/39) charakterisiert Heidegger den „‚Typus‘ des jetzigen ‚Professors‘, das Urbild der Charakterlosigkeit“, ganz im Sinne von N.s Gelehrtensatire durch das folgende Fehlverhalten: „Flucht in die Geltungsangelegenheit, völlige Wurschtigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage, der Tanz um das papierne Kalb der ‚Ergebnisse‘ und der Entdeckungsrekorde und das fortgesetzte ‚Besserwissen‘“ (Heidegger, Bd. 46, 2003, 108). Diese pejorative Sicht Heideggers, nach der die Mentalität des Professors nicht durch ein Wahrheitsethos, sondern durch fragwürdige Sekundärmotivationen bestimmt ist, korrespondiert mit der von N. sowohl in UB II HL als auch in UB III SE entfalteten Gelehrtenkritik.

**288, 10–11** *Nun stelle man sich den historischen Virtuosen der Gegenwart vor Augen: ist er der gerechteste Mann seiner Zeit?]* Hier spielt N. auf den Historiker Leopold von Ranke (1795–1886) an, der zu den ‚Gründervätern‘ der modernen Geschichtswissenschaft gezählt wird: Seine auf dem zeitgenössischen Historismus basierende wissenschaftliche Methodik markiert den Übergang von primär geschichtsphilosophischen Ansätzen zu einer systematischen Geschichtswissenschaft, die auf quellenkritischer Forschung beruht und sich am Objektivitätsprinzip orientiert (vgl. im Überblickskommentar Kapitel II.4, Abschnitt 6). – Trotz seines Objektivitätsideals charakterisiert Ranke die Historie allerdings „als Kunst und Wissenschaft zugleich“ (Katrin Meyer 1998, 129); denn als Wissenschaft sammle und durchdringe sie das historische Faktenma-

terial, als Kunst hingegen gestalte sie das Gefundene und stelle es dar. Dennoch erscheint die Differenz zwischen Rankes Geschichtsverständnis und N.s programmatischem Postulat einer fiktionalisierenden Überformung der Historie gravierend, weil die Fakten dabei nicht lediglich für die Vermittlung aufbereitet werden, sondern (gemäß N.s Konzept der monumentalischen und der kritischen Historie) darüber hinaus auch strategisch selektiert sowie durch Konstruktion und Transformation zugunsten außerhistorischer Interessen vereinnahmt werden sollen. Zu Rankes Geschichtsverständnis und Wissenschaftsmethodik vgl. Vierhaus, 1977, 63–76.

**288, 15–17** *er ist zum nachtönenden Passivum geworden, das durch sein Ertönen wieder auf andere derartige Passiva wirkt]* Diese von N. kritisch akzentuierte Aussage über „den historischen Virtuosen der Gegenwart" (288, 10) korrespondiert tendenziell mit einer Selbstcharakterisierung Rankes. In der Vorrede zum 5. Buch seiner *Englischen Geschichte* beschreibt Ranke sein Selbstverständnis als Historiker, der sich dem Objektivitätsideal verpflichtet fühlt, folgendermaßen: „Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen und nur die Dinge reden, die mächtigen Kräfte erscheinen zu lassen" (zitiert nach Vierhaus 1977, 63).

**288, 30–31** *diese Tugend hat nie etwas Gefälliges, kennt keine reizenden Wallungen, ist hart und schrecklich]* Assoziativ liegt hier eine Reminiszenz an Maximilien Robespierre (1758–1794) nahe, der während seiner Revolutionsherrschaft die von ihm proklamierte ‚Tugend' (vertu), eine Depravation des stoischen Tugendideals, mithilfe von ‚Terror' (terreur) gewaltsam durchzusetzen versuchte.

**290, 1–2** *jenes ästhetische Phänomen, jenes Losgebundensein vom persönlichen Interesse]* Implizit nimmt N. hier auf zentrale Charakteristika der Ästhetik Kants und Schopenhauers Bezug. Schopenhauer greift auf Kants Vorstellung einer interesselosen Anschauung zurück, um sie im Konzept einer willenlosen Kontemplation zu radikalisieren (vgl. Neymeyr 1996a, 215–263). – In seiner *Kritik der Urtheilskraft* (§ 5) sieht Kant das ästhetische Geschmacksurteil mit einem „Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse" verbunden (AA 5, 211). Vom Wohlgefallen am Angenehmen, Guten und Schönen (ebd., 209) hat letzteres für Kant insofern einen Sonderstatus, als es „einzig und allein ein uninteressirtes und freies Wohlgefallen" ist, „denn kein Interesse, weder das der Sinne, noch das der Vernunft, zwingt den Beifall ab" (ebd., 210).

In der *Welt als Wille und Vorstellung I* vertritt Schopenhauer die These, der normalerweise in den Dienst des Willens gestellte Intellekt könne sich ausnahmsweise von dieser Funktion lösen und vorübergehend Autonomie erlangen: Dieser „Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Er-

kenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu seyn und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß ist", das in der „Kontemplation" des Objekts „ruht und darin aufgeht" (WWV I, § 34, Hü 209–210). Wenn man „sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt", so dass „das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form", und der Kontemplierende selbst ist „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß" (WWV I, § 34, Hü 210–211).

Die Szenerie, die N. anschließend entwirft, wenn er den „Maler in einer stürmischen Landschaft, unter Blitz und Donner oder auf bewegter See, sein inneres Bild" im Zustand ästhetischer Kontemplation schauen lässt (290, 2–4), entspricht den Topoi des Naturerhabenen, die Kant in der *Kritik der Urtheilskraft* und Schopenhauer in der *Welt als Wille und Vorstellung* ausführlich darstellen. (Zur Entwicklung von N.s Denken von der ästhetischen Metaphysik seiner Tragödienschrift zur späteren Physiologie der Kunst vgl. Volker Gerhardt 1984, 374–393.)

**290, 12–21** *der kräftigste und selbstthätigste Zeugungsmoment im Innern des Künstlers [...] ein Compositionsmoment allerhöchster Art, dessen Resultat wohl ein künstlerisch wahres, nicht ein historisch wahres Gemälde sein wird. In dieser Weise die Geschichte objectiv denken ist die stille Arbeit des Dramatikers; nämlich alles aneinander denken, das Vereinzelte zum Ganzen weben: überall mit der Voraussetzung, dass eine Einheit des Planes in die Dinge gelegt werden müsse, wann sie nicht darinnen sei. So überspinnt der Mensch die Vergangenheit und bändigt sie, so äussert sich sein Kunsttrieb]* Diese Aussage weist auf einen Passus in Grillparzers kleiner Abhandlung *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte* hin, den N. wenig später zitiert (290, 27 – 291, 7). Die vorliegende Textpassage zeigt, dass N. hier eine von Wagner inspirierte Einschätzung zum Ausdruck bringt, die er schon in der *Geburt der Tragödie* sowie in zahlreichen nachgelassenen Notaten aus dieser Zeit formuliert hat: dass die Kunst höher stehe als die Wissenschaft. Durch die Abwertung der Wissenschaft, als deren Paradigma N. hier die Geschichtswissenschaft nennt, soll der Vorrang des Künstlers und der Kunst gesichert werden. Zugleich ist für die Argumentation hier auch die von N. sonst weitgehend abgelehnte Aristotelische *Poetik* relevant. Aristoteles erklärt, dass es „nicht Sache des Dichters ist mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d. h. das unter dem Gesichtspunkt der Wahrscheinlichkeit oder der Notwendigkeit Mögli-

che. Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich [...] dadurch, daß der eine das Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte. Daher ist Dichtung etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung“ (Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν: 1451 b 5–6).

Dieser Aristotelischen Differenzierung gemäß konstatiert N., das aus dem „Innern des Künstlers“ hervorgehende Resultat sei „ein künstlerisch wahres, nicht ein historisch wahres Gemälde“ (290, 13–15). Und er fährt fort: „In dieser Weise die Geschichte objectiv denken ist die stille Arbeit des Dramatikers“ (290, 16–17). – Aristoteles stellt in seiner *Poetik* die Tragödie ins Zentrum. Wenn N. den ‚Dramatiker‘ thematisiert, meint er wohl vor allem Schiller und seine Geschichtsdramen. Dafür spricht auch, dass N. wenig später mit einem wörtlichen Zitat auf Schillers Geschichtskonzeption Bezug nimmt. Vgl. NK 291, 12–18. Bereits Herder korreliert Geschichte und dramatische Kunst, und zwar vor allem in seiner Schrift *Shakespear*. Damit leistet er einer idealistischen Ästhetisierung der Geschichtsschreibung Vorschub, die seit 1800 nicht nur auf die Historie selbst Einfluss hatte, sondern sich zugleich auch auf die Gestaltung der zahlreichen Geschichtsdramen und Geschichtsromane auswirkte. Darüber hinaus führte sie zu theoretischen Reflexionen, die sich mit dem Verhältnis zwischen Historie und Poesie auseinandersetzten.

Die schon im vorliegenden Kontext von UB II HL hervortretende Auffassung von der Konstruktion der Geschichte, nämlich durch strategische Fiktionalisierung mithilfe eines „Kunsttrieb[s]“ (290, 21), führt N. später im Text 307 der *Morgenröthe* weiter, um sie dort folgendermaßen zuzuspitzen: „Facta! Ja Facta ficta! – Ein Geschichtsschreiber hat es nicht mit dem, was wirklich geschehen ist, sondern nur mit den vermeintlichen Ereignissen zu thun: denn nur diese haben gewirkt“ (KSA 3, 224, 26–29). In diesem Sinne reduziert sich der Realitätsgehalt der „sogenannte[n] Weltgeschichte“ (KSA 3, 224, 30) laut N. auf reine Imagination: auf den „Dampf“ aus „vermeintliche[n] Handlungen und deren vermeintliche[n] Motive[n]“, die bloßen „Phantomen über den tiefen Nebeln der unergründlichen Wirklichkeit“ gleichen (KSA 3, 225, 1–6). Die reale Substanz der Historie löst N. dann mit einer provokativen Schlusspointe ganz ins Phantasmagorische auf: „Alle Historiker erzählen von Dingen, die nie existirt haben, ausser in der Vorstellung“ (KSA 3, 225, 6–7). In diesem Sinne beanstandet N. 1887 in einem moralkritischen Nachlass-Notat selbst die in UB II HL (zugunsten lebensfördernder Zwecke) noch von ihm goutierte „Fälschung der Historie“ (NL 1887, 7 [8], KSA 12, 293) und formuliert darüber hinaus sogar die skeptische Frage, „ob Geschichte überhaupt möglich ist?“ (KSB 8, Nr. 804, S. 28). Vgl. auch die ausführliche Problematisierung von N.s Tendenz zur Fiktionalisierung historischer Faktizität in Kapitel II.9 (Abschnitt 5) im Überblickskommentar.

**290, 27 – 291, 7** *Grillparzer wagt zu erklären „was ist denn Geschichte anders als die Art wie der Geist des Menschen die ihm undurchdringlichen Begebenheiten aufnimmt; das, weiss Gott ob Zusammengehörige verbindet; das Unverständliche durch etwas Verständliches ersetzt; seine Begriffe von Zweckmässigkeit nach Aussen einem Ganzen unterschiebt, das wohl nur eine nach Innen kennt; und wieder Zufall annimmt, wo tausend kleine Ursachen wirkten. Jeder Mensch hat zugleich seine Separatnothwendigkeit, so dass Millionen Richtungen parallel in krummen und geraden Linien nebeneinander laufen, sich durchkreuzen, fördern, hemmen, vor- und rückwärts streben und dadurch für einander den Charakter des Zufalls annehmen und es so, abgerechnet die Einwirkungen der Naturereignisse, unmöglich machen, eine durchgreifende, Alle umfassende Nothwendigkeit des Geschehenden nachzuweisen".]* Hier kombiniert N. Aussagen aus zwei verschiedenen Texten Grillparzers, der die Problematik einer rationalisierenden und sogar teleologischen Geschichtsdeutung reflektiert: Grillparzer zeigt, inwiefern der Mensch die chaotisch wirkende Heterogenität der Fakten durch projektive Überformungen zu bewältigen versucht. Zugleich macht er deutlich, dass sich hier in doppelter Hinsicht die Gefahr der Spekulation ergibt: erstens wenn das zuvor ‚Unverständliche' durch rationalisierende Sinnzuschreibungen überlagert und dabei eine Zweckmäßigkeit des ‚Ganzen' unterstellt wird, zweitens wenn Kontingenz vorschnell vorausgesetzt wird, weil die Vielfalt kausaler Vernetzungen undurchschaut blieb.

N. zitiert im vorliegenden Kontext (mit leichten Modifikationen) aus Grillparzers Texten *Zur Dramaturgie* und *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte*. – In der Schrift *Zur Dramaturgie* grenzt sich Grillparzer in einem eigenen Abschnitt implizit von Hegels Ästhetik ab, wenn er über adäquate Stoffe für den Tragödiendichter nachdenkt und außer historischen Begebenheiten auch die poetische Inventio für legitim hält: „Die neuesten Aesthetiker wollen der Stoffe suchenden tragischen Kunst bloß allein die Geschichte anweisen, deren Facta, als unmittelbare Ausflüsse des Weltgeistes, allein die nöthige Tiefe und Würde hätten. Lächerlich! Die Begebenheiten mögen wohl allerdings das Werk des Weltgeistes sein, aber die Geschichte? Was ist denn die Geschichte anders, als die Art, wie der Geist des Menschen diese ihm undurchdringlichen Begebenheiten aufnimmt; das, weiß Gott, ob Zusammengehörige, verbindet; das Unverständliche durch etwas Verständliches ersetzt; seine Begriffe von Zweckmäßigkeit nach Außen einem Ganzen unterschiebt, das wohl nur eine nach Innen kennt; Absicht findet, wo keine war; Plan, wo an kein Voraussehen zu denken; und wieder Zufall, wo tausend kleine Ursachen wirkten. Was anders ist die Geschichte? Was anders, als das Werk des Menschen? Da es nun aber nicht die Begebenheiten, sondern ihre Verbindung und Begründung ist, worauf es dem Dichter ankommt, so laßt ihn in Gottes Namen

sich auch seine Begebenheiten selbst erfinden, wenn er anders dazu Lust hat“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 129). – Anschließend rekurriert N. auf eine Partie in Grillparzers Schrift *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte*; hier erklärt Grillparzer: „Ich zweifle nicht, daß in den menschlichen Dingen, also auch in der Geschichte, eben so gut eine Nothwendigkeit ist, als in den Naturdingen. Aber jeder Mensch hat zugleich seine Separat-Nothwendigkeit, so daß Millionen Richtungen parallel, in krummen und geraden Linien nebeneinander laufen, sich durchkreuzen, fördern, hemmen, vor- und rückwärts streben und dadurch für einander den Charakter des Zufalls annehmen, und es so, abgerechnet die Einwirkung der Naturereignisse, unmöglich machen, eine durchgreifende, alle umfassende Nothwendigkeit des Geschehenden nachzuweisen. [...]“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 40).

**291, 12–18** *Schiller [...] wenn er vom Historiker sagt: „eine Erscheinung nach der anderen fängt an, sich dem blinden Ohngefähr, der gesetzlosen Freiheit zu entziehen und sich einem übereinstimmenden Ganzen – das freilich nur in seiner Vorstellung vorhanden ist – als ein passendes Glied einzureihen“]* Das Zitat stammt (mit nur unwesentlichen Abweichungen) aus der akademischen Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, die Schiller am 26. Mai 1789 als außerordentlicher Professor an der Universität Jena gehalten hat. (Im Titel seiner gedruckten Antrittsrede bezeichnete er sich als Professor der Geschichte.) Mit diesem Text eröffnete er seine Vorlesung *Einführung in die Universalgeschichte* (Schiller: FA, Bd. 6, 428). – N. verweist in einem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL explizit auf Schillers Konzept der Geschichte: „Heilmittel: die Schillersche Benutzung der Historie / ihre Gefahren (Drastiker usw.) / Bedeutung als Warnerin, als Dämonion – ja sie warnt vor sich selber“ (NL 1873, 29 [124], KSA 7, 687). Zu N.s Rekurs auf Schiller vgl. Volker Gerhardt 1988, 144, 160–161.

Kurz vor dem von N. zitierten Passus schreibt Schiller: „So würde denn unsere Weltgeschichte nie etwas anders als ein Aggregat von Bruchstücken werden, und nie den Namen einer Wissenschaft verdienen. Jetzt also kommt ihr der philosophische Verstand zu Hülfe, und, indem er diese Bruchstücke durch künstliche Bindungsglieder verkettet, erhebt er das Aggregat zum System, zu einem vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen“ (ebd., 427). – Eine philosophisch konzipierte Geschichtsbetrachtung kündigt bereits der Titel von Johann Gottfried Herders vierteiligem Hauptwerk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* an (1784–1791). Zur Vorgeschichte gehört Voltaires *Essai sur les moeurs et l’esprit des nations* (1753/54), den Lessing in der ‚Vossischen Zeitung‘ angezeigt und als epochemachend charakterisiert hatte. Voltai-

re betonte, dass man die Geschichte nicht mehr bloß als Historiker, sondern als Philosoph lesen solle, und wählte daher den Terminus ‚Philosophie der Geschichte' als Titel für die Ausgabe des Jahres 1756. Darauf spielte schon Herder an, indem er seine Frühschrift mit dem Titel *Auch eine Philosophie der Geschichte* versah.

**291, 20–23** *Behauptung eines berühmten historischen Virtuosen [...]: „es ist nicht anders als dass alles menschliche Thun und Treiben dem leisen [...], aber gewaltigen und unaufhaltsamen Gange der Dinge unterworfen ist"]* Dieses Zitat stammt von dem Historiker Leopold von Ranke, und zwar aus seinem Buch *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (1834, 9. Aufl. 1889, Bd. 1, 23). Vgl. dazu den Quellennachweis von Antonio Morillas Esteban 2008b, 269.

**291, 25–27** *wie im Ausspruch des Goethischen Hofgärtners „die Natur lässt sich wohl forciren, aber nicht zwingen"]* N. zitiert aus dem Brief Goethes an Schiller vom 21. Februar 1798. Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller, der sich in N.s persönlicher Bibliothek befand (NPB 530), gehörte zu seinen bevorzugten Lektüren.

**291, 27–29** *Inschrift einer Jahrmarktsbude, von der Swift erzählt: „hier ist zu sehen der grösste Elephant der Welt, mit Ausnahme seiner selbst"]* Vgl. dazu den Beleg in Swift's *Humoristischen Werken* (Bd. 1, 1844, 256).

**292, 12–14** *an welchem sinnlosen Uebermaass des Experimentirens übrigens nach Zöllner die gegenwärtige Naturwissenschaft leiden soll]* Johann Carl Friedrich Zöllner (1834–1882) war ein deutscher Astrophysiker, dessen Buch *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss* (2. Aufl. 1872) sich in N.s persönlicher Bibliothek befand (NPB 663). – Zu N.s späterer Experimental-Philosophie vgl. Volker Gerhardt 1986, 45–61. Zu den historischen Hintergründen von N. experimentellem Denken vor dem Horizont wissenschaftlicher Paradigmenwechsel vgl. NK 396, 24.

**292, 17–19** *so hoffe ich, dass die Geschichte ihre Bedeutung nicht in den allgemeinen Gedanken [...] erkennen dürfe]* Implizit wirkt hier die Polarität von Philosophie und Geschichte weiter, die Schopenhauer in seinen Werken wiederholt hervorhebt, auch wenn N.s Perspektive auf die Geschichte hier im Kontext deutlich positiver ausfällt. In der *Welt als Wille und Vorstellung II* beschreibt Schopenhauer die Ausrichtung auf das Allgemeine als Spezifikum der Philosophie, das sie über alle anderen Wissenschaften erhebe. Von der philosophischen Erkenntnisweise grenzt er das inferiore Wissen der Geschichte ab, deren „Stoff" bloß „das Einzelne in seiner Einzelheit und Zufälligkeit" ist, das seines Erachtens schwerlich „als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengeistes würdiger Gegenstand" in Betracht kommt (WWV II, Kap. 38,

Hü 505). Die nur flüchtige Existenz historischer Ereignisse veranschaulicht Schopenhauer, wenn er von den „vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt“ spricht (ebd.). In diesem Zusammenhang polemisiert Schopenhauer gegen die Grundtendenz der „verdummende[n] Hegelsche[n] Afterphilosophie“, gerade diese kontingenten Phänomene mit dem „Wesen an sich der Welt“ zu verwechseln (ebd.).

Auch in den *Parerga und Paralipomena II* betont Schopenhauer die fundamentale Differenz zwischen dem jeweils spezifischen Weltzugang des Philosophen und des gelehrten Wissenschaftlers: „mehr noch, als jeder Andere, soll der Philosoph aus jener Urquelle, der anschauenden Erkenntniß, schöpfen und daher stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen“; denn „die Natur, die Wirklichkeit, lügt nie: sie macht ja alle Wahrheit erst zur Wahrheit. Daher hat der Philosoph an ihr sein Studium zu machen, und zwar sind es ihre großen, deutlichen Züge, ihr Haupt- und Grundcharakter, woraus sein Problem erwächst. Demnach wird er die wesentlichen und allgemeinen Erscheinungen, Das, was allezeit und überall ist, zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, hingegen die speciellen, besonderen, seltenen, mikroskopischen, oder vorüberfliegenden Erscheinungen dem Physiker, dem Zoologen, dem Historiker u. s. w. überlassen. Ihn beschäftigen wichtigere Dinge: das Ganze und Große der Welt, das Wesentliche derselben, die Grundwahrheiten, sind sein hohes Ziel“ (PP II, Kap. 3, § 34, Hü 52).

Die Ausrichtung der Philosophie auf das Allgemeine betonte Schopenhauer bereits Jahrzehnte zuvor in der *Welt als Wille und Vorstellung I*. Hier grenzt er die „Philosophie“ insofern von den „andern Wissenschaften“ ab, als „sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern alles ihr in gleichem Maße fremd und ein Problem ist [...]“ (WWV I, § 15, Hü 97): „Die Philosophie wird demnach eine Summe sehr allgemeiner Urtheile seyn, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesammtheit ist [...]: sie wird seyn eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen“ (WWV I, § 15, Hü 98–99). – Zu den Argumenten, die Schopenhauer im Zusammenhang mit seiner Geschichtskritik entfaltet, vgl. auch NK 267, 17–22 sowie NK 285, 23–26 und NK 300, 3–9.

**292, 25–28** *Dazu gehört aber vor Allem eine grosse künstlerische Potenz [...] ein Weiterdichten an gegebenen Typen – dazu gehört allerdings Objectivität, aber als positive Eigenschaft.]* Kurz zuvor bezeichnet N. das „Resultat“ als „ein künstlerisch wahres, nicht ein historisch wahres Gemälde“; und er fährt fort: „In dieser Weise die Geschichte objectiv denken ist die stille Arbeit des Dramatikers“ (290, 14–17). Der Begriff der Objektivität verschiebt sich hier in den subjektiven Bereich künstlerischen Denkens und Gestaltens, vom realen Geschehen und dessen bestimmenden Faktoren in die ideelle Konzeption von Ge-

schichte. Zur Problematik von N.s ästhetischem Konzept der Historie im Sinne einer Geschichtskonstruktion als strategischer Fiktion vgl. Kapitel II.9 des Überblickskommentars. – N.s ästhetisch modelliertes Geschichtskonzept lässt deutliche Affinitäten zu poetologischen Aussagen des Dramatikers Schiller erkennen, der in seiner Schrift *Über das Pathetische* erklärt, es sei „die *poetische*, nicht die historische Wahrheit, auf welche alle ästhetische Wirkung sich gründet" (Schiller: FA, Bd. 8, 448). In seiner Schrift *Über die tragische Kunst* zieht Schiller die dramenpraktische Konsequenz aus dieser ästhetischen Prämisse, indem er aus dem „*poetischen* Zweck" der Tragödie deren „Macht" ableitet, „die historische Wahrheit den Gesetzen der Dichtkunst unter zu ordnen, und den gegebenen Stoff nach ihrem Bedürfnisse zu bearbeiten" (Schiller: FA, Bd. 8, 272).

Die Vorstellung einer künstlerischen Objektivität übernimmt N. aus der Ästhetik Schopenhauers, der im Dritten Buch seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* die reine Objektivität der ästhetischen Kontemplation mit der Erkenntnis der ‚Idee' korreliert (vgl. WWV I, § 34). Wenn N. wenig später „jenen künstlerischen Zustand" hervorhebt, „in welchem das Subject schweigt und völlig unbemerkbar wird" (293, 2–3), dann rekurriert er auch hier auf die Ästhetik Schopenhauers, der das ‚Schweigen' des Willens in der Einstellung zum ästhetischen Objekt als Charakteristikum interesseloser Kontemplation und damit als Voraussetzung für eine ‚reine' objektive Erkenntnis versteht. Vgl. auch NK 293, 18–19.

Während der von N. an früherer Stelle bereits erwähnte „Polybius" (258, 20) für eine nüchterne, pragmatisch auf Fakten ausgerichtete Historiographie plädiert und eine „der Wahrheit beraubte Geschichte" für „nichts als eine unnütze Erzählung" hält (NL 1873, 29 [70], KSA 7, 659), spricht sich N. selbst entschieden für eine Historiographie aus, die historische Tatsachen auch durch Fiktionen und identitätsstiftende Wunschvorstellungen überformt, sofern sich diese für die Zwecke des Lebens funktionalisieren lassen und damit einer künftigen Kultur dienen. (Zu den Differenzen im Verständnis der Geschichtsschreibung bei Polybios und N. vgl. ausführlich NK 258, 19–21.) Laut N. darf der Historiker im Interesse des Lebens sogar die Grenze zur „freien Erdichtung" überschreiten (262, 15) und eine strategische Konstruktion der Vergangenheit vollziehen, die „eine grosse künstlerische Potenz, ein schaffendes Darüberschweben" und „ein Weiterdichten an gegebenen Typen" verlangt (292, 25–27). – Dreizehn Jahre nach der Publikation von UB II HL kritisiert N. im Rahmen seiner Moralkritik allerdings die „Fälschung der Historie" (NL 1887, 7 [8], KSA 12, 293) und fragt sich sogar, „ob Geschichte überhaupt möglich ist?" (KSB 8, Nr. 804, S. 28). – Vgl. auch die kritischen Überlegungen zu N.s fiktionalisierender Geschichtskonstruktion in Kapitel II.9 des Überblickskommentars.

**293, 2–3** *um für jenen künstlerischen Zustand zu gelten, in welchem das Subject schweigt und völlig unbemerkbar wird]* Hier greift N. implizit auf zentrale Thesen in Schopenhauers Ästhetik zurück. Schopenhauer betrachtet das Fehlen jedes voluntativen Bezugs zum ästhetischen Objekt, also das ‚Schweigen' des Willens, als conditio sine qua non sowohl von interesseloser Kontemplation als auch von genialer Produktivität in Kunst und Philosophie. Nach seiner Überzeugung ist die vorübergehend vom Willensdienst befreite Tätigkeit des Intellekts die unabdingbare Voraussetzung für die Möglichkeit einer ‚reinen' objektiven Erkenntnis. Schopenhauer schreibt: „Das *punctum saliens* jedes schönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, ist eine ganz objektive Anschauung. Eine solche aber ist durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menschen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt. Die Anlage zum Vorwalten dieses Zustandes ist eben das Genie" (WWV II, Kap. 30, Hü 424). Das „zur rein objektiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens" kann laut Schopenhauer „am sichersten dadurch erreicht" werden, „daß das angeschaute Objekt selbst gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind" (WWV II, Kap. 30, Hü 423). Im Anschluss an Grundtendenzen von Schopenhauers Ästhetik verwendet N. in UB II HL ebenfalls den Begriff „Objectivität" (292, 28; 293, 9; 293, 19). Vgl. auch NK 293, 18–19.

**293, 18–19** *der künstlerischen Kraft, die wirklich Objectivität zu nennen ist]* Hier schließt N. an Schopenhauers Genieästhetik an. In der *Welt als Wille und Vorstellung I* erklärt Schopenhauer mit definitorischem Nachdruck: „Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation: da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt; so ist Genialität nichts Anderes, als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden" (WWV I, § 36, Hü 218). Zur Thematik der Genialität bei Schopenhauer vgl. auch NK 358, 29–33 und NK 386, 21–22 in NK 1/4.

Differenzen zwischen Schopenhauer und N. bestehen hier insofern, als N. die künstlerische „Kraft", mithin das produktive Moment der Genialität, stärker hervorhebt, während Schopenhauer besonderes Gewicht auf das kontemplative Moment und „die Besonnenheit" des Genies legt (WWV I, § 37, Hü 229). Allerdings gibt es auch bei Schopenhauer Aussagen zu ästhetischer Aktivität. So betont er „die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideen erfordert wird" (WWV I, § 36, Hü 222), und die „Energie", die der vom Willensdienst befreite Intellekt benötigt, „um aus eigener Elasticität und zwecklos die Welt rein objektiv aufzufassen" (WWV II, Kap. 31,

Hü 430). Im Kapitel 31 „Vom Genie“ seiner *Welt als Wille und Vorstellung II* führt Schopenhauer „die Schöpfungen des Genies“ auf ein „abnorme[s] Uebermaaß des Intellekts“ zurück, der „sich vom Willen losmacht und [...] aus eigener Kraft und Elasticität frei thätig ist“ (WWV II, Kap. 31, Hü 444). Vgl. zu diesem Themenkomplex Neymeyr 1996a, §§ 2, 4, 5, 13, 14.

**293, 34 – 294, 4** *Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr errathen, was in dem Vergangnen wissens- und bewahrenswürdig und gross ist.]* Mit dieser Methode der Analogiebildung deutet N. die Vergangenheit von der Gegenwart her – und umgekehrt. Ein derartiges Verfahren wendet er geradezu programmatisch und mit konzeptionell übergreifendem Anspruch schon in der *Geburt der Tragödie* an: Dort analogisiert er die griechische Tragödie mit der von ihm behaupteten modernen ‚Wiedergeburt‘ in Wagners ‚Musikdrama‘. Auf diese Weise sucht er die tragische Kunst der Griechen von der Gegenwart her zu verstehen und interpretiert zugleich diese von jener aus (vgl. KSA 1, 102, 28–30).

In UB IV WB expliziert N. sein auf Analogiebildung zielendes Verfahren so: „wir erleben Erscheinungen, welche so befremdend sind, dass sie unerklärbar in der Luft schweben würden, wenn man sie nicht, über einen mächtigen Zeitraum hinweg, an die griechischen Analogien anknüpfen könnte. So giebt es zwischen Kant und den Eleaten, zwischen Schopenhauer und Empedokles, zwischen Aeschylus und Richard Wagner solche Nähen und Verwandtschaften, dass man fast handgreiflich an das sehr relative Wesen aller Zeitbegriffe gemahnt wird: beinahe scheint es, als ob manche Dinge zusammen gehören und die Zeit nur eine Wolke sei, welche es unseren Augen schwer macht, diese Zusammengehörigkeit zu sehen. [...] Das Bild unserer gegenwärtigen Welt ist durchaus kein neues: immer mehr muss es Dem, der die Geschichte kennt, so zu Muthe werden, als ob er alte vertraute Züge eines Gesichtes wieder erkenne“ (KSA 1, 446, 19 – 447, 5).

Mit dieser Strategie der Analogisierung greift N. auf eine längst gängige, vieldiskutierte Form der Historiographie zurück. Schiller befürwortet sie mit gewissen Vorbehalten in seiner Jenaer Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, aus der N. in der Historienschrift zitiert (291, 12–18): „Die Methode, nach der Analogie zu schließen, ist, wie überall so auch in der Geschichte ein mächtiges Hülfsmittel: aber sie muß durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt, und mit eben soviel Vorsicht als Beurteilung in Ausübung gebracht werden“ (Schiller: FA, Bd. 6, 427).

Während N. auf Schiller als Quelle rekurrierte, benutzte dieser August Ludwig Schlözers Werk *Vorstellung einer Universal-Historie* (1772) sowie einige Schriften Herders und Kants. Schlözer zufolge entdeckt die Historie im mensch-

lichen Handeln „überall eine frappante Uebereinstimmung und Aehnlichkeit. Sie findet, daß Menschen unter allen Graden Menschen sind, oder in einerlei Umständen auf einerlei Art handeln"; allerdings lehnt Schlözer eine Geschichtsschreibung ab, welche die Lücken der Überlieferung mit eigenen Zutaten zu schließen versucht: „Wo nichts ist, da meldet die Weltgeschichte nichts [...] Die *Lücken*, die dadurch notwendig im Zusammenhange der Begebenheiten entstehen, füllt sie nicht durch Hypothesen und Visionen aus, sondern sie zeigt sie nur an" (ebd., 36, 41–42).

Auch Kant reflektiert in seiner Schrift *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* von 1786 das Problem der Lücken in der historischen Überlieferung und weist dabei auf die Möglichkeit hypothetischer Rekonstruktion hin. Zugleich jedoch grenzt er sich entschieden vom exzessiven Gebrauch eines analogisch-spekulativen Verfahrens ab, wie es etwa Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* kennzeichnet. Am Anfang dieser Schrift erklärt Kant: „Im Fortgange einer Geschichte Muthmaßungen einzustreuen, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, ist wohl erlaubt: weil das Vorhergehende als entfernte Ursache und das Nachfolgende als Wirkung eine ziemlich sichere Leitung zur Entdeckung der Mittelursachen abgeben kann, um den Übergang begreiflich zu machen. Allein eine Geschichte ganz und gar aus Muthmaßungen entstehen zu lassen, scheint nicht viel besser, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde sie nicht den Namen einer muthmaßlichen Geschichte, sondern einer bloßen Erdichtung führen können" (AA 8, 109). Damit antizipiert Kant genau die Konstellation, die in N.s Konzept der Historie 88 Jahre später tatsächlich zum Problem wird. Vgl. dazu den Abschnitt 5 im Kapitel II.9 des Überblickskommentars.

Schiller begründete die analogische Methode wie zuvor bereits Schlözer (wenn auch mit den von diesem und von Kant formulierten Einschränkungen) durch die gleichbleibende Natur des Menschen. In seiner Jenaer Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* konstatiert Schiller die „Gleichförmigkeit und unveränderliche Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts, welche Einheit Ursache ist, daß die Ereignisse des entferntesten Altertums, unter dem Zusammenfluß ähnlicher Umstände von außen, in den neuesten Zeitläuften wiederkehren" (Schiller: FA, Bd. 6, 427).

Von einer ähnlichen anthropologischen Basis ausgehend, reflektiert später auch der alte Goethe im *Faust II* und in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* ein solches typologisches Verfahren und eine analogische Betrachtung der Weltgeschichte. Er bezeichnet das Überspringen synchroner Geschichtsbetrachtung zugunsten eines analogisierenden und typisierenden Zusammendenkens, durch das auch weit auseinanderliegende Zeiträume miteinander korreliert

werden, als ‚symphronistisch'. Als Wilhelm Meister in der Pädagogischen Provinz die achteckige Halle der Weltgeschichte betritt, erklärt man ihm, dass hier „nicht sowohl synchronistische als symphronistische Handlungen und Begebenheiten aufgeführt sind, indem unter allen Völkern gleichbedeutende und Gleiches deutende Nachrichten vorkommen"; an „der Wiederkehr der Schicksale ganzer Völker" werde die „Weltgeschichte [...] eigentlich begriffen" (Goethes Werke: HA, Bd. 8, 159).

**294, 20–21** *von den historiens de M. Thiers]* Adolphe Thiers (1797–1877), ein Wortführer des Liberalismus, war in der Zeit von 1836 bis 1840 französischer Ministerpräsident und in den Jahren von 1871 bis 1873 der erste Präsident der französischen Republik. Adolphe Thiers publizierte eine 10bändige Geschichte der Französischen Revolution mit dem Titel *Histoire de la Révolution française* (1823–1827); seine Geschichte des napoleonischen Konsulats und des Kaiserreichs (*Histoire du Consulat et de l'Empire, faisant suite à l'Histoire de la Révolution française*) umfasst sogar 20 Bände (1843–1869). Indem N. auf die „Geschichtsforscher des Monsieur Thiers" anspielt, macht er deutlich, dass dieser Autor in hohem Maße die Zuarbeit anderer Historiker für seine eigenen Publikationen nutzte.

**294, 30–31** *die ausserordentlich tiefe und weite Wirkung Delphi's]* Delphi galt als bedeutendster Orakelort des antiken Griechenland. Das Orakel, das im gesamten griechischen Raum über große Autorität verfügte, wurde insbesondere durch die vom Gott Apollon inspirierte Seherin Pythia verlautbart. Zum mythologischen Hintergrund vgl. ergänzend NK 314, 21–22.

**295, 4–7** *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.]* Die bildhafte Vorstellung vom „Zaun einer grossen und umfänglichen Hoffnung" gehört zu den Katachresen N.s. Zur Problematik der verunglückten Metaphern nahm N.s Freund Erwin Rohde am 24. März 1874 in einem Brief kritisch Stellung: „Noch einen Fehler habe ich zu rügen. Du verfolgst, so scheint mir, nicht ganz glückliche, oft recht stark hinkende B i l d e r, zuweilen weiter, als für ihre Wirkung ersprießlich ist" (KGB II 4, Nr. 525, S. 422). Vgl. dazu Kapitel II.5 zum rhetorischen Duktus der Historienschrift sowie NK 267, 10–17. – In N.s Frühwerk kommt der Thematik der Hoffnung und der Zukunft eine programmatische Bedeutung zu. Dies gilt bereits für die *Geburt der Tragödie* und UB I DS. So appelliert N. am Ende von GT 24 an die Freunde, seine „Hoffnungen [zu] verstehen" (KSA 1, 154, 21–22). Die theologiekritische Schrift Overbecks, die N. und er mit UB I DS zu einem ‚Zwillingspaar' binden ließen (vgl. dazu den Überblickskommentar zu UB I DS), galt im Kreis der Freunde als „Zukunftstheologie" (KSB 4,

Nr. 307, S. 149). Mit der Idee der ‚Zukunft', die im Schlusskapitel 11 von UB IV WB eine leitmotivische Funktion erhält, schließt N. auch an Zukunftsvisionen in Wagners programmatischen Schriften *Das Kunstwerk der Zukunft* (GSD III, 42–177) und *„Zukunftsmusik"* an (vgl. NK 481, 12). Seinen Freundeskreis verstand N. in diesem Sinne als „Gesellschaft der Hoffenden" (KSB 4, Nr. 335, S. 185).

In der Vorstellung vom „Zaun einer grossen und umfänglichen Hoffnung" (295, 4–5) wirkt das Plädoyer für den „Horizont" nach, das N. bereits im 1. Kapitel von UB II HL im Zusammenhang mit der ‚plastischen Kraft' (251) und der Notwendigkeit ‚unhistorischen Empfindens' (252) formuliert: „Und dies ist ein allgemeines Gesetz: jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend einen Horizont um sich zu ziehen und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin" (251, 28–33). Das Motiv der „Hoffnung", die Absicht, das zeitgenössische Epigonen-Syndrom zu überwinden, und die Ausrichtung auf die „Zukunft" gehören in N.s Frühschriften zu den Hauptmotiven. Vgl. dazu auch das Kapitel II.3 des Überblickskommentars.

Bereits seit den 1830er Jahren gehörte die Problematik der Epigonalität zum kulturkritischen Repertoire der Epoche. Ursprünglich bezeichnet das altgriechische Wort ‚epigonos' (ἐπίγονος) wertneutral den Sohn oder Nachkommen. Der genealogisch-biologische Begriff ‚Epigone' wurde nach der sogenannten ‚Kunstperiode' der Klassik und Romantik durch Immermann kulturkritisch umkodiert und in die geistig-künstlerische Sphäre übertragen. In seinem Roman *Die Epigonen* (1836) beschreibt Immermann seine eigene Generation als epigonal, weil sie unkreativ auf bloße Nachahmung der geistigen Vorfahren, der Klassiker und Romantiker, fixiert sei. In diesem Sinne bezeichnet der moderne Begriff ‚Epigone' 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.

Die neue, pejorative Bedeutung des Epigonenbegriffs fand seit den 1830er Jahren weite Verbreitung und wurde von Autoren wie Grillparzer, Keller, Stifter und Fontane auch literarisch reflektiert. Im Jahre 1847 diagnostiziert der Schriftsteller und Literaturhistoriker Robert Prutz in seinen *Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart* mit Nachdruck die Epigonenproblematik. Er beschreibt die spezifische Problemsituation der „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).

Die Problematik der Epigonen reflektiert N. vor allem in der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 75, 29–30) und in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* (169, 16–18; 279, 11–13; 295, 6–7; 307, 17–23; 308, 11–12, 333, 22; 344, 31–34). Vgl. dazu jeweils die Informationen in den Stellenkommentaren. UB II HL ist diesbezüglich von besonderer Bedeutung, weil N. hier zugleich auch über das Problem einer Lähmung kreativer Kräfte und die kulturelle Stagnation reflektiert, die durch vorschnelle Resignation entstehen können. Einen kulturpsychologischen Akzent setzt er schon in UB I DS, indem er diejenigen kritisiert, 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 und abweisen zu können (KSA 1, 169, 15–18). N. selbst wendet sich energisch gegen solche eskapistischen Strategien, die er durch Hass gegen „den dominirenden Genius und die Tyrannis wirklicher Kulturforderungen" (KSA 1, 169, 30–31) bedingt sieht. Der Fehlhaltung, die er bei seinen Zeitgenossen diagnostiziert, hält er seine eigenen kulturschöpferischen Intentionen entgegen: Den „lähmend[en]" Glauben, „ein Spätling der Zeiten" (308, 11–12), also ein bloßer „Epigone zu sein" (279, 13), will N. durch einen „vorwärts" (295, 1) gerichteten Blick auf künftige Lebensmöglichkeiten ersetzen. Es gelte „das Problem der Historie" zu lösen: Darin liegt für N. „der Imperativ des Geistes der ‚neuen Zeit', falls in ihr wirklich etwas Neues, Mächtiges, Lebenverheissendes und Ursprüngliches ist" (306, 9–13). Zu dem von N. konstatierten Stilpluralismus in der Epoche des Historismus vgl. NK 273, 34 – 274, 5.

**295, 18–20** *Sättigt eure Seelen an Plutarch und wagt es an euch selbst zu glauben, indem ihr an seine Helden glaubt]* Als Antidot gegen die Missstände seiner eigenen Zeit empfiehlt N. hier den griechischen Philosophen und Historiker Plutarchos (ca. 50–125 n. Chr.), der bereits seit dem Humanismus zum Bildungskanon gehörte. Traditionell galt die Plutarch-Lektüre als obligatorischer Bestandteil des Erziehungswesens. In seinen *Parallelen Lebensläufen* vergleicht Plutarch bedeutende antike Persönlichkeiten, indem er 44 berühmte Griechen und Römer in teils anekdotischen Charakterisierungen einander gegenüberstellt, beispielsweise Alexander den Großen und Cäsar. Auf diese humanistische Tradition, die später ins Heroisch-Idealische stilisiert wurde, greift N. im vorliegenden Kontext zurück, indem er Plutarchs Helden zu unzeitgemäßen Vorbildern für den modernen Menschen erhebt. Zugleich schließt er damit an den Typus der monumentalischen Historie an, die er im 2. Kapitel von UB II HL darstellt (258–264). – Hegel hatte in seinen *Vorlesungen über die Philosophie*

*der Geschichte* im Zusammenhang mit Darlegungen zu den „großen *Individuen*“ und den tragisch-heldenhaften Gestalten der griechischen Geschichte erklärt: „Plutarch entwirft uns ein höchst charakteristisches Gemälde dieser Zeiten, indem er eine Vorstellung von der Bedeutung der Individuen in denselben gibt“ (G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, 1986, Bd. 12, 337).

**7.**

**296, 5–8** *Eine Religion zum Beispiel, die in historisches Wissen, unter dem Walten der reinen Gerechtigkeit, umgesetzt werden soll, eine Religion, die durch und durch wissenschaftlich erkannt werden soll, ist am Ende dieses Weges zugleich vernichtet.]* Diese destruktive Wirkung einer rein historischen Betrachtung für die Religion begründet N. mit dem Verlust der lebensnotwendigen „pietätvolle[n] Illusions-Stimmung“ (296, 11). Seines Erachtens ist mit einer „historischen Nachrechnung“ ein Desillusionierungseffekt verbunden, da auf diese Weise „viel Falsches, Rohes, Unmenschliches“ zutage tritt (296, 9–10). In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL vertritt N. eine markantere religionskritische Position, indem er programmatisch erklärt: „Das Christenthum ist ganz der kritischen Historie preiszugeben“ (NL 1873, 29 [203], KSA 7, 711). Bereits zwei Jahre früher reflektiert er in einem anderen Notat über kulturgeschichtliche Entwicklungen im Spannungsfeld von Mythos, Kunst und Religion: „Feindschaft des Christenthums gegen die Kunst: es hält sie in den Schranken des Symbols. / Endlich siegt die Kunst: die historischen Thatsachen werden in freies Mythenwesen aufgelöst, mit ewigem Weiterleben derselben Kräfte. Damit ist aber das Christenthum überwunden und giebt keinen Halt mehr“ (NL 1871, 9 [58], KSA 7, 296). Ähnlich wie N. äußerte sich auch der mit ihm befreundete Kirchenhistoriker Franz Overbeck über die zerstörerischen Folgen eines geschichtswissenschaftlichen Zugriffs auf die Religion. Sein Werk *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift* entstand in derselben Zeitphase wie UB I DS und erschien 1873 auch gleichzeitig mit N.s Schrift. Beide Werke setzen sich kritisch mit David Friedrich Strauß auseinander. Laut Overbeck schließt das Christentum jegliches Wissen aus; daher hält er eine ‚christliche Theologie‘ für unmöglich. Infolgedessen hätte auch „eine apologetische Theologie, wenn von ihr das Christentum wissenschaftlich bewiesen wäre, es als Religion vernichtet“ (Overbeck: Werke und Nachlaß, 1994–2010, Bd. 1, 179). Vgl. ergänzend die horizontbildenden Hintergründe zur Kulturgeschichte der Religionskritik in NK 296, 30–34 und NK 297, 26–31.

**296, 17–21** *In solchen Wirkungen ist der Historie die Kunst entgegengesetzt: und nur wenn die Historie es erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstge-*

*bilde zu werden, kann sie vielleicht Instincte erhalten oder sogar wecken.]* Hier reduziert N. das „Leben“ auf die Instinktnatur. Zugleich bewertet er die „Historie“ an keiner Stelle so deutlich wie hier ausschließlich im Hinblick auf ihre „Wirkungen“. Nach Wagners Vorbild präferiert N. auch sonst in der Historienschrift die Kunst gegenüber der Wissenschaft, insbesondere im 6. Kapitel. Aber nur hier forciert er die antirationalistische Grundtendenz bis zum Postulat, die Geschichtsschreibung solle „reines Kunstgebilde“ werden, sich mithin von jedem wissenschaftlichen Anspruch dispensieren. Dabei fällt auf, dass N. hier tendenziell auf einen einseitigen, vorrangig an positivistischen Prämissen ausgerichteten Wissenschaftsbegriff Bezug nimmt, gegen dessen enge Grenzen er rebelliert, indem er auch in der Historiographie künstlerisch-kreative Ausdrucksformen bevorzugt. Zur Problematik eines solchen ästhetischen Konzepts in der Geschichtsschreibung vgl. im Überblickskommentar das Kapitel II.9 Problematische Aspekte der Historienschrift: Abschnitt 5. *Historische Faktizität versus Geschichtskonstruktion als strategische Fiktion*.

**296, 26–28** *solche Menschen zerstören Illusionen, und „wer die Illusion in sich und Anderen zerstört, den straft die Natur als der strengste Tyrann“]* Hier zitiert N. Goethes *Fragment über die Natur* (1781/82) in der Textversion, die sich in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* findet (Abschnitt C, Kapitel XIII, 620).

**296, 30–34** *insbesondere scheint die neuere Theologie sich rein aus Harmlosigkeit mit der Geschichte eingelassen zu haben und jetzt noch will sie es kaum merken, dass sie damit, wahrscheinlich sehr wider Willen, im Dienste des Voltaire'schen écrasez steht]* Voltaire unterschrieb seine Briefe an befreundete Freigeister in der Zeit zwischen 1759 und 1768 mit dem Appell „Écrasez l'infâme“ („Zerschmettert die Schändliche“), der sich polemisch gegen die Kirche richtete. Oft unterzeichnete Voltaire solche Briefe statt mit seinem Namen nur mit der abgekürzten Losung „Écr. l'inf.“ oder mit „Écrlinf.“, so dass die französische Zensur von einem Autor namens Écrilinf ausging. Zuerst lancierte Friedrich der Große diese Wendung am 18. Mai 1759 in einem Brief an Voltaire. – Schon 1863 hatte N. zum zweiten Teil von Hermann Hettners *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts in drei Theilen* (1860), der sich auf die französische Literatur bezog, Exzerpte angelegt, in denen sich auch Voltaires Appell „Écrasez l'infâme“ findet (NL 1863, 15 A [2], KGW I 3, 218–219). Hermann Hettner äußert sich im zweiten Teil seiner *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts in drei Theilen* (1860) folgendermaßen über den französischen Philosophen, Essayisten und Schriftsteller, der zu den einflussreichsten Autoren der europäischen Aufklärung zählt: „Ja, Voltaire, der Greis, ist frischer und kühner als Voltaire der Jüngling. [...] Écrasez l'infame, jenes berüchtigte Wort ist jetzt

sein Wahlspruch und seine Leidenschaft“ (Hettner 1860, Teil 2, 156). Wenig später betont Hettner, dass für Voltaire „Sturz und Vernichtung des Christenthums durchaus gleichbedeutend ist mit Glück und Fortschritt der Menschheit. Écrasez l’infame [...] ist bei Voltaire nicht eitle Rodomontade; es ist sein tiefstes Hoffen und Wollen“ (ebd., 168). Dieser vehemente und weit verbreitete Appell Voltaires findet sich auch in der von N. sehr geschätzten *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* von Friedrich Albert Lange (1887, 248), die ebenso wie Hettners Literaturgeschichte zu N.s persönlicher Bibliothek gehörte (NPB 338). Einen weiteren Beleg zu Voltaires Motto bietet David Friedrich Strauß’ Vortragssammlung *Voltaire. Sechs Vorträge* (1870, 272 f.). Zum Quellennachweis vgl. Antonio Morillas-Esteban 2011c, 306–308. – Später zitiert N. das kirchenkritische Plädoyer Voltaires auch auf der letzten Seite von *Ecce homo*, und zwar als markantes Schlussvotum des 8. Abschnitts im Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“, nachdem er die christliche Leibfeindschaft und Mitleidsmoral kritisiert hat: „Und das Alles wurde geglaubt als Moral! – Ecrasez l’infâme! – – “ (KSA 6, 374, 28–29).

Bezeichnenderweise adaptiert N. den Appell Voltaires in *Menschliches, Allzumenschliches* für sich selbst, um ihn im Sinne seines Aufklärungsanspruchs, aber zugleich mit antirevolutionärem Gestus umzuadressieren und nun gegen Rousseaus revolutionären Impetus zu wenden. So schreibt N., der mit Voltaires „Écrasez l’infame!“ hier auch die Emphase seines Ceterum censeo übernimmt: „Nicht Voltaire’s maassvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur, sondern Rousseau’s leidenschaftliche Thorheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen, gegen den ich rufe: ‚Ecrasez l’infame!‘ Durch ihn ist der Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwickelung auf lange verscheucht worden: sehen wir zu – ein Jeder bei sich selber – ob es möglich ist, ihn wieder zurückzurufen!“ (KSA 2, 299, 26–33). – Und in einem nachgelassenen Notat von 1887 bringt N., der selbst mehrere Voltaire-Editionen besaß (NPB 633–635), darunter die Berliner Ausgabe von Voltaires *Sämtlichen Schriften* (1786), das konsequente antikirchliche Verhalten von „Voltaire auf dem Sterbebette“ mit seinem „Krieg gegen das christliche Ideal“ in Verbindung (NL 1887, 9 [18], KSA 12, 346), um die hier nur angedeutete Szene in einem wenig später entstandenen Notat dann ausführlich und mit unverkennbarer Bewunderung zu beschreiben: „Man belästigte, wie bekannt, Voltaire noch in seinen letzten Augenblicken: ‚glauben Sie an die Gottheit Christi?‘ fragte ihn sein Curé“ zweimal; daraufhin „überkam den Sterbenden sein letzter Ingrimm: wüthend stieß er den unbefugten Frager zurück: ‚au nom du dieu! [...] – ne me parlez pas de cet-homme-là!‘ – unsterbliche letzte Worte, in denen alles zusammengefaßt ist, wogegen dieser tapferste Geist gekämpft hatte“ (NL 1887–88, 11 [95], KSA 13, 44).

Im vorliegenden Kontext von UB II HL verbindet N. mit Voltaires Appell „Écrasez l'infâme" eine polemische Spitze gegen die Theologie, indem er ihr attestiert, sie habe sich naiv („rein aus Harmlosigkeit") auf historische Kategorien und Urteilskriterien („Geschichte") eingelassen, ohne dabei die für die eigene Profession kontraproduktiven Folgen zu durchschauen. Auf diese Weise habe sie unversehens sogar der Kirchenkritik ihrer Gegner zugearbeitet und stehe dadurch „wahrscheinlich sehr wider Willen, im Dienste des Voltaire'schen écrasez" (296, 33–34). Diese Bemerkung N.s zielt auf den Paradigmenwechsel in der zeitgenössischen Theologie, der sich neueren historisch-kritischen Forschungsmethoden verdankt. Damit spielt er zugleich auf wichtige Impulse aus der Religionsphilosophie und Theologie an, die bis ins 18. Jahrhundert zurückreichen und auch den von ihm in UB I DS scharf attackierten David Friedrich Strauß maßgeblich beeinflussten. Mit dessen Voltaire-Vorträgen setzte sich N. eingehend auseinander: vgl. David Friedrich Strauß' *Voltaire. Sechs Vorträge* (1870).

In den größeren Zusammenhang der oben beschriebenen Traditionslinie gehört schon der deistisch ausgerichtete Popularphilosoph Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), der im 18. Jahrhundert Bibel- und Kirchenkritik betrieb, eine auf Vernunft gegründete ‚natürliche' Religion propagierte und dadurch die Basis der christlichen Offenbarungsreligion in Frage stellte. (Zur Kontroverse um die sogenannten ‚Reimarus-Fragmente', die Lessing nach dem Tod des Autors anonym herausgab, und zum kulturhistorischen Kontext vgl. NK 183, 14 – 184, 5.) Durch die Publikation dieser ‚Reimarus-Fragmente' avancierte deren Autor, der auch in UB I DS (innerhalb eines Zitats von David Friedrich Strauß) erwähnt wird (KSA 1, 231, 3), postum zum Wegbereiter für die historisch-bibelkritische „Leben-Jesu-Forschung". Ernest Renan gehört ebenfalls in diese Tradition, und zwar durch sein Buch *Vie de Jésus* (1863), das unter dem Titel *Das Leben Jesu* in deutscher Übersetzung erschien (4. Aufl. 1864). Während des deutsch-französischen Krieges von 1870/71 nahm David Friedrich Strauß brieflich Kontakt zu Ernest Renan auf und publizierte später den Briefwechsel mit ihm (1870a). Renans Buch *Vie de Jésus* (*Das Leben Jesu*) wurde für N.s eigene Auseinandersetzung mit dem Christentum zu einem wichtigen Referenzmedium.

Auf David Friedrich Strauß' Erstlingswerk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) hatte der kirchenkritische Popularphilosoph Reimarus maßgeblichen Einfluss. Vgl. David Friedrich Strauß' Schrift *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (1862) – nicht in NPB. Mit mehreren Schriften wandte sich Strauß gegen die kompromisslerische Haltung der Vermittlungstheologen, die zwar die historische Kritik als theologische Methode akzeptierten, aber dennoch auf die traditionelle Dogmatik der

Theologie fixiert blieben (vgl. dazu auch Kapitel I.6 im Überblickskommentar zu UB I DS). Im Sinne seiner Bibel- und Dogmenkritik propagierte Strauß eine antiklerikale Reform des Christentums und eine Humanitätsreligion ohne Kirche. Die von Strauß für breitere Leserschichten popularisierte Textversion *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (1864) rezipierte N. im Frühjahr 1865 schon während seiner Studienzeit. Radikale Positionen, die unter Rückgriff auf Methoden der kritischen Christologie auf den Entwurf einer nachchristlichen Humanitätsreligion zielen, vertritt Strauß auch in seinem zweibändigen Werk *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt* (1840/41), in dem er die Inkompatibilität der christlichen Religion mit der modernen Wissenschaft behauptet.

David Friedrich Strauß' markantes Diktum „Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte" (ebd., Bd. 1, 71) und die Tatsache, dass N. nur ein Jahr vor UB II HL seine Polemik gegen Strauß in UB I DS publiziert hatte, geben Anlass zu der Annahme, dass er sich im vorliegenden Kontext von UB II HL primär auf Strauß bezieht, wenn er kritisch konstatiert, dass „die neuere Theologie sich rein aus Harmlosigkeit mit der Geschichte eingelassen" habe. – In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht gilt Strauß' Schrift *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* als das wichtigste seiner Werke, weil es den theologischen Diskurs so nachhaltig prägte (vgl. Kuhn 2001, 243). Obwohl der Name Strauß „zum Symbol des ungläubigen Theologen stilisiert" wurde (vgl. ebd., 244), führte die radikale, den Prinzipien der Aufklärung verpflichtete Bibel- und Dogmenkritik, die Strauß in diesem Werk entfaltete, zu folgenreichen theologischen und religionsphilosophischen Kontroversen. Sie galten den Spannungsverhältnissen zwischen Geschichte, Wissen und Glauben und wirkten bis in theologische Debatten der Gegenwart weiter. (Zu zeitgenössischen Diskursen der protestantischen Theologie vgl. Friedrich Wilhelm Graf 1982, 40). Noch im 20. Jahrhundert vermittelte das durch Strauß eröffnete Spannungsfeld von Mythos und Entmythologisierung sowie von „Historie und Kerygma", mit dem er sich sowohl von supranaturalistischen als auch von rationalistischen Konzepten abgrenzte, der Forschung zum Neuen Testament maßgebliche Anregungen (vgl. dazu Kuhn 2001, 244).

Einen konkreten Bezug zwischen Voltaires intellektuellem Profil als Freigeist und seinem eigenen Selbstverständnis stellt N. her, indem er sein Buch *Menschliches, Allzumenschliches* mit einer Vorbemerkung Voltaire zum 100. Todestag widmete (vgl. KSA 1, 10). Allerdings hebt N. in *Menschliches, Allzumenschliches II* auch Differenzen zwischen „der früheren und der gegenwärtigen Freigeisterei" hervor (KSA 2, 382, 3) und betont mit konkretem Bezug auf ein Voltaire-Zitat den „Fortschritt der Freigeisterei" (KSA 2, 382, 2). N.s

eigener Freigeist-Anspruch erhellt bereits in UB III SE aus seiner Zielsetzung, „die freien Geister und die tief an unsrer Zeit Leidenden mit Schopenhauer bekannt zu machen“ (KSA 1, 407, 7–8). Insofern prolongieren sich im Konzept des ‚freien Geistes‘ in N.s mittlerer Schaffensphase auch die kulturkritischen Strategien ‚unzeitgemäßer‘ Betrachtungen. Bereits am 22. September 1876, also kurz nach der Publikation von UB IV WB, die als die letzte der *Unzeitgemässen Betrachtungen* Anfang Juli 1876 erschienen war, charakterisiert sich N. selbst in einem Brief an Louise Ott emphatisch als „einen Freigeist“, der in der „täglich grösseren Befreiung des Geistes sein Glück sucht und findet. Vielleicht dass ich sogar noch mehr Freigeist sein will als ich es sein kann!“ (KSB 5, Nr. 552, S. 185–186). Im Untertitel seines nächsten Buches *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (KSA 2, 9) gewinnt dieses Selbstverständnis dann paradigmatische Bedeutung. Da der Anspruch des ‚Freigeistes‘ darauf zielt, einschränkende traditionelle Normen und Werte zu überwinden, repräsentiert er zugleich die für N. seit der mittleren Schaffensperiode charakteristische Tendenz zu einer umfassenden Aufklärung, zu der wesentlich die kritische Auseinandersetzung mit religiösen Dogmen und kirchlicher Orthodoxie gehören. Zur Freigeist-Thematik bei N. vgl. auch Campioni 1976, 83–112 und Gerhardt 2011. – Später allerdings zeigt N. Distanz zu einem bestimmten Freigeist-Typus, wenn er sich in *Ecce homo* unter dem Titel „Die Unzeitgemässen“ (KSA 6, 316–321) nicht nur von David Friedrich Strauß abgrenzt: Im Rückblick auf UB I DS betont er zunächst seine Gegnerschaft zu Strauß als dem „ersten deutschen Freigeist“ und erklärt dann: „bis heute ist mir Nichts fremder und unverwandter als die ganze europäische und amerikanische Species von ‚libres penseurs‘.“ (KSA 6, 319, 6–10.) Mit dem Idealismus dieser „libres penseurs“ kontrastiert N. sein eigenes Selbstverständnis: „Ich bin der erste Immoralist“ (KSA 6, 319, 17).

**296, 34 – 297, 5** *Vermuthe Niemand dahinter neue kräftige Bau-Instincte; man müsste denn den sogenannten Protestanten-Verein als Mutterschooss einer neuen Religion und etwa den Juristen Holtzendorf (den Herausgeber und Vorredner der noch viel sogenannteren Protestanten-Bibel) als Johannes am Flusse Jordan gelten lassen]* Der Deutsche Protestantenverein wurde 1865 von Vertretern aller deutschen Landeskirchen in Frankfurt am Main mit dem Ziel gegründet, die Kirche zeitgemäß zu liberalisieren und dadurch einer weiteren Entfremdung zwischen den Gläubigen und der Kirche entgegenzuwirken. – Franz von Holtzendorff (1829–89), seit 1860 Professor in München und Berlin, reformierte das Strafvollzugswesen und engagierte sich aus liberalem Geist in der Kirche. Er fungierte als Mitherausgeber der „Protestanten-Bibel“, einer neuen Bibelübersetzung mit erläuternden Anmerkungen. N. schreibt den Namen fälschlich mit nur einem ‚f‘. – Nach den Berichten der Evangelien wirkte Johannes der Täufer

auch am Fluss Jordan (vgl. Markus 1,5; Matthäus 3,6; Lukas 3,3). Er propagierte die Taufe zur Reinwaschung von Sünden und verkündete das kommende Gericht. Als Vorläufer Christi bereitete Johannes zugleich den Weg für eine neue, reinere Form der Religion. Auf diese Zusammenhänge spielt N. ironisch an, wenn er Holtzendorffs Tätigkeit mit dem Wirken des Johannes vergleicht. Dass N. weder dem „Protestanten-Verein" noch „Holtzendorf[f]" letztlich „neue kräftige Bau-Instincte" zutraut, zeigt eindeutig der Beginn dieses Gedankengangs. Denn hier zielt N.s Aussageintention darauf, die im Sinne theologischer Interessen kontraproduktiven Wirkungen hervorzuheben, die zu den unbeabsichtigten Konsequenzen einer an historisch-kritischen Methoden orientierten Theologie gehören. Vgl. dazu auch NK 296, 5–8 und NK 297, 26–31. Hintergründe zu einigen wesentlichen Positionen in der Kulturgeschichte der Religionskritik (Reimarus, Lessing, Voltaire, Renan, Strauß, Overbeck) erläutern NK 296, 30–34 und NK 183, 14 – 184, 5 (der letztgenannte NK geht auf die Kontroverse um die von Lessing herausgegebenen sogenannten ‚Reimarus-Fragmente' ein).

**297, 5–9** *Einige Zeit hilft vielleicht die in älteren Köpfen noch qualmende Hegelische Philosophie zur Propagation jener Harmlosigkeit, etwa dadurch, dass man die „Idee des Christenthums" von ihren mannichfach unvollkommenen „Erscheinungsformen" unterscheidet]* Die Philosophie Hegels galt nach der antiidealistischen Wendung der nachfolgenden Generation vielen als obsolet, und zwar aufgrund der in ihr dominierenden Ausrichtung auf die „Idee". Die Polemik gegen Hegel, die N. von Schopenhauer übernahm, gehört zu den markanten Aspekten seines Frühwerks. Sie wirkte auch in seinen späteren Werken weiter, die sich radikal gegen Formen idealistischen Denkens richten.

**297, 10–24** *die „Liebhaberei der Idee", sich in immer reineren Formen zu offenbaren, zuletzt nämlich als die [...] kaum sichtbare Form im Hirne des jetzigen theologus liberalis vulgaris. [...] woran sollen wir denken? wenn wir das Christenthum von dem „grössten Theologen des Jahrhunderts" als die Religion bezeichnet finden, die es verstattet, „sich in alle wirklichen und noch einige andere bloss mögliche Religionen hineinzuempfinden", und wenn die „wahre Kirche" die sein soll, welche „zur fliessenden Masse wird, wo es keine Umrisse giebt, wo jeder Theil sich bald hier bald dort befindet und alles sich friedlich untereinander mengt".]* Mit dem liberalen und volksnahen Theologen, den N. hier spöttisch als den „grössten Theologen des Jahrhunderts" bezeichnet, meint er Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), der in der protestantischen Theologie tatsächlich eine Schlüsselposition innehatte und als Theologe, Philosoph, Prediger und Professor (in Halle und Berlin) großen Einfluss gewann. In seiner Frühschrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), die noch vom Universalismus der Frühromantik (vgl. Friedrich Schle-

gels Konzept einer ‚Universalpoesie') und von einem aufgeklärt-liberalen Denken bestimmt war, sich zugleich aber gegen eine radikale Aufklärung richtete, plädiert Schleiermacher für eine universale Religion, die sich von der kirchlichen Institution und ihren Dogmen emanzipiert. Er selbst bekennt sich zu einer freieren religiösen Empfindung, die zur Universalität fähig sein soll. In ihr findet eine von Spinozas Pantheismus inspirierte Frühromantik Ausdruck. Zugleich erhält hier auch die Beziehung des Menschen zum „Universum" zentrale Bedeutung. – N.s Zitate stammen aus Schleiermachers Frühschrift, sind allerdings auch in Rudolf Hayms Buch *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes* (1870, 433, 432) zu finden, das lange Zeit hindurch maßgebliche Bedeutung hatte.

**297, 26–31** *Was man am Christenthume lernen kann, dass es unter der Wirkung einer historisirenden Behandlung blasirt und unnatürlich geworden ist, bis endlich eine vollkommen historische, das heisst gerechte Behandlung es in reines Wissen um das Christenthum auflöst und dadurch vernichtet, das kann man an allem, was Leben hat, studiren]* Im vorliegenden Kontext verfolgt N. eine doppelte Argumentationsstrategie: Einerseits hebt er hier die lebensschädlichen, ja tödlichen Folgen von „historischen Secirübungen" generell hervor (297, 33), um den Primat des Lebens gegenüber der Historie zu betonen und die negativen Konsequenzen des Historismus zu exponieren. Andererseits jedoch erscheint ihm die destruktive Wirkung der „vollkommen historische[n], das heisst gerechte[n] Behandlung" im speziellen Falle des Christentums berechtigt. Dass N. die Depotenzierung des Christentums zu einem bloß noch historischen „Wissen" sogar für wünschenswert hält und dabei gerade der ‚kritischen Historie' eine besondere Funktion zuschreibt, zeigt ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL. Hier plädiert er dafür, die kritische Geschichtsbetrachtung uneingeschränkt auf die Religion anzuwenden: „Das Christenthum ist ganz der kritischen Historie preiszugeben" (NL 1873, 29 [203], KSA 7, 711). Vgl. auch NK 296, 5–8. – Zur historischen Bibelkritik von Autoren wie Ernest Renan und David Friedrich Strauß vgl. die Kontextualisierungen im Überblickskommentar zu UB I DS (Kapitel I.4 und I.6). Zu diesen und weiteren religionskritischen Positionen im Spektrum der Kulturgeschichte (Reimarus, Lessing, Voltaire, Renan, Strauß, Overbeck) vgl. die Hintergrundinformationen in NK 296, 30–34 und in NK 183, 14 – 184, 5.

Zwar unterscheidet sich N.s Konzept einer „lebensdienliche[n] Historie" grundlegend von „Overbecks kritischer Theologie" (vgl. Katrin Meyer 1998, 90), aber zugleich lassen sich deutliche Affinitäten in ihren Perspektiven auf eine nach historisch-kritischen Prinzipien verfahrende liberale Theologie feststellen: Beide stimmen in der Ansicht überein, dass die liberale Theologie mit ihrer Ideologiekritik letztlich zur Auflösung des Christentums führe (vgl. ebd.,

86–88). Angesichts dieser aporetischen Konstellation wende der Theologe Overbeck sein Interesse dann vorrangig den historischen Manifestationen von Religiosität in den asketischen Zielsetzungen von Anachoreten- und Mönchstum zu (ebd., 88). Insofern ziehen N. und Overbeck in ihren jeweils spezifischen Arbeitsfeldern unterschiedliche Konsequenzen aus dem Historismus, allerdings auf der Basis übereinstimmender Urteile über die wissenschaftstheoretische Ausgangsproblematik.

**297, 33 – 298, 7** *Es giebt Menschen, die an eine umwälzende und reformirende Heilkraft der deutschen Musik unter Deutschen glauben: sie [...] halten es für ein Unrecht, begangen am Lebendigsten unserer Cultur, wenn solche Männer wie Mozart und Beethoven bereits jetzt mit dem ganzen gelehrten Wust des Biographischen überschüttet und mit dem Foltersystem historischer Kritik zu Antworten auf tausend zudringliche Fragen gezwungen werden.]* Implizit nimmt N. hier – durchaus affirmativ – vor allem auf Richard Wagner Bezug. Dieser verstand seine eigenen Kompositionen, die N. hier als die ‚deutsche Musik' bezeichnet, als revolutionäre („umwälzende") und reformierende Kulturtat. N. folgt der Selbsteinschätzung Wagners: Bereits in seiner Tragödienschrift erblickt er in der „deutschen Musik" Wagners (KSA 1, 128, 17) eine „Wiedergeburt" der griechischen Tragödie (KSA 1, 103, 13–14) und meint, durch diesen Sonderstatus komme Wagners Musik eine fundamentale Bedeutung für die moderne Kultur überhaupt zu. Insofern hält N. den Komponisten für einen Reformator. In UB IV WB pointiert N. diese Vorstellung so: „Man erwartet von ihm eine Reformation des Theaters: gesetzt, dieselbe gelänge ihm, was wäre denn damit [...] gethan? / Nun, damit wäre der moderne Mensch verändert und reformirt" (KSA 1, 448, 4–8).

Ähnlich wie Wagner selbst steht auch N. der verbreiteten positivistischen Reduktion großer Komponisten aufgrund von Biographie oder „historischer Kritik" skeptisch gegenüber. Exemplarisch nennt er hier Mozart und Beethoven. In seinen theoretischen Schriften hatte sich allerdings auch Wagner bereits auf diese Bahn begeben, etwa mit seiner Festschrift *Beethoven* (1870) zum 100. Geburtstag des Komponisten. Und auch N. lässt sich gerade in UB IV WB intensiv auf das Feld des ‚Biographischen' ein, das er im vorliegenden Kontext von UB II HL kritisch bewertet.

**298, 15** *actio in distans]* Der lateinische Ausdruck bedeutet: Fernwirkung. Er setzt sich zusammen aus ‚actio' (Handlung) und ‚distans' (getrennt, entfernt). Gemeint ist demnach eine Handlung, die Wirkung in der Ferne oder auf Entfernung erzielt.

**298, 23–26** *So ist es nun einmal bei allen grossen Dingen, / „die nie ohn' ein'gen Wahn gelingen", / wie Hans Sachs in den Meistersingern sagt.]* In Wagners Oper

*Die Meistersinger von Nürnberg* von 1868, die zu N.s ersten, musikalisch prägenden Erfahrungen mit Wagners Musik gehörte, heißt es: „jetzt schaun wir, wie Hans Sachs es macht, / daß er den Wahn fein lenken mag, / ein edler Werk zu tun; / denn läßt er uns nicht ruhn, / selbst hier in Nürenberg, / so sei's um solche Werk', / die selten vor gemeinen Dingen, / und nie ohn' ein'gen Wahn gelingen. –" Schon im Oktober 1868 beschreibt N. sein Hörerlebnis während der „Ouvertüre zu den Meistersingern" bei einem Konzert emphatisch: „ich habe lange nicht ein solches andauerndes Gefühl der Entrücktheit gehabt" (KSB 2, Nr. 596, S. 332). Und wenig später ist er bei seiner ersten Begegnung mit Wagner am 8. November 1868 beeindruckt von dessen schauspielerhaftem Unterhaltungstalent, weil dieser „alle wichtigen Stellen der Meistersinger" spielte und dabei „alle Stimmen imitirte" (KSB 2, Nr. 599, S. 340). Die Oper *Die Meistersinger von Nürnberg* ist für N. dann auch das erste Werk Wagners, dessen komplette Aufführung er am 21. Januar 1869 in Dresden erlebt.

Bereits im 1. Kapitel der *Geburt der Tragödie* zitiert N. aus dieser Oper (KSA 1, 26, 15–20), und zwar ebenfalls die Verse, die den „Wahn" thematisieren und dem Part des Hans Sachs zugeordnet sind. In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit der Historienschrift zitiert N. die ‚Wahn'-Worte des Hans Sachs aus den *Meistersingern* vollständig. Dabei expliziert N. die Bedeutung des Wahns für das „Leben" und für dessen Verhältnis zur „Historie", indem er ‚Wahn' positiv als „productive Stimmung" interpretiert: „Nehmen wir an, die historische Untersuchung vermöchte in Betreff von etwas Lebendigem die Wahrheit zu erreichen, z. B. in Betreff des Christenthums: dann hätte sie jedenfalls den W a h n zerstört, der um alles Lebendige und Thätige, wie eine Atmosphaere, sich breitet, – nämlich / ‚bei allen grossen Dingen, / ‚die nie ohn' einigen Wahn gelingen.' / Man hätte durch die Beseitigung des Wahns, z. B. in Betreff der Religion, die Religiosität bei sich selbst, d. h. die productive Stimmung, zerstört und hätte ein kaltes leeres Wissen, nebst dem Gefühle der Enttäuschung in den Händen zurück behalten" (NL 1873, 29 [88], KSA 7, 670–671).

**298, 28** *einen solchen umhüllenden Wahn]* Welche wichtige Funktion N. dem „umhüllenden Wahn" im Zusammenhang mit seiner Historismus-Kritik zuschreibt, zeigt der nähere Kontext der Stelle. Denn hier wird deutlich, dass N. ein solches geheimnisvolles Fluidum als notwendige Voraussetzung für eine lebendige Existenz und darüber hinaus auch für die Entstehung von Kreativität betrachtet: „Alles Lebendige", „jedes Volk, ja jeder Mensch" benötige eine derartige „Atmosphäre" (298, 18, 27); vor allem gelte dies für den „schaffende[n] Instinct" (296, 4). Da ein Übermaß historischen Wissens die „pietätvolle Illusions-Stimmung" (296, 11) eines solchen ‚umhüllenden Wahns' gefährde, werde dadurch zugleich die freie Entfaltung des Lebens und die Fähigkeit zu enga-

gierter Zukunftsgestaltung in Frage gestellt. Zur Relation zwischen N.s Vorstellung des ‚umhüllenden Wahns' und der ‚plastischen Kraft' in UB II HL vgl. Kittsteiner 1996, 48–75. Kittsteiner bezieht in seine kritischen Reflexionen auch den Stellenwert von Erinnern und Vergessen in UB II HL mit ein. Außerdem berücksichtigt er das Verhältnis zwischen der Geschichtswissenschaft und Traditionen der Geschichtsphilosophie, etwa bei Kant, Hegel und Heidegger.

**299, 3–9** *Aber es soll auch gar nicht, wie gesagt, das Zeitalter der fertig und reif gewordenen, der harmonischen Persönlichkeiten sein, sondern das der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit. Das heisst eben doch nur: die Menschen sollen zu den Zwecken der Zeit abgerichtet werden, um so zeitig als möglich mit Hand anzulegen; sie sollen in der Fabrik der allgemeinen Utilitäten arbeiten]* Zur Fabrik-Metaphorik, die N. von Schopenhauer übernimmt, vgl. auch NK 300, 25–29 und NK 338, 5–7. Auf die Entfaltung von „harmonischen Persönlichkeiten" legt N. später auch in UB III SE großen Wert: Dort hebt er im 2. Kapitel ausdrücklich „die harmonische Ganzheit und den vielstimmigen Zusammenklang in Einer Natur" hervor (KSA 1, 342, 26–27). Und in Abwägung verschiedener zeitgenössischer Erziehungsmaximen (vgl. KSA 342, 7 – 343, 4) sieht er die Aufgabe des „erziehende[n] Philosoph[en]" darin, „den ganzen Menschen zu einem lebendig bewegten Sonnen- und Planetensysteme umzubilden" (KSA 1, 343, 2–7).

Zu diesem Ideal sieht N. den Status quo der zeitgenössischen Erziehungs- und Bildungsinstitutionen in diametralem Gegensatz, und zwar nicht allein in den *Unzeitgemässen Betrachtungen*. Über UB II HL und UB III SE hinaus prolongiert sich seine kritische Zeitdiagnose diesbezüglich bis in die *Götzen-Dämmerung*. Dort profiliert N. seine Aussage mit derselben symptomatischen Metaphorik wie im vorliegenden Kontext von UB II HL: Indem er in der *Götzen-Dämmerung* ebenfalls die Vorstellung von ‚Nutzbarkeit' mit ‚Abrichtung' korreliert, spielt er auf bloße Tierdressur an, um das rein Instrumentelle einer von heteronomen Zwecken bestimmten Ausbildung zu betonen, und zwar im Gegensatz zum Sonderstatus autonomer Bildung als Selbstentfaltung gemäß UB III SE 1 (vgl. dazu KSA 1, 338–341): Anstelle genuiner Bildung dient laut N. „eine brutale Abrichtung" lediglich dem Zweck, „mit möglichst geringem Zeitverlust, eine Unzahl junger Männer für den Staatsdienst nutzbar, a u s n u t z b a r zu machen" (KSA 6, 107, 21–24). Er selbst hält Depravationen dieser Art seine geistesaristokratische Überzeugung entgegen: „‚Höhere Erziehung' und U n z a h l – das widerspricht sich von vornherein. Jede höhere Erziehung gehört nur der Ausnahme: man muss privilegirt sein, um ein Recht auf ein so hohes Privilegium zu haben. Alle grossen, alle schönen Dinge können nie Gemeingut sein: pulchrum est paucorum hominum" (KSA 6, 107, 24–29).

Im vorliegenden Textzusammenhang von UB II HL sind Grundtendenzen einer Zeitdiagnose zu erkennen, die schon in Goethes *Wilhelm-Meister*-Roma-

nen präfiguriert erscheinen. Dabei wird zugleich ein historisches Übergangsstadium sichtbar: Während Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* noch das humanistisch-individualistische Ideal der harmonisch ausgebildeten Persönlichkeit als Zielvorstellung zugrunde lag, wandelt sich die Konzeption in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* nachhaltig. Denn dieser Roman ist von einem Arbeitsethos bestimmt, das sich mit einem gesellschaftlich orientierten, arbeitsteilig organisierten Gemeinschaftsprojekt verbindet und den Nutzen (also die „Utilitäten") intendiert. Durch diesen Wandel trägt Goethe bereits der beginnenden Industrialisierung Rechnung und reflektiert zugleich die durch sie bedingte Veränderung der realen Verhältnisse. N. nimmt auf Goethes *Wilhelm-Meister*-Romane wiederholt Bezug: schon in UB III SE (vgl. KSA 1, 371, 13–17), später in *Der Fall Wagner* (vgl. KSA 6, 18, 27–29), außerdem mehrfach in nachgelassenen Notaten (vgl. z. B. NL 1888, 16 [36], KSA 13, 496).

Implizit nimmt N. in der vorliegenden Textpartie auch auf die erfolgreichen Bücher von John Stuart Mill Bezug, der ein utilitaristisches Konzept vertrat. N. hatte Mills *Gesammelte Werke* (dt. 1869–1880) in seiner persönlichen Bibliothek (NPB 383–390); zahlreiche Lesespuren lassen erkennen, dass er sie intensiv studierte, kommentierte und exzerpierte. Von seinen eigenen individualistischen Prinzipien ausgehend, kritisiert N. am Utilitarismus den Primat des Nützlichkeitsprinzips und grenzt sich dabei vor allem von einseitiger Ausrichtung auf den gesellschaftlichen ‚Nutzen' ab. John Stuart Mill hatte 1861 in seiner Schrift *Utilitarianism* das Prinzip des ‚Nutzens' programmatisch zum Fundament einer Ethik erhoben, die das Streben nach dem größtmöglichen individuellen Glück und gesellschaftlichen Nutzen zum zentralen Handlungszweck erklärt. Allerdings insistiert auch Mill selbst in seinen Werken auf dem Recht zur freien Entfaltung der Persönlichkeit, betont die Bedeutung geistiger Eliten und grenzt sich entschieden von einer ‚Tyrannei der Mehrheit' ab. Sofern liberale Prinzipien in ausgewogener Weise mit einem hedonistischen Utilitarismus verbunden werden, muss daraus kein grundsätzlicher Widerspruch zum individualistischen Persönlichkeitsideal N.s resultieren. Zum Konzept der Individualität bei Mill vgl. auch NK 159, 2.

In der *Morgenröthe* grenzt sich N. mit Bezug auf „John Stuart Mill" und seine Lehre „vom Mitleiden oder vom Nutzen Anderer als dem Princip des Handelns" (KSA 3, 123, 29–31) von der Ansicht ab, das Individuum solle sein Glück in der Unterordnung unter die Interessen der Allgemeinheit finden und sein Denken und Handeln vom Primat des gesellschaftlichen Nutzens bestimmen lassen: als bloßes „Werkzeug des Ganzen" (KSA 3, 124, 12). Denn Lehren mit dieser Grundtendenz, die laut N. seit „der Zeit der französischen Revolution" populär geworden sind und zugleich das Fundament für „alle socialistischen Systeme" geliefert haben (vgl. KSA 3, 124, 1–5), zielen seines Erachtens auf

„eine gründliche Umbildung, ja Schwächung und Aufhebung des Individuums“ (KSA 3, 124, 24–25). In *Jenseits von Gut und Böse* kontrastiert N. „die europäische noblesse“ französischer Provenienz mit der durch das Utilitätsdenken verursachten „europäische[n] Gemeinheit“, die er als „Plebejismus der modernen Ideen – Englands“ etikettiert (KSA 5, 197, 31 – 198, 2). Gegen wen sich diese allgemein gehaltene Polemik konkret richtet, tritt zutage, wenn N. den „Geist achtbarer, aber mittelmässiger Engländer“ durch „Darwin, John Stuart Mill und Herbert Spencer“ exemplifiziert (KSA 3, 196, 27–29). Feststellen lässt sich, dass N. dazu neigt, seine Vorbehalte gegenüber Mill im Rahmen seiner Kulturkritik zu generalisieren und sie dabei pauschal auf ökonomische, soziale und ethische Probleme seiner Zeit zu beziehen. Vgl. dazu Brose 1990, 132–162.

**299, 29–30** *„zu scheusslichen Klumpen geballt“]* Zitat aus Schillers Ballade *Der Taucher* (V. 115–117): „Schwarz wimmelten da, in grausem Gemisch, / Zu scheußlichen Klumpen geballt, / Der stachlichte Roche, der Klippenfisch.“

**300, 3–9** *das Wort und die Stimmung Hölderlins beim Lesen des Laertius Diogenes über Leben und Lehren griechischer Philosophen: „ich habe auch hier wieder erfahren, was mir schon manchmal begegnet ist, dass mir nämlich das Vorübergehende und Abwechselnde der menschlichen Gedanken und Systeme fast tragischer aufgefallen ist, als die Schicksale, die man gewöhnlich allein die wirklichen nennt.“]* Über Diogenes Laertius hatte N. selbst 1868/69 in der Zeitschrift „Rheinisches Museum“ seine zweiteilige philologische Quellenstudie *De Laertii Diogenis fontibus I/II* publiziert: ebd., 1868, 632–653 (vgl. KGW II 1, 75–104) und 1869, 181–228 (vgl. KGW II 1, 104–167). Daher war er mit dessen Werk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* vertraut. (Vgl. auch die neuere Edition zu Diogenes Laertius’ *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 2008.) Im vorliegenden Kontext zitiert N. wortgetreu aus Hölderlins Brief vom 24. Dezember 1798 an Isaac von Sinclair, seinen besten Freund (Hölderlin: Briefe, 1992, 327). – Zu Diogenes Laertius, den N. in UB III SE ebenfalls erwähnt (KSA 1, 417, 14), vgl. auch NK 211, 31–33.

Die Dichtung Hölderlins hatte für N. seit seiner Jugend besondere Bedeutung. Das geht schon aus einem Brief an Erwin Rohde vom 3. September 1869 hervor, in dem N. ein „Wort Hölderlin’s (meines Lieblings aus der Gymnasialzeit)“ zitiert (KSB 3, Nr. 28, S. 51). In UB I DS hebt N. das „Andenken des herrlichen Hölderlin“ hervor (KSA 1, 172, 1) und kritisiert zugleich die Philister-Mentalität der eigenen Zeitgenossen, die der Besonderheit Hölderlins seines Erachtens nicht gerecht zu werden vermögen. Und in UB III SE paraphrasiert N. ohne Nennung des Autornamens die Schlusspartie von Hölderlins zweistrophiger Ode *Sokrates und Alcibiades*, indem er die „Siegreichen“ erwähnt, „die,

weil sie das Tiefste gedacht, gerade das Lebendigste lieben müssen und als Weise am Ende sich zum Schönen neigen“ (KSA 1, 349, 19–21). Die Gedichtpartie lautet: „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste, / Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönem sich“ (Hölderlin: Gedichte, 1992, 205). Auch in mehreren nachgelassenen Notaten aus der Entstehungszeit der Historienschrift bezieht sich N. auf Hölderlin. So zitiert er den ersten dieser Verse – hier allerdings mit expliziter Nennung des Autors – in einem Nachlass-Notat (NL 1873, 29 [202], KSA 7, 711), in dem er anschließend – ebenfalls mit Angabe des Autors – sogar eine ganze Strophe aus Hölderlins Hymne *Der Rhein* wiedergibt (ebd.); bezeichnenderweise gelten diese Verse dem ‚Genie‘.

Mit dem Hölderlin-Zitat in 300, 3–9 illustriert N. seine eigene These, Philosophiegeschichte beschränke sich auf eine sinnlose Folge von einander abwechselnden Meinungen und Systemen. Damit begibt er sich in Opposition zu Hegels idealistischer Systemphilosophie und seiner Überzeugung vom Wert einer ideengeleiteten Philosophiegeschichte. Nach einem Plädoyer für das Studium der Geschichte erklärt Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: „Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee [...] Ich bemerke nur noch dies, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist“. Hegel meint, „um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwicklung der Idee zu erkennen“, müsse man „freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen [...] Sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufen von Meinungen dar“ (G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, 1986, Bd. 18, 49).

Wenn N. „Gedanken und Systeme“ in ihrer historischen Heterogenität im Unterschied zu Hegel als vorübergehende Phänomene bezeichnet (300, 7–8), dann sind zugleich auch Affinitäten zu der Geschichtskritik zu erkennen, die Schopenhauer vor allem in der *Welt als Wille und Vorstellung* entwickelt und hier auch mit einer expliziten Kritik an der Hegelschen Geschichtsphilosophie verbindet. In der *Welt als Wille und Vorstellung II* kontrastiert Schopenhauer Geschichte und Philosophie: „Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz das Selbe war, ist und seyn wird. In Wahrheit ist das Wesen des Menschenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedarf daher, um erschöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung. Die Geschichte aber hofft die Tiefe durch

die Länge und Breite zu ersetzen“ (WWV II, Kap. 38, Hü 504). Schopenhauer hält die Philosophie für „das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen, welches die Aufschlüsse verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten“; daher „schwebt die Philosophie“ über allen anderen Wissenschaften (WWV II, Kap. 38, Hü 502).

Den inferioren Rang der Geschichte begründet Schopenhauer folgendermaßen: „Sofern nun also der Stoff der Kunst die Idee, der Stoff der Wissenschaft der Begriff ist, sehn wir Beide mit Dem beschäftigt, was immer daist und stets auf gleiche Weise, nicht aber jetzt ist und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders: daher eben haben Beide es mit Dem zu thun, was Plato ausschließlich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen ist das Einzelne in seiner Einzelheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden. Von diesem Standpunkte aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengeistes würdiger Gegenstand, des Menschengeistes, der, gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte“ (WWV II, Kap. 38, Hü 505). – Anschließend polemisiert Schopenhauer gegen „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 konstruiren‘“, dem seines Erachtens „ein roher und platter Realismus zum Grunde“ liegt, der die bloße „Erscheinung für das Wesen an sich der Welt hält“ (WWV II, Kap. 38, Hü 505).

Auch in den *Parerga und Paralipomena II* betont Schopenhauer die fundamentale Differenz zwischen philosophischer und historischer Erkenntnis: Während „der Philosoph aus jener Urquelle, der anschauenden Erkenntniß, schöpfen und daher stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen“ soll, also das, „was allezeit und überall ist“, „das Ganze und Große der Welt, das Wesentliche derselben, die Grundwahrheiten“, wenden sich Physiker, Zoologen und Historiker den „speciellen, besonderen, seltenen, mikroskopischen, oder vorüberfliegenden Erscheinungen“ zu (PP II, Kap. 3, § 34, Hü 52.) Zu Schopenhauers Geschichtsskepsis vgl. auch NK 258, 25–26 und NK 267, 17–22 sowie NK 285, 23–26 und NK 292, 17–19.

**300, 25–29** *wenn die Menschen in der wissenschaftlichen Fabrik arbeiten und nutzbar werden sollen, bevor sie reif sind, so ist in Kurzem die Wissenschaft ebenso ruinirt, wie die allzuzeitig in dieser Fabrik verwendeten Sclaven]* Die Fabrik-Metapher (vgl. auch 299, 8 und 300, 33) übernimmt N. von Schopenhauer,

auf dessen Sprachgebrauch er sich in UB III SE sogar ausdrücklich beruft, wenn er „die Menschen“ als „Fabrikwaare“ bezeichnet (KSA 1, 338, 5–7). Wie bereits bei Schopenhauer ist die pejorative Fabrik-Metapher bei N. ebenfalls von einem entschiedenen Geistesaristokratismus motiviert. In UB II HL gibt er der metaphorischen Vorstellung allerdings einen spezifischen Akzent, indem er sie auf problematische Aspekte der Gelehrtenexistenz bezieht (300, 26, 33). Dies gilt auch für eine frühere Textpassage, in der N. die Wissenschaftler arbeiten sieht, „als ob die Wissenschaft eine Fabrik sei“, und ihre ruinöse Hast bei der Forschung mit den prekären Arbeitsbedingungen des „Sclavenstand[s]“ analogisiert (202, 26–28). Im vorliegenden Kontext führt N. diese Argumentation weiter und bedient sich dabei mit Bedauern des „Jargons der Sclavenhalter“ (300, 30). Mit drastischer Diktion betont er hier die unwürdige, zu vorzeitigem Verschleiss führende Hektik der Wissenschaftler, denen das Kreativitätsstimulans der Muße fehlt. In UB III SE beleuchtet er dann die sachfremden Motivationen und das pragmatische Kalkül im Bereich der Forschung durch eine facettenreiche Gelehrtensatire (KSA 1, 394, 20 – 400, 8). Die Sklaven-Metapher verwendet N. auch noch in anderen Kontexten, wenn er die modernen Menschen in UB III SE „als die geplagten Sklaven der drei M, des Moments, der Meinungen und der Moden“ bezeichnet (KSA 1, 392, 10–11) und wenn ihm in der *Geburt der Tragödie* „der ‚Journalist‘“ als „der papierne Sclave des Tages“ erscheint (KSA 1, 130, 20). Das Tertium comparationis der unterschiedlichen Verwendungsweisen liegt in einer entfremdenden Instrumentalisierung, die der Wahrheitssuche abträglich ist.

Bereits Schopenhauer gebraucht die Vorstellung des Sklaven mit ähnlich negativen Implikationen: In seiner Schrift *Aphorismen zur Lebensweisheit* wird „der Sklave fremder Meinung und fremden Bedünkens“ zum Thema (PP I, Hü 376). In seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I* von 1819 bezeichnet Schopenhauer den „gewöhnliche[n] Mensch[en]“ als „Fabrikwaare der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt“ (WWV I, § 36, Hü 220). Mehr als drei Jahrzehnte später spricht er auch in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die er 1851 im Rahmen der *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). N. übernimmt Schopenhauers pejorative Metapher „Fabrikwaare“, indem er in UB III SE erklärt: „Wenn der grosse Denker die Menschen verachtet, so verachtet er ihre Faulheit: denn ihrethalben erscheinen sie als Fabrikwaare“ (KSA 1, 338, 5–7). Vgl. auch NK 338, 5–7. Ähnlich wie N., der sich in UB III SE später explizit auf die Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* beruft (KSA 1, 413, 418), vertritt schon Schopenhauer einen prononcierten Geistesaristokratismus. Nachdrücklich betont er, „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). Mit der bloßen „Fabrikwaare“ kontrastiert Schopenhauer die echten Philosophen, die er für seltene Heroen des Geistes hält (PP I, Hü 189). Seines Erachtens ist „die Natur“ sogar „aristokratischer, als irgend ein Feudal- und Kastenwesen“ (PP I, Hü 209–210). (Das Kapitel III.4 „Quellen und Einzugsgebiete“ im Überblickskommentar zu UB III SE weist erstmals die Korrespondenzen zwischen Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* und N.s UB III SE nach).

**301, 26–34** *Als letztes und natürliches Resultat ergiebt sich das allgemein beliebte „Popularisiren“ (nebst „Feminisiren“ und „Infantisiren“) der Wissenschaft [...] Goethe sah darin einen Missbrauch und verlangte, dass die Wissenschaften nur durch eine erhöhte Praxis auf die äussere Welt wirken sollten.]* Hier paraphrasiert N. eine Aussage Goethes, der im Abschnitt „Bernard le Bovier de Fontenelle“ seiner *Farbenlehre* schreibt: „Die Wissenschaft selbst kann durch eine solche Behandlung wohl nicht gewinnen, wie wir auch in neuerer Zeit durch das Feminisieren und Infantisieren so mancher höheren und profunderen Materie gesehen haben“ (Goethe: FA, Abt. I, Bd. 23/1, 859). Zugleich schließt N. an die *Maximen und Reflexionen* (*Aus Makariens Archiv*) an, die Goethe im Zusammenhang mit seinem Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre* verfasste: „Nur durch eine erhöhte Praxis sollten die Wissenschaften auf die äußere Welt wirken: denn eigentlich sind sie alle esoterisch und können nur durch Verbessern irgend eines Tuns exoterisch werden. Alle übrige Teilnahme führt zu nichts“ (Goethe: FA, Abt. I, Bd. 10, 758).

**302, 15** *Scheidewasser]* Mittlerweile obsolet gewordener Begriff zur Bezeichnung der Salpetersäure, die Silber und Gold zu trennen vermag.

**8.**

**303, 2–5** *Goethe, durch seine merkwürdige Charakteristik Newtons [...]: er findet im Grunde [...] seines Wesens „eine trübe Ahnung seines Unrechtes“]* In Goethes Schrift *Zur Farbenlehre* heißt es: „Diese Ironie, dieses Bewußtsein, womit man seinen Mängeln nachsieht, mit seinen Irrtümern scherzt [...], kann von der klarsten Verruchtheit bis zur dumpfsten Ahndung sich in mancherlei Subjekten stufenweise finden [...]. Wäre alsdann die Sache durch Beispiele völlig aufgeklärt, so würde uns niemand verargen, wenn er Newtonen auch in der Reihe fände, der eine trübe Ahndung seines Unrechts gewiß gefühlt hat“ (Goethe: FA, Abt. I, Bd. 23/1, 848). Direkt daran anschließend polemisiert Goethe im Hinblick auf die Farbenlehre gegen die Methode Newtons und formuliert mit

rhetorischen Fragen eine Reihe von Einwänden: „Denn wie wäre es einem der ersten Mathematiker möglich, sich einer solchen Unmethode zu bedienen, daß er schon in den Optischen Lektionen, indem er die diverse Refrangibilität festsetzen will, den Versuch mit parallelen Mitteln, der ganz an den Anfang gehört, weil die Farbenerscheinung sich da zuerst entwickelt, ganz zuletzt bringt; [...] Die Natur spricht nichts aus, was ihr selbst unbequem wäre; desto schlimmer wenn sie einem Theoretiker unbequem wird“ (ebd., 848–849). – N. übergeht im vorliegenden Kontext die Problematik dieser Charakterisierung Newtons durch Goethe, der in der Fachwelt seine eigene, physikalisch allerdings verfehlte Farbenlehre durchzusetzen versuchte. Mit ihr hatte sich Goethe bewusst (und letztlich vergeblich) in Opposition zu der allgemein anerkannten Farbentheorie Newtons begeben.

**303, 16–18** *uns den Spätgekommenen, den abgeblassten letzten Sprossen mächtiger und frohmüthiger Geschlechter]* Das unter den Zeitgenossen weit verbreitete und auch in der Literatur der Epoche oft reflektierte Bewusstsein, einem Geschlecht von Epigonen anzugehören, zählt zu den Grundmotiven in N.s Frühwerk. Nur wenige Seiten später kritisiert N. in der Historienschrift „das Gefühl des gar zu Ueberspäten und Epigonenhaften“ (305, 11–12). Er selbst propagiert demgegenüber wiederholt und nachdrücklich die Hoffnung auf eine neue, von ‚Leben‘ erfüllte ‚Zukunft‘. – Zur Thematik der Epigonalität vgl. auch die ausführlichen Stellenkommentare zu UB II HL (295, 4–7; 306, 13–19), UB I DS (KSA 1, 169, 15–18) und UB III SE (KSA 1, 344, 31–34; 350, 20–21).

**303, 18–20** *uns, auf die Hesiod's Prophezeiung zu deuten ist, dass die Menschen einst sogleich graubehaart geboren würden, und dass Zeus dies Geschlecht vertilgen werde]* Von dem frühgriechischen Dichter Hesiod (um 700 v. Chr.) sind zwei Werke erhalten geblieben: die *Theogonie* und die *Werke und Tage*, auf deren Vers 181 N. hier anspielt. Unter Rückgriff auf diese Prophezeiung Hesiods argumentiert N. wenig später kulturkritisch, wenn er die Epochenproblematik mit einer zukunftsfeindlichen Mentalität in Verbindung bringt: So kritisiert er Defätismus und Passivität der Zeitgenossen, die auf dem Primat „der historischen Bildung“ beharren, „alles Werdende“ ablehnen und durch „das Gefühl des gar zu Ueberspäten und Epigonenhaften, kurz der angeborenen Grauhaarigkeit“ jeden Aufbruchsimpuls bremsen (305, 9–13).

**303, 28 – 304, 8** *Das Menschengeschlecht [...] will nicht nach Jahrtausenden, ja kaum nach Hunderttausenden von Jahren in seinen Schritten – vorwärts und rückwärts – betrachtet werden, das heisst, es will als Ganzes von dem unendlich kleinen Atompünktchen, dem einzelnen Menschen, g a r n i c h t betrachtet werden. Was wollen denn ein Paar Jahrtausende besagen [...], um im Anfang einer solchen Zeit noch von ‚Jugend‘, am Schlusse bereits von ‚Alter der Menschheit‘*

*reden zu können! Steckt nicht vielmehr in diesem lähmenden Glauben an eine bereits abwelkende Menschheit das Missverständniss einer, vom Mittelalter her vererbten, christlich theologischen Vorstellung, der Gedanke an das nahe Weltende, an das bänglich erwartete Gericht?]* Diese Textpassage lässt mehrere Kritikansatzpunkte N.s erkennen. Skeptisch reagiert er zunächst auf organologische Geschichtsmodelle, in denen die Menschheitsgeschichte analog zu den Phasen des individuellen Menschenlebens beschrieben wird. Zu denken ist hier etwa an das vierteilige Opus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), in dem Johann Gottfried Herder die Kulturgeschichte als vernunftbestimmte Fortsetzung der Naturgeschichte beschreibt: Seines Erachtens vollzieht sich die kulturelle Entwicklung ganzer Völker nach ähnlichen Prinzipien wie die Lebensgeschichte von Individuen. Kulturhistorische Traditionen dieser Art wirken nach der Schaffens- und Lebenszeit N.s bis zu Oswald Spenglers Werk *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918) weiter: Hier entwirft Spengler eine spekulative organologische Kulturmorphologie im Rhythmus von Blüte- und Verfallsperioden.

Anschließend bezieht sich N. mit einer rhetorischen Frage kritisch auf die organologische Décadence-Vorstellung einer „bereits abwelkende[n] Menschheit", deren Ursprung er im „theologischen" Gedanken „an das nahe Weltende" vermutet. Diese angstbesetzte Endzeit-Vorstellung fördert möglicherweise ein eskapistisches Bedürfnis nach Selbstermächtigung, mit dem sich jedenfalls teilweise die Metaperspektive derjenigen erklären ließe, die von einem vermeintlich übergeordneten Standpunkt aus den Blick über „Jahrtausende" hinschweifen lassen. (Zu N.s Kritik an der geschichtsphilosophischen Teleologie bei Hegel und Eduard von Hartmann und seinem Vorbehalt gegen ihre optimistischen Basisannahmen vgl. NK 308, 30–32.) Indem N. das Individuum als Perspektivfigur zum „unendlich kleinen Atompünktchen" reduziert, konterkariert er ironisch die anthropologischen Prämissen einer solchen Geschichtsbetrachtung, sofern sie die Bedeutung des erkennenden Ich voraussetzt. Die physikalische Metapher „Atompünktchen" erhält ein zoologisches Pendant, wenn N. in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL Hegels Vorstellung vom ‚Weltgeist' und Eduard von Hartmanns Idee eines ‚Weltprozesses' als „verkappte Theologie" bezeichnet, um sie sodann als idealistische Konstrukte zu entlarven: „Es ist sofort lächerlich! Der Mensch und der ‚Weltprozess'! Der Erdfloh und der Weltgeist!" (NL 1873, 29 [53], KSA 7, 650).

Die Metaphorik, die den Menschen als bloßes „Atompünktchen" oder als „Erdfloh" erscheinen lässt, durchkreuzt jedwede hybride Anwandlung durch realistische Desillusionierung. Das Miniaturformat wird dabei zum konsequenten Ausdruck radikaler Entwertung des Menschen bis zur Bedeutungslosigkeit. In dieser Hinsicht ergibt sich eine aufschlussreiche Parallele zur kosmologi-

schen Metaphorik in der Anfangspassage der etwa in der gleichen Zeitphase wie UB II HL entstandenen nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Hier wird der Sonderstatus des Menschen als vermeintliche ‚Krone der Schöpfung' vor dem Hintergrund des kopernikanischen Heliozentrismus und der Evolutionslehre Darwins ironisch suspendiert (vgl. Neymeyr 2016b, 336–338): „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte': aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. – So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustrirt haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben" (KSA 1, 875, 2–13).

**304, 10–13** *jenes Weltgericht über alles Vergangene [...], welches der christliche Glaube keineswegs vom Menschen, aber von „des Menschen Sohn" erwartete]* Hier zitiert N. eine in der Bibel häufig vorkommende Bezeichnung für Jesus Christus (vgl. z. B. Matth. 8, 20: „des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege"; Luk. 17, 30: „wenn des Menschen Sohn soll offenbart werden"). Zugleich evoziert N. die mit der christlichen Parusie-Erwartung verbundene Endzeit-Vorstellung eines ‚Jüngsten Gerichts'. Im vorliegenden Kontext spielt er mit dem „Weltgericht" auf das 5. Kapitel des Johannes-Evangeliums an. Hier konzentriert sich eine ganze Passage auf das endzeitliche Gericht; sie bringt die Vorstellung des ‚Gerichts' sogar mit der genannten Jesus-Paraphrase in Verbindung: „und hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu halten, darum daß er des Menschen Sohn ist" (Joh. 5, 27). Anders als N. unterscheidet das Evangelium allerdings nicht zwischen dem Menschen und des Menschen Sohn, sondern zwischen dem Vater und des Menschen Sohn: „Denn der Vater richtet niemand; sondern alles Gericht hat er dem Sohn gegeben" (Joh. 5, 22; vgl. Daniel 7, 13 sowie 7, 14). Für die lebensfeindliche Spätzeitstimmung macht N. die Ausrichtung der christlichen Religion auf die Todesstunde des Menschen verantwortlich, der nach christlicher Auffassung ebenfalls ein ‚Gericht' über das vergangene Leben folgt.

Eschatologisch ausgerichtete Vorstellungen zum „Gericht", die in UB II HL im Kontext der ‚kritischen Historie' besondere Bedeutung erhalten, bestimmen auch andere Partien in N.s frühen Schriften. So imaginiert er in UB III SE im Zusammenhang mit philosophischen Konzepten Schopenhauers „eine furchtbare überweltliche Scene des Gerichts, in der alles Leben, auch das höchste und vollendete, gewogen und zu leicht befunden wurde", und bezeichnet dort

„den Heiligen als Richter des Daseins“ (410, 22–25). Die eschatologisch perspektivierte Vorstellung vom „Gericht“, die für N.s Frühwerk insgesamt charakteristisch ist, wird von ihm in unterschiedlichen Gedankengängen auch mit variablen Akzentsetzungen versehen. So formuliert er in der *Geburt der Tragödie* die Prognose: „alles, was wir jetzt Cultur, Bildung, Civilisation nennen, wird einmal vor dem untrüglichen Richter Dionysus erscheinen müssen“ (KSA 1, 128, 5–7). In UB II HL bestimmen eschatologische Vorstellungen von „Richter“ und „Gericht“ sein Konzept der ‚kritischen Historie‘ (vgl. 269, 8 – 270, 30 und 286, 8 – 287, 28). Später hebt N. in UB IV WB das „kommende Gerichtsverfahren“ hervor, „mit dem unsere Zeit heimgesucht wird“ (KSA 1, 463, 8–9), und spricht dort von „den künftigen Richtern“ über „die modernen Menschen“ (KSA 1, 462, 21–23). Zur Gerichtsthematik bei N. vgl. auch die kulturhistorisch anders akzentuierten Vernetzungen in NK 286, 13–14; NK 287, 1; NK 308, 19–26 (zu UB II HL) und in NK 410, 22–25 (zu UB III SE) sowie die Darlegungen im Überblickskommentar zu UB II HL. Vgl. ergänzend den gedanklichen Horizont biblischer Vorstellungen vom Jüngsten Gericht sowie Denkmodelle im Kontext der antiken Philosophie, denen die Vorstellung vom reinigenden Akt des Verbrennens gemeinsam ist, in NK 410, 22–25 (unter Rekurs auf Lehren Heraklits und der Stoiker).

**304, 14–17** *„memento mori“ […] „memento vivere“]* In seinem Bildungsroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* setzt Goethe dem christlichen „memento mori“ („denke an den Tod“) die Losung „Gedenke zu leben“ („memento vivere“) entgegen (vgl. Goethe: FA, Abt. I, Bd. 9, 920). Im 5. Kapitel des 8. Buches ist ein Saal mit Sarkophagen dargestellt. Diese Szenerie legt eigentlich Assoziationen an den Tod nahe, denen mit der folgenden Beschreibung jedoch eine Aufforderung zum Leben entgegengehalten wird: Zu sehen ist „auf einem prächtigen Sarkophagen das Marmorbild eines würdigen Mannes, an ein Polster gelehnt. Er hielt eine Rolle vor sich, und schien mit stiller Aufmerksamkeit darauf zu blicken. Sie war so gerichtet, daß man die Worte, die sie enthielt, bequem lesen konnte. Es stand darauf: *Gedenke zu leben*“ (ebd., 920). – Schiller, der an der Entstehung von *Wilhelm Meisters Lehrjahren* intensiv Anteil nahm, kommentierte diese Maxime am 3. Juli 1796 in einem Brief an Goethe zustimmend. Er betrachtet den Imperativ „*gedenke zu leben*“ geradezu als einen Triumph über das Todesbewusstsein: „Dieser Saal der Vergangenheit vermischt die aesthetische Welt, das Reich der Schatten im idealen Sinn, auf eine herrliche Weise mit dem lebendigen und wirklichen […]. Die Inschrift: *gedenke zu leben* ist trefflich, und wird es noch vielmehr, da sie an das verwünschte Memento mori erinnert, und so schön darüber triumphiert“ (Schiller: FA, Bd. 12, 183). N. studierte den Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller, der sich in seiner persönlichen Bibliothek befand. Daher kann er sich mit seiner Anspielung auch

auf Schillers Kommentar zu Goethes Werk bezogen haben. – Darüber hinaus ist dem „memento mori“ allerdings ein spezifischer Bezug zum Christentum inhärent, und zwar insofern, als der Kartäusergruß „memento mori“ eine christliche Maxime formuliert; vgl. dazu Franz Overbecks Buch *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift* (Overbeck: Werke und Nachlaß, 1994–2010, Bd. 1, 216).

**305, 1–6** *Das, was die Florentiner thaten, als sie unter dem Eindrucke der Busspredigten des Savonarola jene berühmten Opferbrände von Gemälden, Manuscripten, Spiegeln, Larven veranstalteten, das möchte das Christenthum mit jeder Cultur thun, die zum Weiterstreben reizt und jenes memento vivere als Wahlspruch führt]* Der italienische Dominikaner-Prior Girolamo Savonarola (1452–1498) wollte zunächst eine Kloster- und Kirchenreform im Geiste der Propheten des Alten Testaments durchführen. In Florenz, dem Zentrum einer üppig florierenden Renaissance-Kultur, predigte er strenge Buße und prophezeite ein göttliches Strafgericht, das der Sturz der Medici-Herrschaft in Florenz dann zunächst sogar zu bestätigen schien. Nach der Vertreibung des Fürstengeschlechts der Medici, das zwar die Künste sehr gefördert, aber zugleich auch großen Wert auf prachtvolle Selbstinszenierung gelegt hatte, engagierte sich Savonarola für die politische Neugestaltung in Florenz: Mit dem Ziel einer theokratisch gefärbten Demokratie versuchte er das städtische Leben nach asketischen Prinzipien zu reformieren und ein sittenstrenges Regiment einzuführen. So rief er Jesus Christus zum König von Florenz aus und verbot weltliche Vergnügungen.

Durch seine Predigten fanatisierte Savonarola die Florentiner und veranlasste sie zu den Vernichtungsaktionen, an die N. im vorliegenden Kontext erinnert: zur sogenannten ‚Verbrennung der Eitelkeiten‘, bei der Kunstgegenstände und Luxusartikel in einem großen Autodafé vernichtet wurden. Durch seinen radikalen Protest gegen den Sittenverfall am päpstlichen Hof geriet Savonarola schließlich in einen Konflikt mit Papst Alexander VI., der ihn 1497 exkommunizierte. Ein Jahr danach wurde Savonarola als angeblicher Häretiker und Schismatiker gehängt und verbrannt. Aber bereits sechzig Jahre später folgte seine Rehabilitierung durch die Kirche: Nun respektierte man seine theologischen Vorstellungen und erkannte zugleich auch seine charismatische Bedeutung an. Zur Biographie Savonarolas vgl. Pasquale Villaris zweibändiges Werk *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi* (1859–1861; Übersetzung unter dem Titel *Geschichte Girolamo Savonarola's und seiner Zeit*, 2 Bände, 1868).

**306, 9–10** *das Wissen m u s s seinen Stachel gegen sich selbst kehren]* N. variiert hier Worte, die Sophokles in seiner Tragödie *König Ödipus* den Seher Teiresias

aussprechen lässt (V. 316–317). Bereits in seiner Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie* greift N. auf dieses antike Drama zurück, um das Wissen und eine von ihm abgeleitete Weisheit kritisch zu hinterfragen: „‚Die Spitze der Weisheit kehrt sich gegen den Weisen: Weisheit ist ein Verbrechen an der Natur': solche schreckliche Sätze ruft uns der Mythus zu" (KSA 1, 67, 14–16).

**306, 13–19** *Oder sollte es wahr sein, dass wir Deutschen [...] in allen höheren Angelegenheiten der Cultur immer nur „Nachkommen" sein müssten, deshalb weil wir nur dies allein sein k ö n n t e n, wie diesen sehr zu überlegenden Satz einmal Wilhelm Wackernagel ausgesprochen hat: „Wir Deutschen sind einmal ein Volk von Nachkommen [...]."]* Der deutsche Begriff ‚Nachkomme' ist eine wörtliche Übersetzung von ‚Epigone'; dieser Begriff ist vom wertneutralen altgriechischen Wort ‚epigonos' (ἐπίγονος: Sohn, Nachkomme) abgeleitet. In kulturkritisch orientierten Texten der Zeit werden beide Begriffe äquivalent gebraucht, und zwar mit negativem Akzent. Dies gilt auch für Wilhelm Wackernagel (1806–1869), der in Basel als Professor der Germanistik und anerkannter Gelehrter tätig war. N. zitiert Wackernagels Diktum aus dessen Schrift *Geschichte des deutschen Dramas bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts. Zwei Vorträge, 1845 gehalten* (vgl. Wackernagel: Kleinere Schriften, Bd. 2, 1873, 122).

Bereits seit den 1830er Jahren gehörte die Epigonenproblematik zum kulturkritischen Repertoire der Epoche. Nach der sogenannten ‚Kunstperiode' der Klassik und Romantik übertrug Karl Immermann den ursprünglichen, genealogisch-biologisch akzentuierten Epigonenbegriff in die geistig-künstlerische Sphäre. Der von ihm kulturkritisch umgedeutete Begriff bezeichnet seither pejorativ den ‚geistigen Erben', der sich eklektizistisch an ‚klassischen' Vorbildern orientiert und zugleich an deren Übergröße leidet. Die Problematik der Epigonalität wurde von zahlreichen Autoren in theoretischen und fiktionalen Werken reflektiert. Adalbert Stifter, den N. sehr schätzte, schrieb sogar eine Künstlernovelle mit dem für die Epochensituation symptomatischen Titel *Nachkommenschaften*: Hier entfaltet Stifter eine kritische Zeitdiagnose, indem er das Gegenwärtige in mehrfacher Hinsicht als bloße Wiederkehr von Vergangenem erscheinen lässt. Die Aporie eines in künstlerischer und existentieller Hinsicht epigonalen Malers gestaltet Stifter mit einer humoristischen Pointierung, die aber nur vordergründig die Schärfe der dem Text inhärenten Kulturkritik mildert (vgl. Neymeyr 2004, 185–205). Dem Epigonenbewusstsein dieses Protagonisten entspricht N.s Diagnose in UB II HL: „Solche Spätlinge freilich leben eine ironische Existenz" (307, 26). – Zur Epigonalität vgl. die Kommentare zu UB II HL (295, 4–7), UB I DS (KSA 1, 169, 15–18) und UB III SE (KSA 1, 344, 31–34; 350, 20–21). Zu dem Stilpluralismus, den N. in der Epoche des Historismus diagnostiziert, vgl. NK 273, 34 – 274, 5.

**306, 32–33** *ob es ewig unsere Bestimmung sein müsse, Zöglinge des sinkenden Alterthums zu sein]* Die Vorstellung vom sinkenden Altertum, vom allmählichen Verfall und Untergang der Antike, war vor allem in Darstellungen der römischen Geschichte verbreitet. Vgl. dazu Montesquieus Werk *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734). Eines der berühmtesten Werke, das von diesem Topos ausging, stammt von dem englischen Historiker Edward Gibbon (1737–1794) und trägt den Titel *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1788). N. studierte es in deutscher Übersetzung und referiert daraus in der Historienschrift (325, 19). Vgl. NK 325, 19.

**307, 5–13** *die noch gewaltigere Aufgabe [...], hinter diese alexandrinische Welt zurück und über sie hinaus zu streben, und unsere Vorbilder muthigen Blicks in der altgriechischen Urwelt des Grossen, Natürlichen und Menschlichen zu suchen. Dort aber finden wir auch die Wirklichkeit einer wesentlich unhistorischen Bildung und einer [...] deswegen unsäglich reichen und lebensvollen Bildung]* Mit der „altgriechischen Urwelt" meint N. hier nicht die Epoche der kulturellen Blüte während der Perikleischen Zeit, sondern die archaische Periode, auf die er sein Interesse bereits in der *Geburt der Tragödie* fokussiert. Da dieser imaginäre Ursprungsbereich allerdings historisch kaum greifbar ist, bleibt seine von N. behauptete ‚Wirklichkeit' ebenso im Bereich projektiver Spekulation wie seine angeblich ‚unhistorische Bildung'. Dem Dramatiker Aischylos, dem frühesten der drei großen Tragiker der griechischen Antike, schreibt N. archaische Charakteristika zu. In der *Geburt der Tragödie* assoziiert er ihn mit einer besonderen Sphäre der Ursprünglichkeit und bringt ihn außerdem mit den Musikdramen Wagners in Verbindung. Dort reicht N.s Strategie der Analogisierung sogar so weit, dass sich mitunter schwer feststellen lässt, ob von der griechischen Tragödie oder vom Musikdrama Wagners die Rede ist. In UB IV WB sieht N. „zwischen Aeschylus und Richard Wagner" sogar „solche Nähen und Verwandtschaften", das er sich dadurch „an das sehr relative Wesen aller Zeitbegriffe" erinnert fühlt (KSA 1, 446, 24–26). Indem N. Wagners Musik in eine Affinität zur Tragödie des Aischylos bringt, stellt er den Komponisten in eine Traditionslinie, die ganz in dessen Sinne war. Denn Wagner selbst brachte seine besondere Wertschätzung für die ‚erhabene' Tragödie des Aischylos wiederholt zum Ausdruck. Vgl. auch NK 446, 22 und NK 446, 23–25. Die im vorliegenden Zusammenhang relevante Textpassage im 4. Kapitel von UB IV WB (KSA 1, 446, 19 – 447, 7) verweist durch das Prinzip geschichtlicher Analogiebildung zugleich auch auf verbreitete Strategien historiographischer Darstellung und lässt insofern Affinitäten zu UB II HL hervortreten.

Bereits in der *Geburt der Tragödie* imitiert N. sprachlich die besonderen Präferenzen Richard Wagners für ‚Ur'-Zustände von der Art, wie er sie „in der altgriechischen Urwelt des Grossen, Natürlichen und Menschlichen" situiert. Bezeichnenderweise verwendet N. in GT häufig Wörter wie „Ur-Eines" (KSA 1, 30, 12; 38, 30; 39, 31; 44, 1), „Urbilder" (KSA 1, 31, 13; 58, 8; 58, 20), „Urlust" (KSA 1, 44, 12), „Urdrama" (KSA 1, 52, 16), „Urerscheinung" (KSA 1, 60, 16) und „Urphänomen" (KSA 1, 60, 24). Außerdem ist dort vom „Ursprung der griechischen Tragödie" (KSA 1, 52, 6–7) und – in einer triadischen Stufung von ‚Ur'-Inszenierungen – sogar vom „Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ur-Einen" (KSA 1, 51, 26–27) die Rede.

Indem N. von einer Vorbildfunktion der „unhistorischen Bildung" in der archaischen Periode der griechischen Antike ausgeht und ihr die singuläre Qualität einer besonders „reichen und lebensvollen Bildung" zuspricht, zielt er zugleich auf seine eigene Epoche, die er in UB IV WB vom „widerlichen Götzendienste der modernen Bildung" depraviert sieht (KSA 1, 434, 9–10) und dort mit der Kunst-Religion Richard Wagners kontrastiert. Wie dieser kritisiert auch N. den Typus des „Gebildeten" in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* wiederholt als Vertreter einer degenerierten Kultur. Wenn N. „gegen das wuchernde und unterdrückende Um-sich-greifen der heutigen Gebildetheit" wettert (KSA 1, 450, 6–7), durch die manch einer unter den Zeitgenossen zum „Feind" Bayreuths werde (KSA 1, 450, 8–9), dann folgt er zugleich Wagners Tendenz zum Antirationalismus und dessen musikästhetischen Prämissen. Auch indem N. „Vorbilder" in der „Urwelt des Grossen, Natürlichen und Menschlichen zu suchen" empfiehlt, schließt er an Überzeugungen Wagners an, der in seiner Schrift *Oper und Drama* die bloße Gebildetheit mit der genuinen natürlichen Empfindung kontrastiert und sich ein „Publikum" wünscht, dem „ohne spezifisch gebildeten Kunstverstand das vorgeführte Drama zum vollständigen, gänzlich mühelosen Gefühlsverständniß kommen soll [...]" (GSD IV, 222–223, Anm.) N. folgt diesem Plädoyer, wenn er Wagners Kunst weit entfernt sieht vom „Dunstkreis der Gelehrten" (KSA 1, 503, 3), weil sie „den Gegensatz von Gebildeten und Ungebildeten" aufhebe (KSA 1, 505, 11–12).

Bildungsüberdruss sowie Antirationalismus und eine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Typus des Gebildeten bestimmen schon *Die Geburt der Tragödie* und erhalten in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* ebenfalls eine zentrale Bedeutung. Wiederholt differenziert N. in seinen frühen Schriften zwischen echter Bildung und einem bloßen Gebildetsein, das seines Erachtens nur scheinbar von Kultiviertheit zeugt. Dabei folgt er Auffassungen Wagners, der bereits in seiner Schrift *Über das Dirigiren* (vgl. GSD VIII, 313–315) die genuine ‚Bildung' von bloßer ‚Gebildetheit' abgrenzt. Schon im 20. Kapitel der *Geburt der Tragödie* (vgl. KSA 1, 129, 10 – 131, 4 sowie NK 1/1, 360–368) 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). Zum Kontrast zwischen genuiner ‚Bildung' und bloßer ‚Gebildetheit' bei N. vgl. die detaillierteren Darlegungen in NK 275, 2–3 sowie in NK 260, 32–34 und NK 334, 9–14.

**308, 1–6** *denken wir sie uns, wie sie mit gellender Stimme verkünden: das Geschlecht ist auf seiner Höhe, denn jetzt erst hat es das Wissen über sich und ist sich selber offenbar geworden – so hätten wir ein Schauspiel, an dem als an einem Gleichniss die räthselhafte Bedeutung einer gewissen sehr berühmten Philosophie für die deutsche Bildung sich enträthseln wird]* Mit der rhetorischen Strategie einer Retardation, welche die Nennung des ‚Eigentlichen' verzögert und dadurch die Erwartung steigern soll, charakterisiert N. hier die Philosophie Hegels, die er erst im folgenden Satz explizit nennt. Als ‚sehr berühmt' bezeichnet er sie, weil ihr trotz der Vorbehalte mancher Kritiker eine dominante Rolle für die „deutsche Bildung" zukam, die sich auch in N.s Gegenwart noch entsprechend auswirkte. Als exemplarisch für die umfassende und nachhaltige Rezeption von Hegels philosophischem System können David Friedrich Strauß' Werk *Der alte und der neue Glaube* sowie Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* gelten. Während N. in UB I DS heftig gegen Strauß polemisiert, attackiert er Eduard von Hartmann im 9. Kapitel von UB II HL. – Mit der vorliegenden Textpartie der Historienschrift beginnt N. seinen Angriff auf ‚Hegel und die Folgen'. Wie so oft in seinem Frühwerk erweist sich N. auch hier als Anhänger Schopenhauers, der ein erbitterter Gegner Hegels war und ihn in seinen Werken wiederholt scharf attackierte. Dazu trug nicht zuletzt die Opposition der weltanschaulichen Grundpositionen bei: Dem optimistischen Glauben Hegels an einen letztlich zur Vollendung führenden und von ihm insofern als sinnvoll angesehenen ‚Weltprozess' steht das pessimistische Konzept von Schopenhauers Willensmetaphysik diametral gegenüber.

**308, 7–11** *Ich glaube, dass es keine gefährliche Schwankung oder Wendung der deutschen Bildung in diesem Jahrhundert gegeben hat, die nicht durch die ungeheure bis diesen Augenblick fortströmende Einwirkung dieser Philosophie, der Hegelischen, gefährlicher geworden ist.]* Nach einer von David Friedrich Strauß vorgeschlagenen Differenzierung formierten sich die an Hegel anschließenden philosophischen Richtungen als ‚Hegelsche Rechte' und als ‚Hegelsche Linke'.

Die Rechts- oder Althegelianer (Carl Friedrich Göschel, Carl Daub, Philipp Conrad Marheineke, später auch Johann Eduard Erdmann) stellten Hegels Philosophie in den Horizont des Christentums und legten sie in konservativem Sinne aus. Die Links- oder Junghegelianer (Arnold Ruge, David Friedrich Strauß, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach und andere) hingegen deuteten die Hegelsche Philosophie revolutionär und interpretierten sie im Zusammenhang mit einer radikalen Historisierung tendenziell atheistisch. Marx und Engels übernahmen zwar die dialektische Methode Hegels, seine Theorie der Entfremdung und der Arbeit, stellten ihn zugleich aber „vom Kopf auf die Füße", indem sie den absoluten Idealismus Hegels verwarfen und eine materialistische Grundlage an seine Stelle treten ließen. – Unter dem Einfluss Ludwig Feuerbachs strahlte Hegels Philosophie auch in eines der bedeutendsten literarischen Werke der Epoche aus: in Gottfried Kellers Roman *Der Grüne Heinrich* (1. Fassung 1855). Keller hatte Feuerbach 1848 in Heidelberg noch selbst gehört. In kritischer Brechung wirkte Hegels Philosophie auch bei einigen Autoren fort, auf die sich N. ebenfalls bezog: etwa bei Friedrich Theodor Vischer und Kuno Fischer sowie bei Eduard von Hartmann, dessen *Philosophie des Unbewußten* im 9. Kapitel der Historienschrift in den Fokus von N.s Kritik rückt.

**308, 11–16** *Wahrhaftig, lähmend und verstimmend ist der Glaube, ein Spätling der Zeiten zu sein: furchtbar und zerstörend muss es aber erscheinen, wenn ein solcher Glaube eines Tages mit kecker Umstülpung diesen Spätling als den wahren Sinn und Zweck alles früher Geschehenen vergöttert, wenn sein wissendes Elend einer Vollendung der Weltgeschichte gleichgesetzt wird]* Im Vergleich mit seiner Kritik am zeitgenössischen Epigonenbewusstsein, das jedes kreative Potential ersticken und zur Lethargie führen kann, hält N. einen antagonistischen Reflex, der die Problemsituation mithilfe eines Avantgardisten-Bewusstseins zu eskamotieren versucht, für nicht weniger anfechtbar. Deshalb betont er hier die destruktiven Wirkungen einer Selbstapotheose, die das schwache Ego des Epigonen durch kompensatorische Hybris aufwerten soll und dafür auch die Verkehrung der realen Gegebenheiten in Kauf nimmt. Zugleich wendet sich N. mit seiner kritischen Feststellung implizit auch konkret gegen die teleologische Geschichtskonzeption bei Hegel und Eduard von Hartmann (vgl. dazu die Belege und Erläuterungen in NK 308, 19–26 und NK 308, 30–32 sowie NK 312, 14–19). Das zeigt die Fortführung des Gedankens: „Eine solche Betrachtungsart hat die Deutschen daran gewöhnt, vom ‚Weltprozess' zu reden und die eigne Zeit als das nothwendige Resultat dieses Weltprozesses zu rechtfertigen; eine solche Betrachtungsart hat die Geschichte an Stelle der anderen geistigen Mächte, Kunst und Religion, als einzig souverän gesetzt, insofern sie ‚der sich selbst realisirende Begriff', in sofern sie ‚die Dialektik der Völkergeister' und das ‚Weltgericht' ist" (308, 17–23). Evident wird die Bezugnahme auf Hegel,

wenn N. fortfährt: „Man hat diese Hegelisch verstandene Geschichte mit Hohn das Wandeln Gottes auf der Erde genannt“ (308, 24–25).

Bereits Jacob Burckhardt wendete sich in seiner Basler Vorlesung „Über das Studium der Geschichte“, die später unter dem Titel *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905) erschien, energisch gegen das „kecke Antizipieren eines Weltplanes“ durch Hegel (Burckhardt 1905, 3). Diese Vorlesung, die Burckhardt an der Universität Basel in den Wintersemestern 1868/69 sowie 1870/71 und 1872/73 hielt, hörte N. selbst im Wintersemester 1870/71 als „wöchentlich einstündiges Colleg über das Studium der Geschichte“ (KSB 3, Nr. 107, S. 155). Burckhardts Kritik am „kecke[n] Antizipieren eines Weltplanes“ paraphrasiert N. mit seiner Polemik gegen die teleologischen Implikationen „kecker Umstülpung“, die das defizitäre Epigonentum fälschlich zu „einer Vollendung der Weltgeschichte“ stilisiere (308, 14–16). – Im wissenschaftlichen Diskurs hat der Terminus ‚Weltgeschichte‘, der auf kulturelle Denktraditionen seit der Antike zurückgeht und synonym zu ‚Universalgeschichte‘ verwendet wird, über Jahrhunderte Eingang in ein breites Spektrum theoretischer Konzepte gefunden. In der ‚Universalhistorie‘ spielte ein teleologischer Grundansatz auf der Basis des Perfektibilitätsgedankens in der Phase des Übergangs vom 18. zum 19. Jahrhundert eine zentrale Rolle. Im Zuge von Säkularisierungstendenzen seit der französischen Aufklärung entfaltete sich Geschichtsphilosophie vorrangig als Philosophie der ‚Weltgeschichte‘. Kant gab der Geschichte als der damals neuen Leitwissenschaft in seiner Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) ein philosophisches Profil, indem er eine Idee der ‚Weltgeschichte‘ entwarf, die einem verborgenen Naturplan, mithin einer teleologischen Orientierung folge (vgl. Kant: AA 8, 29). Hegel betrachtete den Prozess der Geschichte, der sich seines Erachtens vernünftig vollzieht, als Manifestation des objektiven Weltgeistes. Insofern schloss er mit seinem Fortschrittsbegriff an den tradierten Perfektibilitätsgedanken an. N. reagiert auf diesen Grundansatz Hegels mit Polemik, wenn er in UB II HL erklärt: „Man hat diese Hegelisch verstandene Geschichte mit Hohn das Wandeln Gottes auf der Erde genannt“ (308, 24–25). Zu weiteren Konzepten der ‚Weltgeschichte‘ bei Herder, Schelling, Fichte, Hegel, die in der Zeit des Historismus zusehends hinterfragt werden, vgl. Rohbeck 2004, Sp. 482–483. Je mehr sich die Geschichte in der Folgezeit in Spezialdisziplinen ausdifferenzierte, desto mehr büßte der Terminus ‚Weltgeschichte‘ an Bedeutung ein.

Mehr als vier Jahrzehnte nach der Publikation von UB II HL lässt der von N. stark beeinflusste Oswald Spengler teleologische Natur- und Geschichtsdeutung 1918 in seinem Hauptwerk *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* konvergieren, indem er auf der Basis vitalistischer Spekulationen apodiktisch erklärt: „*Kulturen sind Organismen*. Weltge-

schichte ist ihre Gesamtbiographie“ (Spengler: Der Untergang des Abendlandes, 7. Aufl. 1983, 140). – Vier Jahre später vollzieht Ernst Troeltsch 1922 in seinem Buch *Der Historismus und seine Probleme* (I. Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*) eine Abkehr von teleologisch akzentuierter Geschichtsphilosophie, indem er im Rückblick auf die Diskursgeschichte eine „Problemverschiebung“ feststellt: „an Stelle der auf Natur-, Geistes- oder Weltgesetze begründeten objektiven Teleologie und Kontemplation des Gesamtverlaufes der Menschheit tritt die vom Subjekt her zu schaffende gegenwärtige Kultursynthese des Europäismus, allerdings auf dem Untergrunde einer Universalgeschichte des Europäismus“ (Troeltsch 1922, VII–VIII).

N. wendet sich nicht nur in UB II HL gegen teleologische Vorstellungen von ‚Weltgeschichte‘. Auch in anderen Werken konterkariert er sie durch desillusionierende Perspektiven auf menschliche Hybris, besonders markant bereits 1873 in der Anfangspassage seiner nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (vgl. KSA 1, 875, 2–5). Hier entwirft er hypothetisch eine ‚Fabel‘ über die „hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘“ (KSA 1, 875, 5), die er in der ersten seiner *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* unter dem Titel *Ueber das Pathos der Wahrheit* folgendermaßen einleitet: „Vielleicht würde ein gefühlloser Dämon von alledem, was wir mit stolzer Metapher ‚Weltgeschichte‘ und ‚Wahrheit‘ und ‚Ruhm‘ nennen, nichts zu sagen wissen, als diese Worte: / ‚In irgend einem abgelegnen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der Weltgeschichte, aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mußten sterben“ (KSA 1, 759, 26, – 760, 1). – Zum Spannungsfeld von Hybris-Kritik, Sprach-Skepsis und Experimental-Metaphorik bei N. (unter Rekurs auch auf WL) vgl. Neymeyr 2014a, 232–254 und 2016b, 323–353.

Unter dem Titel „Die Grundirrthümer“ (KSA 2, 547, 20) reflektiert N. in *Menschliches, Allzumenschliches II* (MA II, WS 12) auch die Illusion, dass allein der „Mensch der Freie in der Welt der Unfreiheit sei, der ewige Wunderthäter, sei es dass er gut oder böse handelt, die erstaunliche Ausnahme, das Ueberthier, der Fast-Gott, der Sinn der Schöpfung, der Nichthinwegzudenkende, das Lösungswort des kosmischen Räthsels, der grosse Herrscher über die Natur und Verächter derselben, das Wesen, das seine Geschichte Weltgeschichte nennt! – Vanitas vanitatum homo“ (KSA 2, 548, 1–7). In der *Morgenröthe* setzt sich diese kritische Grundtendenz fort, wenn N. „die langen pfadsuchenden und grundlegenden Jahrtausende“ in den Blick rückt, „an welche man freilich nicht denkt, wenn man, wie gewohnt, von ‚Weltgeschichte‘, von

diesem lächerlich kleinen Ausschnitt des menschlichen Daseins redet“, um dann „selbst in dieser sogenannten Weltgeschichte“ letztlich nur einen „Lärm um die letzten Neuigkeiten“ zu erblicken (KSA 3, 31, 25–30).

Übrigens berichtet N. in den Jahren 1882 und 1883 mehrfach brieflich über eigene Chancen auf eine Professur für ‚Weltgeschichte‘: So teilt er Heinrich Köselitz am 16. September 1882 mit: „Jak<ob> Burckhardt will, daß ich ‚Professor der Weltgeschichte‘ werde; ich lege seinen Brief bei“ (KSB 6, Nr. 307, S. 263). Gegenüber Lou von Salomé sinniert N. zur gleichen Zeit: „vielleicht möchte er mich gerne als Nachfolger in seiner Professur? – Aber über mein Leben ist schon verfügt“ (KSB 6, Nr. 305, S. 259). Und Anfang April 1883 zitiert er Burckhardt im Brief an Franz Overbeck so: „Jakob Burckhardt hat mich sehr eindringlich aufgefordert, ‚Weltgeschichte ex professo zu dociren‘ – mit Hindeutungen auf seinen Lebensa b e n d“ (KSB 6, Nr. 398, S. 354).

**308, 19–26** *eine solche Betrachtungsart hat die Geschichte an Stelle der anderen geistigen Mächte, Kunst und Religion, als einzig souverän gesetzt, insofern sie „der sich selbst realisirende Begriff“, in sofern sie „die Dialektik der Völkergeister“ und das „Weltgericht“ ist. / Man hat diese Hegelisch verstandene Geschichte mit Hohn das Wandeln Gottes auf der Erde genannt, welcher Gott aber seinerseits erst durch die Geschichte gemacht wird]* Hier zitiert N. aus Franz Grillparzers Studie *Zur Literargeschichte*, in der sich dieser „der neudeutschen Verehrung der Geschichte“ zuwendet: „Da ist denn die Geschichte der sich selbst realisirende Begriff, und noch dazu mit nachweisbarer Nothwendigkeit und zu immerwährendem Fortschritt. Hier hört auf einmal der praktische Nutzen der Geschichte auf, und sie bekommt dafür einen theoretischen Heiligenschein. Sie ist das Wandeln Gottes auf der Erde, welcher Gott aber seinerseits durch die Geschichte erst gemacht wird“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 157).

Außerdem zitiert N. im vorliegenden Kontext aus Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, die sich als einziges Werk Hegels in seiner persönlichen Bibliothek befand. Hier heißt es unter der Überschrift ‚Die Weltgeschichte‘ (§ 548): „Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist in der *Zeit* und hat dem Inhalte nach wesentlich ein *besonderes* Prinzip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit durchlaufen; – er hat eine *Geschichte* innerhalb seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die *allgemeine Weltgeschichte* über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das *Weltgericht*, darstellt“ (G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, 1986, Bd. 10, 347).

Auch in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit der Historienschrift zitiert N. Hegel und ironisiert dabei dessen Geschichtskonzept: „Hegel ‚wenn der Geist einen Ruck macht, da sind wir Philosophen auch dabei.' In der Philosophie ist es der Geist eines Volkes, der Geist einer Zeit, der sich darin zum Bewusstsein kommt. Nun da wird wohl auch bei Hartmann etwas von dem ironischen Bewusstsein zu finden <sein.> / Gott soll ‚der in allen Völkergeistern thätige allgemeine Geist der Menschheit' sein, die Erhebung zum Genuss der Idee an und für sich soll Religion sein. Hegel: ‚die allgemeine Weltgeschichte, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, – die er auf Fläschchen hat, – das Weltgericht darstellt'" (NL 1873, 29 [72], KSA 7, 660). Anschließend setzt sich N. hier mit dem von Hegel propagierten teleologischen Geschichtsbild auseinander: Er kritisiert die von Hegel vorausgesetzte spekulative Analogie zwischen der zweckmäßigen Handlungskonzeption von „Kindermährchen" und einem „der Weltgeschichte" zugrunde liegenden „Endzweck", der auf einen „Plan der Vorsehung" und auf die „an und für sich nothwendig" gegebene „Vernunft in der Geschichte" verweise (NL 1873, 29 [72], KSA 7, 660–661). – Jacob Burckhardt beanstandete an Hegels Vorstellung von der vernünftigen Zweckmäßigkeit im Prozess der Weltgeschichte eine petitio principii, und zwar in seiner Vorlesung *Ueber das Studium der Geschichte*. Zu deren Hörern zählte im Wintersemester 1870/71 auch N., der in Burckhardts einstündigem „Colleg" als „der Einzige seiner 60 Hörer [...] die tiefen Gedankengänge mit ihren seltsamen Brechungen und Umbiegungen" zu begreifen meinte (KSB 3, Nr. 107, S. 155). Befremdet reagierte Burckhardt in seiner Vorlesung auf Hegels Ansicht: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an. (O du Zopf!)" (Burckhardt: Über das Studium der Geschichte. Der Text der ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen', 1982, 152–153, 170). Als zirkulär erweist sich Hegels Argumentation, weil sie im Rahmen seiner teleologischen Geschichtskonzeption unhinterfragt voraussetzt, was allererst zu beweisen wäre.

Die Gerichtsthematik spielt in N.s Frühwerk insgesamt eine wesentliche Rolle. Sie ist bereits in der *Geburt der Tragödie* präsent und wird von ihm in unterschiedlichen gedanklichen Zusammenhängen auch mit variablen kulturhistorischen Horizontbildungen entfaltet. Vorstellungen vom „Gericht" und vom „Richter" bestimmen noch weitere Textpassagen in UB II HL. Zu den dafür relevanten Belegen vgl. NK 269, 18–21; NK 286, 13–14; NK 287, 1; NK 304, 10–13 (vgl. ergänzend auch den Überblickskommentar). In UB III SE finden sich biblische Vorstellungen vom Jüngsten Gericht in Verbindung mit einem reinigenden Akt des Verbrennens, der auch mit Fragmenten Heraklits und mit naturphilosophischen Konzepten der stoischen Philosophie zu korrelieren ist: vgl. dazu NK 410, 22–25.

**308, 30–32** *so dass für Hegel der Höhepunkt und der Endpunkt des Weltprozesses in seiner eigenen Berliner Existenz zusammenfielen]* Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) wirkte nach Professuren in Jena und in Heidelberg seit 1818 als Philosophieprofessor an der Berliner Universität, und zwar in der Nachfolge Johann Gottlieb Fichtes. Als Repräsentant des Deutschen Idealismus leitete Hegel alle Phänomene aus dem Wesen des Geistes ab: In diesem Sinne stellte er die gesamte Wirklichkeit als dialektisch-prozessuale Selbstentwicklung und Selbstbewusstwerdung des absoluten Geistes dar. Das von N. pointierte prozessuale und teleologische Moment kommt auch darin zur Geltung, dass Hegel die logische Entwicklung der Philosophie als Wiederholung des Schöpfungsprozesses und der geschichtlichen Entfaltung des Seins auffasst. Nach Hegels Überzeugung erreicht der mit dem Weltprozess korrespondierende Bewusstseinsprozess in der Philosophie seinen Zenit. Gegen diese Vorstellung polemisiert N. im vorliegenden Kontext, indem er den vermeintlichen Objektivitäts- und Allgemeingültigkeitsanspruch des Idealisten hier ironisch auf subjektive Egozentrik zurückführt.

Inwiefern sich mit N.s Polemik gegen die Teleologie der Hegelschen Geschichtsphilosophie zugleich eine ironische Attacke auf Eduard von Hartmann verbindet, zeigt ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL; dort erklärt N.: „Der Hegelsche ‚Weltprozess' verlief sich in einen fetten preussischen Staat mit guter Polizei. Das ist alles verkappte Theologie, auch bei Hartmann noch. Wir vermögen aber Anfang und Ende nicht zu denken: so lassen wir doch diese ‚Entwicklung' auf sich beruhen! Es ist sofort lächerlich! Der Mensch und der ‚Weltprozess'! Der Erdfloh und der Weltgeist!" (NL 1873, 29 [53], KSA 7, 650). Deutlicher als im vorliegenden Kontext von UB II HL ist hier auch zu erkennen, inwiefern N. auf Schopenhauers Polemik gegen den Hegelianismus zurückgreift. Denn über den Kritikansatz Schopenhauers hinaus adaptiert N. auch Formulierungen aus der *Welt als Wille und Vorstellung II*: „Endlich laufen die Konstruktionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkomnung hinaus" (WWV II, Kap. 38, Hü 506). Während Schopenhauer den geschichtsphilosophischen Optimismus Hegels auf ein naives Selbstbewusstsein im Zustand bürgerlicher Saturiertheit zurückführt, verschärft N. diese Vorstellung, indem er den hybriden Gestus im Antagonismus von „Erdfloh" und „Weltgeist" auf eine satirische Spitze treibt. Vgl. ergänzend auch NK 308, 11–16.

**308, 33–34** *eine musikalische Coda des weltgeschichtlichen Rondos]* N. verwendet hier musikalische Metaphern zur Beschreibung historischer Prozesse. Mit ‚Coda' ist der Schlussteil einer Komposition gemeint. Bei einem ‚Rondo' han-

delt es sich um eine musikalische Form, die einen Refrain als wiederkehrendes Element mit anderen Teilen wechseln lässt.

**309, 3** *„Macht der Geschichte“]* Dieser Ausdruck wurde von zahlreichen Autoren verwendet, besonders häufig von Franz Grillparzer. Im näheren Kontext der von N. zitierten Textstelle (290, 27 – 291, 7) erklärt Grillparzer in seiner Schrift *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte*: „Einer der schielenden Ausdrücke unserer Zeit ist, wenn man von der Macht der Geschichte spricht. Ich weiß nicht, warum man nicht lieber sagt: die Macht der Begebenheiten, welche allerdings die größte ist, die es gibt. Die Geschichte ist nur unser Wissen von den Begebenheiten, und letztere haben gewirkt, ehe es noch eine Geschichte gab, und wirken noch jetzt, wenn auch Niemand von ihnen weiß. Es gibt eine Macht der Geschichte, nämlich die alles Wissens und Erkennens, welche aber auf die Begebenheiten oder den Weltlauf eine nur sekundäre Wirkung ausübt. Derlei Worte werden von den Pedanten in Gang gebracht, um ihrem armseligen Wissen ein Scheinleben anzudichten, oder von Phantasten, die sich im Besitz einer natürlichen Magie glauben, weil die Natur allerdings für uns eine Magie ist“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 39).

**309, 4–8** *[....] zum Götzendienste des Thatsächlichen [...]: für welchen Dienst man sich jetzt die sehr mythologische und ausserdem recht gut deutsche Wendung „den Thatsachen Rechnung tragen“ allgemein eingeübt hat]* Hier spielt N. auf die zeitgenössische, auch in der Popularphilosophie verbreitete Präferenz für „Thatsachen“ an, auf die man sich in der damaligen Zeit wiederholt berief.

**309, 34** *sine ira et studio]* Diese lateinische Wendung hat die Bedeutung ‚ohne Zorn und Eifer‘. Gemeint ist ein Verhalten, das sich weder von Antipathie noch von Sympathie leiten lässt, sondern sachlich bleibt, weil es sich jeder Parteilichkeit enthält. Dieses Prinzip machte der römische Historiker Tacitus (ca. 55–120) zum Motto seines Werkes *Annalen* (I 1).

**310, 9–10** *dass ein Raffael sechs und dreissig Jahr alt sterben musste]* Der italienische Maler und Baumeister Raffael, eigentlich Raffaello Santi (Sanzio), lebte von 1483 bis 1520 und war vor allem in Florenz und Rom tätig. Neben Leonardo da Vinci und Michelangelo gehört Raffael zu den bedeutendsten Künstlern der Hochrenaissance. Aufgrund ihrer subtilen Kompositionen mit ausgeprägten figuralen Wechselbeziehungen gelten seine Werke, darunter zahlreiche Porträts und Madonnendarstellungen, aber auch vielfigurige Fresken und monumentale Tafelbilder, als Inbegriff einer klassischen Vollkommenheit. Bis in die Moderne wurde Raffaels ästhetisches Ideal von Schönheit und Anmut als paradigmatisch angesehen.

**310, 11–16** *Apologeten des Thatsächlichen [...] Advocaten des Teufels]* Über ein bloßes Akzeptieren der Tatsachen hinaus (vgl. 309, 7: „den Thatsachen Rech-

nung tragen“) erhebt N. hier sogar deren Verteidigung und Rechtfertigung zum Thema. Eine weitere Steigerung lässt er folgen, indem er anschließend von den „Advocaten des Teufels“ spricht. Dabei übersetzt N. den lateinischen Ausdruck „advocatus diaboli“ und versieht ihn im Rahmen seiner Kritik an einer Fixierung auf den Primat des „Thatsächlichen“ zugleich mit einer spezifischen Bedeutung.

**310, 20–21** *eine solche natura naturans, wie Raffael]* Gemeint ist hier die naturhafte Kreativität, die traditionell dem ‚Genie‘ zugeschrieben wurde. Aus der Scholastik stammt die später vor allem von Spinoza weiterentwickelte Differenzierung zwischen der ‚natura naturans‘, mithin der originär schöpferischen Allnatur, die man mit der Gottheit identifizierte, und der ‚natura naturata‘ als der geschaffenen Natur, die aus der ‚natura naturans‘ hervorgegangen ist. Diese Unterscheidung gehörte zu den traditionellen Topoi der Genie-Ideologie des 18. Jahrhunderts, in der eine Gottähnlichkeit des Genies behauptet und mit seinem naturhaft-schöpferischen Wesen begründet wurde.

**310, 22–24** *Ueber Goethe hat uns neuerdings Jemand belehren wollen, dass er mit seinen 82 Jahren sich ausgelebt habe]* N. zitiert hier aus David Friedrich Strauß’ Schrift *Der alte und der neue Glaube* (Leipzig 1872, 122).

**310, 26–28** *um noch einen Antheil an solchen Gesprächen zu haben, wie sie Goethe mit Eckermann führte]* Johann Peter Eckermanns *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (1836–1848) gehörten zur bevorzugten Lektüre N.s.

**311, 10–14** *Wäre die Geschichte überhaupt nichts weiter als „das Weltsystem von Leidenschaft und Irrthum“, so würde der Mensch so in ihr lesen müssen, wie Goethe den Werther zu lesen rieth, gleich als ob sie riefe: „sei ein Mann und folge mir nicht nach!“]* N. rekurriert hier sowohl auf Grillparzer als auch auf Goethe. In der Anfangspassage von Grillparzers Studie *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte*, mit der sich N. beschäftigte, heißt es: „Jeder Mensch erkennt sein Leben als eine Verkettung von Leidenschaften und Irrthümern, sieht dasselbe in dem Leben der Andern vielleicht in verstärktem Maßstabe und doch soll aus dem Gesammtleben der Menschheit, diesem Weltsystem von Irrthümern und Leidenschaften, das Wahre hervorgehen, die Wahrheit“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 35). N. adaptiert die Phrase sinngemäß, zitiert aber ungenau, indem er die Pluralformen in Grillparzers Ausdruck „Weltsystem von Irrthümern und Leidenschaften“ hier in den Singular transponiert und die Reihenfolge umkehrt: „Weltsystem von Leidenschaft und Irrthum“. – In einer früheren Passage von UB II HL hingegen übernimmt N. die Pluralform „Leidenschaften und Irrthümer“ exakt aus Grillparzers Text und verbindet sie mit der

dort bereits präsenten Kettenmetaphorik. Der Begriffssynthese Grillparzers gibt N. allerdings eine stärkere negative Akzentuierung, wenn er feststellt: „Denn da wir nun einmal die Resultate früherer Geschlechter sind, sind wir auch die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrthümer, ja Verbrechen; es ist nicht möglich sich ganz von dieser Kette zu lösen. Wenn wir jene Verirrungen verurtheilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Thatsache nicht beseitigt, dass wir aus ihnen herstammen“ (270, 9–15). – „Leidenschaften“ und „Irrthümer“ macht Grillparzer auch in seiner Studie *Zur Literargeschichte* zum Thema: Hier charakterisiert er die Geschichte als „Lehrerin des Menschengeschlechtes“ und schreibt ihr den negativen „Nutzen“ zu, dass sie uns „die Leidenschaften, die Irrthümer“ in der Welt vorführt, um zugleich vor ihnen zu warnen (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 156). Vgl. auch NK 270, 9–15.

Goethe hatte seinem Briefroman *Die Leiden des jungen Werthers* (in der zweiten Ausgabe von 1775) ein Motto vorangestellt, um die Leser vor einer naiven Überidentifikation mit dem Protagonisten zu warnen, vor allem vor der Nachahmung seines Suizids:

„Du beweinst, du liebst ihn, liebe Seele,
Rettest sein Gedächtnis von der Schmach;
Sieh, dir winkt sein Geist aus seiner Höhle:
Sei ein Mann und folge mir nicht nach.“

Damit kehrte Goethe in seinem *Werther*-Roman zugleich ein Jesus-Wort um, das ausdrücklich zur Nachfolge auffordert und sich in mehreren der biblischen Evangelien belegen lässt (vgl. Matthäus 4; Markus 1, 17; Johannes 1, 43; 21, 19; 21, 21). – Bezeichnenderweise wählte Goethe dieses Motto gerade für das zweite Buch seines Briefromans, in dem sich der Gemütszustand Werthers zusehends melancholisch verdüstert, bis er sich am Ende mit einer Pistole erschießt. Bei den zeitgenössischen Lesern hatte Goethes erster Roman in der Epoche der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang eine gigantische Resonanz gefunden und eine regelrechte Werther-Mode ausgelöst, die sogar zahlreiche Suizide nach dem Vorbild Werthers zur Folge hatte. Gerade diese Situation bildete für Goethe den konkreten Anlass, um in seinem Motto eine nachdrückliche Warnung zu formulieren.

## 9.

**312, 1–6** *Dicht neben dem Stolze des modernen Menschen steht seine Ironie über sich selbst, sein Bewusstsein, dass er in einer historisirenden und gleichsam*

*abendlichen Stimmung leben muss, seine Furcht, gar nichts mehr von seinen Jugendhoffnungen und Jugendkräften in die Zukunft retten zu können.]* In N.s Schriften, auch in den einzelnen Kapiteln, sind häufig ringkompositorische Strukturen festzustellen. So intoniert er in UB II HL am Anfang des 9. Kapitels die Themen ‚Jugend' und ‚Zukunft', etwa wenn er hier von der Furcht „des modernen Menschen" spricht, „gar nichts mehr von seinen Jugendhoffnungen und Jugendkräften in die Zukunft retten zu können" (312, 2–6). In den beiden letzten Abschnitten dieses Kapitels (322, 30 – 324, 9) entfaltet N. diese Themen, um dann am Ende die Perspektive auf die ‚Zukunft' zu richten, indem er emphatisch das „Reich der Jugend" ankündigt (324, 9). Auf die „ironische Existenz", die er zuvor bereits thematisiert hat (302, 23–24), kommt N. im vorliegenden Kontext erneut zu sprechen; dabei hebt er den Begriff „Ironie" besonders hervor (312, 2). Allerdings überbietet er ihn, wenn er anschließend sogar das „Cynische" einer affirmativen Einstellung zum ‚Weltprozess' betont und zugleich die Haltung „des modernen Menschen" kritisiert, der „den Gang der Geschichte" sowie die gesamte Entwicklung der Welt als unabdingbar notwendig meint rechtfertigen zu können (vgl. 312, 7–12). Zur Thematik der Hoffnung und der Zukunft vgl. auch das Kapitel II.3 des Überblickskommentars sowie NK 295, 4–7 und NK 332, 5–33.

**312, 14–19** *ihm bietet überdies das letzte Jahrzehnt eine seiner schönsten Erfindungen zum Geschenke an, eine gerundete und volle Phrase für jenen Cynismus: sie nennt seine Art zeitgemäss und ganz und gar unbedenklich zu leben „die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess."]* N. zitiert hier aus Eduard von Hartmanns Buch *Philosophie des Unbewußten* von 1869 (Abschnitt C, Kapitel XIV): „die practische Philosophie und das Leben aber brauchen einen positiven Standpunct, und dies ist die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess" (638). Im Kontext dieser Textpassage spricht Hartmann wiederholt vom „Weltprocess". N. richtet also seine Attacke, die sich im Folgenden gerade auf den „Weltprozess" konzentriert, gegen einen markanten Leitbegriff Eduard von Hartmanns. Der zitierte Satz befindet sich in einem Kapitel, in dem Hartmann trotz seiner eigenen pessimistischen Überzeugung den Pessimismus Schopenhauers entschieden zurückweist. In deutlicher Affinität zu Hegel insistiert Hartmann hier optimistisch auf ‚Bewußtsein' und ‚Logik'; damit wendet er sich zugleich gegen Schopenhauers Konzeption eines aufgrund permanenter Bedürftigkeit unseligen ‚Willens'. In der von N. zitierten Textpartie geht es Eduard von Hartmann nicht um theoretische Zusammenhänge, sondern um „die practische Philosophie und das Leben". Außerdem macht er hier in modifizierter Form die ‚Vorstellung' Schopenhauers zum Thema.

Hartmanns Fazit lautet: „Das Resultat der letzten drei Capitel ist also folgendes. Das Wollen hat seiner Natur nach einen Ueberschuss von Unlust zur

Folge. Das Wollen, welches das ‚Dass' der Welt setzt, verdammt also die Welt, gleichviel wie sie beschaffen sein möge, zur Qual. Zur Erlösung von dieser Unseligkeit des Wollens, welche die Allweisheit oder das Logische der unbewussten Vorstellung direct nicht herbeiführen kann, weil es selbst unfrei gegen den Willen ist, schafft es die Emancipation der Vorstellung durch das Bewusstsein, indem es in der Individuation den Willen so zersplittert, dass seine gesonderten Richtungen sich gegeneinander wenden. Das Logische leitet den Weltprocess auf das Weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewusstseinsentwickelung, wo anlangend das Bewusstsein genügt, um das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Process und die Welt aufhört, und zwar ohne irgend welchen Rest aufhört, an welchem sich ein Process weiterspinnen könnte. Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuirt wird" (Eduard von Hartmann: Philosophie des Unbewußten, 1869, 643).

Ein wesentliches Motiv für N.s Attacke auf Eduard von Hartmann ist demnach darin zu sehen, dass er sich als dezidierter Schopenhauer-Anhänger dazu herausgefordert sah, Hartmanns Kritik an Schopenhauers Philosophie zu konterkarieren. Vor allem musste es ihn irritieren, dass Hartmann nicht nur den „Weltprocess", sondern mit dem Begriff „das Logische" auch die in Hegels Philosophie zentrale ‚Logik' zur Geltung brachte, die N. bereits in der antirationalistisch akzentuierten *Geburt der Tragödie* ad absurdum zu führen versucht hatte. Zur Kritik sah sich N. auch dadurch herausgefordert, dass Hartmann die pessimistische Anschauung nicht teilte, mit der Schopenhauer ausdrücklich gegen Leibniz' optimistische Theorie von der ‚besten aller Welten' polemisiert hatte. In der zitierten Partie bezeichnet Hartmann „die Welt" selbst als „eine bestmögliche", auch wenn sich dieser Status nach seiner Auffassung erst als Resultat des „Weltprocesses" einstellen kann. Auf problematische Weise überformt Hartmann also Versatzstücke aus der pessimistischen Philosophie Schopenhauers, aus der er die Vorstellung von der ‚Qual' des Willens sowie seiner ‚Unseligkeit' und Erlösungsbedürftigkeit übernimmt, mit der optimistischen Konzeption von Leibniz, die Schopenhauer nachdrücklich kritisiert. Vgl. auch NK 308, 11–16 und NK 313, 14 – 314, 3.

**312, 27–28** *im modernen Menschen, der reifsten Frucht am Baume der Erkenntniss!]* In der biblischen Genesis (2, 9) ist vom „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen" die Rede.

**312, 30 – 313, 1** *So weit flog die Geschichtsbetrachtung noch nie, selbst nicht, wenn sie träumte; denn jetzt ist die Menschengeschichte nur die Fortsetzung der Thier- und Pflanzengeschichte; ja in den untersten Tiefen des Meeres findet der*

*historische Universalist noch die Spuren seiner selbst, als lebenden Schleim]* Diese Polemik richtet sich gegen die Kapitel in der *Philosophie des Unbewußten*, in denen Hartmann das Verhältnis zwischen Unbewusstem und Bewusstem im Pflanzen- und Tierreich unter dem Aspekt der Evolution untersucht und dabei ausdrücklich auf Darwins Theorie zurückgreift (vgl. Abschnitt C, Kapitel III–X, 345–519). N.s Polemik gegen Hartmann richtet sich insofern zugleich indirekt gegen Darwin, mit dem er sich auch sonst auseinandersetzte (vgl. Stegmaier 1987, 264–287). Den Darwinismus-Diskurs im 19. Jahrhundert beleuchtet der Band von Bayertz/Gerhard/Jaeschke, Bd. 2, 2007. Zur zeitgenössischen Debatte vgl. Julius Bahnsens Buch *Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Principien* (1872). [Aus der Tatsache, dass N. dieses Buch bereits am 5. Dezember 1871 aus der Universitätsbibliothek Basel entlieh, lässt sich erschließen, dass es schon vor dem offiziellen Publikationsjahr erschienen war.]

**313, 10–12** *Ueberstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du rasest! Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tödtet nur deine eigene.]* In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit der Historienschrift beruft sich N. auf Goethe: „Wie sehr das historische Wissen tödtet, hat Goethe einmal ausgedrückt. ‚Hätte ich so deutlich wie jetzt gewusst, wie viel Vortreffliches seit Jahrhunderten und Jahrtausenden da ist, ich hätte keine Zeile geschrieben, sondern etwas anderes gethan'" (NL 1873, 29 [77], KSA 7, 663). N. zitiert hier aus Johann Peter Eckermanns Werk *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (1836–1848), 16. Februar 1826.

**313, 28–31** *eines philosophischen Parodisten [...], in dessen Kopfe die Zeit über sich selbst zum ironischen Bewusstsein, und zwar deutlich „bis zur Verruchtheit" (um Goethisch zu reden), gekommen ist]* N. bezieht sich hier auf eine Aussage in Goethes Werk *Zur Farbenlehre* (Erstausgabe 1810): „Diese Ironie, dieses Bewußtsein, womit man seinen Mängeln nachsieht [...] kann von der klarsten Verruchtheit bis zur dumpfsten Ahndung sich in mancherlei Subjekten stufenweise finden" (Goethe: FA, Abt. I, Bd. 23/I, 848).

**313, 32–33** *Hegel hat uns einmal gelehrt, „wenn der Geist einen Ruck macht, da sind wir Philosophen auch dabei"]* N. bezieht sich hier auf Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Erster Teil, Abschnitt III, C 5): „ein Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes [...] Es sind Thaten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben diese Cabinetsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die Mysten, die beim Ruck im innersten

Heiligthum mit und dabei gewesen“ sind, also die in den Mysterienkult Eingeweihten.

Auf dieselbe Stelle in Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* rekurriert N. auch in einem der nachgelassenen Notate aus der Entstehungszeit der Historienschrift: „Hegel ‚wenn der Geist einen Ruck macht, da sind wir Philosophen auch dabei.‘ In der Philosophie ist es der Geist eines Volkes, der Geist einer Zeit, der sich darin zum Bewusstsein kommt. Nun da wird wohl auch bei Hartmann etwas von dem ironischen Bewusstsein zu finden <sein.> / Gott soll ‚der in allen Völkergeistern thätige allgemeine Geist der Menschheit‘ sein, die Erhebung zum Genuss der Idee an und für sich soll Religion sein. Hegel: ‚die allgemeine Weltgeschichte, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, – die er auf Fläschchen hat, – das Weltgericht darstellt‘“ (NL 1873, 29 [72], KSA 7, 660). Anschließend kritisiert N. Hegels teleologisches Geschichtsbild (NL 1873, 29 [72], KSA 7, 660–661).

**313, 34 – 314, 3** *da war auch E. von Hartmann dabei und hatte seine berühmte Philosophie des Unbewussten [...] geschrieben]* Nachdem N. in UB II HL bereits mehrmals aus Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung* (1869) zitiert hat, nennt er erst hier explizit den Namen des Autors und den Buchtitel. – Eduard von Hartmann (1842–1906) versucht die Metaphysik in seiner spekulativen *Philosophie des Unbewußten* auf dem Begriff des Unbewussten aufzubauen und dabei Konzepte aus den philosophischen Systemen Hegels und Schellings zu synthetisieren. Laut Hartmann besteht der Weltprozess aus einem Bewusstwerden des Unbewussten. Er differenziert zwischen einem relativen und einem absoluten Unbewussten und geht davon aus, dass das jenseits des Bewusstseins liegende, unbewusste Sein dem Bewusstsein nur vermittelt in der Reflexion zugänglich werden kann: Diese Vermittlung situiert er allerdings nicht in einer dialektischen Selbstbewegung des Denkens im Hegelschen Sinne, sondern in einem Willen, der sich selbst in der Konfrontation mit fremden Willensimpulsen erfährt. Trotz seiner Vorbehalte gegenüber Schopenhauers pessimistischer Konzeption integriert Hartmann in seine spekulative Metaphysik auch Elemente aus Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*. Von Hegel übernimmt er die Vorstellung, die Geschichte sei ein Bewusstseins- und Vergeistigungsprozess, von Schelling die Auffassung der ‚Realität‘ als einer unhintergehbaren Basis, die er dann – ähnlich wie Schopenhauer – mit dem ‚Willen‘ und mit dem Unbewussten identifiziert.

Eine Schlüsselstelle aus Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung* (1869), in der Hartmann aus Schellings 1809 erschienener Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* zitiert,

lautet folgendermaßen: „Gleichwohl hat Schelling's letztes System (Einheit der positiven und negativen Philosophie) dadurch einen hohen Werth, dass es das Princip Hegel's (die Idee) und das Schopenhauer's (den Willen) zusammenfasst als coordinirte, gleichberechtigte und gleich unentbehrliche Seiten des Einen Princips (vgl. I. 10, 242–243; I. 8, 328). Schelling erkennt in jener ‚ausserlogischen Natur der Existenz' (II. 3, 95), in jener ‚unbegreiflichen Basis der Realität' (I. 7, 360) mit voller Entschiedenheit den Willen. Dass etwas ist, erkennt man nur an dem Widerstande, den es entgegensetzt, das einzige Widerstandsfähige aber ist der Wille (II. 3, 206). Der Wille also ist es, der der ganzen Welt und jedem einzelnen Dinge sein Dass verleiht, die Idee kann ihm nur das Was bestimmen. Schon in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, die 1809 (also lange vor Schopenhauer's Schriften) erschien, sagte er (Werke I. 7, 350): ‚Es giebt in der höchsten und letzten Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.' Und in seinem ‚anthropologischen Schema' (I. 10, 289) findet man: ‚I. Wille die eigentlich geistige Substanz des Menschen, der Grund von Allem, das ursprünglich Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menschen, das Ursache von Sein ist.'" (Eduard von Hartmann: Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung, 1869, 653.)

N. übergeht die zahlreichen Passagen, in denen sich Eduard von Hartmann in positivem Sinne auf Schopenhauer bezieht. Stattdessen konzentriert er sich auf Partien, in denen Hartmann Kritik an Schopenhauer übt. Darüber hinaus bezieht sich N. auch auf Hartmanns Hegel-Adaptationen. – Georg Brandes kritisiert N.s Polemik gegen Eduard von Hartmann (vgl. dazu NK 316, 3–16 und den ausführlicheren Abschnitt zu Brandes in Kapitel II.8 des Überblickskommentars). Auf die wichtigen Aussagen von Eduard von Hartmann über Schelling geht N. gar nicht ein. – Cosima von Bülow hatte bereits am 31. Januar 1870 von Tribschen aus eine Postsendung an N. abgeschickt, in der sich das Werk Hartmanns befand, das N. ihr überlassen hatte (vgl. dazu ihren Brief an N. vom 27. Januar 1870, KGB II 2, Nr. 66, S. 124). Und am 16. März 1870 berichtete sie ihm: „In der A<llgemeinen> Z<eitung> las ich neulich von unsrem unbewussten H<artmann> dass er Schelling als Bindeglied zwischen die beiden Extreme Hegel und Schopenhauer aufstellt" (KGB II 2, Nr. 83, S. 168).

**314, 11–12** *im apokalyptischen Lichte leuchtend]* Gemeint ist das Licht einer endzeitlichen Offenbarung, wie sie die biblische Apokalypse darstellt.

**314, 13–14** *als ob es wirkliche Ernst-Philosophie und nicht nur Spass-Philosophie wäre]* Den Begriff „Spass-Philosophie" verwendet N. wenig später auch in

UB III SE: „Jede Philosophie, welche durch ein politisches Ereigniss das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spaass- und Afterphilosophie“ (KSA 1, 365, 7–9). N. übernimmt den Begriff und die ihm zugrunde liegende Polarität von Spaß und Ernst von Schopenhauer. Dieser kontrastiert in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* die seriöse Philosophie, die einen Wahrheitsanspruch erhebt, mit bloßer „Spaaßphilosophie“ (PP I, Hü 167, 169, 183). Von dem „furchtbaren Ernst, mit welchem das Problem des Daseins den Denker ergreift“, grenzt Schopenhauer die Oberflächlichkeit der „Spaaßphilosophen“ ab, die „dürftige, gemeine, platte und rohe Ansichten hinter dem hochtrabenden Bombast“ verstecken (PP I, Hü 169). Emphatisch erklärt er: „O! daß man solchen Spaaßphilosophen einen Begriff beibringen könnte von dem wahren und furchtbaren Ernst, mit welchem das Problem des Daseyns den Denker ergreift und sein Innerstes erschüttert!“ (PP I, Hü 169). Mit ähnlichen Implikationen stellt N. der „Spaass- und Afterphilosophie“ die genuine Philosophie derer gegenüber, die ernsthaft mit dem „Problem des Daseins“ ringen (365, 8–9). – Schopenhauer verwendet den despektierlichen Begriff auch in der *Welt als Wille und Vorstellung II*: Hier charakterisiert er die „Kathederphilosophie“ aufgrund ihrer primär pragmatischen Zwecke als eine bloße „Spaaßphilosophie“ (WWV II, Kap. 17, Hü 180). – Schopenhauer attackiert speziell die nachkantischen Idealisten, vor allem die „Hegelianer“, als „Spaaßphilosophen“ (PP I, Hü 183). Explizit spricht er in diesem Zusammenhang von der Hegelschen „Afterweisheit“ (PP I, Hü 154, 177, 179). – Vgl. auch NK 365, 7–9.

**314, 21–22** *von dem umrauchten Dreifusse]* In Delphi, dem berühmtesten Orakelort des antiken Griechenland, verkündete die auf einem Dreifuß sitzende Seherin Pythia ihre Weissagungen. Sie wurde – der griechischen Mythologie zufolge – durch den Gott Apollon inspiriert, der somit durch den Mund der Pythia zu den Menschen sprach. Der Vorgeschichte dieses Mythos gemäß hatte Apollon – nur wenige Tage nach seiner Geburt – auf der Insel Delos den Python-Drachen von Delphi besiegt und das Orakel übernommen. In Erinnerung an dieses markante Ereignis feierte man in Delphi die pythischen Spiele. Nach der Mythologie kämpfte Apollon mit Herakles um den Dreifuß des Orakels. Indem N. von dem „umrauchten Dreifusse“ spricht, weckt er Assoziationen an die in Trance versetzenden Dämpfe, die in Delphi aus einer Erdspalte stiegen.

**314, 26–30** *Jene erschreckende Verknöcherung der Zeit [...] – wie es uns David Strauss naiv als schönste Thatsächlichkeit geschildert hat – wird bei Hartmann nicht nur von hinten, ex causis efficientibus, sondern sogar von vorne, ex causa finali, gerechtfertigt]* Mit David Friedrich Strauß setzt sich N. in UB I DS polemisch auseinander. Im Zusammenhang mit seiner Kritik an Eduard von Hartmann verwendet N. Termini aus der scholastischen Philosophie, die zwischen

vier Arten von Ursachen (causae) differenziert: 1) Die ‚causa efficiens', die äußerlich wirkende Ursache, lässt Späteres als durch Früheres bewirkt erscheinen. 2) Gemäß der ‚causa finalis', der Zweckursache, ist das Geschehen durch ein vorausgesetztes Ziel bestimmt. 3) Unter der ‚causa formalis' versteht man die gestaltende Ursache. 4) Die ‚causa materialis' ist die im Stoff wirkende Ursache.

**314, 34 – 315, 8** *Zwar nennt Hartmann das Lebensalter, welchem die Menschheit sich jetzt nähert, das „Mannesalter": das ist aber, nach seiner Schilderung, der beglückte Zustand, wo es nur noch „gediegene Mittelmässigkeit" giebt und die Kunst das ist, was „dem Berliner Börsenmanne etwa Abends die Posse" ist, wo „die Genies kein Bedürfniss der Zeit mehr sind, weil es hiesse, die Perlen vor die Säue werfen oder auch weil die Zeit über das Stadium, welchem Genies gebührten, zu einem wichtigeren fortgeschritten ist"]* Diese Zitate stammen aus Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* von 1869 (Abschnitt C, Kapitel XIII, 618–619). N. verändert sogar den Duktus von Eduard von Hartmanns Ausführungen, um gegen sie zu polemisieren. Im Kontext von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* heißt es (ebd.): „Die Kunst ist dann nicht mehr, was sie dem Jünglinge war, die hehre, beseligende Göttin, sie ist nur noch eine mit halber Aufmerksamkeit zur Erholung von den Mühen des Tages genossene Zerstreuung, ein Opiat gegen die Langeweile, oder eine Erheiterung nach dem Ernst der Geschäfte, – daher eine immer mehr um sich greifende dilettantische Oberflächlichkeit und ein Vernachlässigen aller ernsten, nur mit angestrengter Hingebung zu geniessenden Richtungen der Kunst. Die künstlerische Production des den Idealen entfremdeten Mannesalters der Menschheit bewegt sich natürlich in derselben leichtfertigen, die Form gewandt beherrschenden und von den Schätzen der Vergangenheit zehrenden, dilettantischen Oberflächlichkeit, und bringt keine Genies mehr hervor, weil sie keine Bedürfnisse der Zeit mehr sind, weil es hiesse, die Perle vor die Säue werfen, oder auch, weil die Zeit über das Stadium, welchem Genies gebührten, zu einem wichtigeren hinweggeschritten ist. Um mich vor Missverständnissen zu wahren, bemerke ich ausdrücklich, dass ich mit jener Charakteristik nicht die Gegenwart bezeichnen wollte, sondern eine Zukunft, an deren Schwelle unser Jahrhundert steht, und von der die Gegenwart erst einen schwachen Vorgeschmack bietet. Die Kunst wird der Menschheit im Mannesalter durchschnittlich etwa das sein, was dem Berliner Börsenmann des Abends die Berliner Posse ist. Diese Ansicht ist freilich nur durch die Analogie der Entwickelung der Menschheit mit den Lebensaltern des Einzelnen zu erhärten und durch die Bestätigung, welche diese Analogie durch den bisherigen Gang der Entwickelung und die jetzt schon ziemlich deutlich erkennbaren Ziele der nächsten Periode findet. –" Die Wendung „gediegene Mittelmässigkeit", die N. nur wenig später wiederholt (315,

15), übernimmt er ebenfalls aus Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (1869): Auch diese Formulierung steht im Kontext einer negativen Zeitdiagnose Eduard von Hartmanns, der eine „Nivellirung zur gediegenen Mittelmässigkeit hin“ glaubt feststellen zu können (Eduard von Hartmann: Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung, 1869, 618).

**315, 8–12** *zu jenem Stadium der socialen Entwickelung nämlich, in welchem jeder Arbeiter „bei einer Arbeitszeit, die ihm für seine intellectuelle Ausbildung genügende Musse lässt, ein comfortables Dasein führe“]* In seiner *Philosophie des Unbewußten* fügt Eduard von Hartmann im Kapitel ‚Das Unbewußte in der Geschichte‘ hinzu: „oder wie man mit einem volltönenderen Ausdrucke zu sagen beliebt, ein menschenwürdiges Dasein“ (1869, 296).

**315, 17–18** *„sichtbar greift der Antichrist weiter und weiter um sich“]* Auch dieses Zitat stammt aus Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (Abschnitt C, Kapitel XIII, 610). Im Kontext dieser Stelle setzt sich Hartmann kritisch mit Schopenhauer auseinander: „Nur Einer ist es, der ganz und in jeder Hinsicht mit dem Christenthume bricht und ihm jede zukünftige Bedeutung abstreitet, – Schopenhauer, freilich nur, um in die buddhistische Askese zurückzufallen, und ohne sich zu dem Gedanken der Möglichkeit eines positiven Principes für die künftige Geschichte erheben zu können, ohne die Spur eines Verständnisses und einer Liebe für die grossen Bestrebungen unserer Zeit, welche in allen anderen neuesten Philosophen reichlich vertreten sind. Sichtbar gewinnen die weltlichen Bestrebungen täglich an Macht, Ausdehnung und Interesse, sichtbar greift der Antichrist weiter und weiter um sich, und bald wird das Christenthum nur noch ein Schatten seiner mittelalterlichen Grösse sein, wird wieder sein, was es im Entstehen ausschließlich war, der letzte Trost für die Armen und Elenden“.

**315, 19–20** *auf dem besten Wege – zum Ekel an allem Daseienden]* Das Motiv des Ekels (vgl. auch 315, 16 und 315, 33) verwendet N. in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL noch in einem anderen Kontext, indem er es mit dem durch den Historismus bedingten Werterelativismus in Verbindung bringt: „Das Historische in der Erziehung. Der junge Mensch wird durch alle Jahrtausende gepeitscht, das wurde der Grieche und Römer nicht. Dazu politische Geschichte für Jünglinge! Die nichts von einem Kriege, nichts von einer Staatsaktion, von Handelspolitik, Machtfragen usw. verstehen können! So geht der moderne Mensch durch Galerien, so hört er Concerte! Das klingt anders als jenes, fühlt er, und das nennt er dann ‚historisches Urtheil‘. – Die Masse ist so gross, dass Abstumpfung die Folge sein muss. Das Schreckliche und Barbarische dringt hinzu, im Übermaass, und wo ein feineres Bewusstsein da ist, muss das Gefühl eins sein: Ekel. Dazu wird der junge Mensch seiner

Heimat entfremdet und lernt an allen Sitten und Begriffen zweifeln. Es war in jeder Zeit anders: ‚es kommt nicht darauf an, wie du bist'." (NL 1873, 29 [56], KSA 7, 651.)

**315, 20–22** *„Darum rüstig vorwärts im Weltprozess als Arbeiter im Weinberge des Herrn, denn der Prozess allein ist es, der zur Erlösung führen kann"!]* Zitat aus Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (637–638). Die Metapher ‚Arbeiter im Weinberge des Herrn' hat Hartmann aus der Bibel übernommen (Matthäus 20, 1–16).

**316, 3–16** *Wie er aber gelebt hat, sagt uns in übermässiger Steinschrift-Deutlichkeit jene berühmte Seite mit den gross gedruckten Sätzen, über welche das ganze zeitgemässe Bildungs-Hefenthum in blindes Entzücken und entzückte Tobsucht gerathen ist, weil es in diesen Sätzen seine eigene Rechtfertigung, und zwar seine Rechtfertigung im apokalyptischen Lichte zu lesen glaubte. Denn von jedem Einzelnen forderte der unbewusste Parodist „die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess um seines Zieles, der Welterlösung willen": oder noch heller und klarer: „die Bejahung des Willens zum Leben wird als das vorläufig allein Richtige proclamirt; denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung, ist etwas für den Weltprozess zu leisten"]* Die von N. erwähnte „berühmte Seite" ist die Seite 638 in Eduard von Hartmanns Buch *Philosophie des Unbewußten*, aus der N. hier zitiert. Mit „übermässiger Steinschrift-Deutlichkeit" meint N. die Hervorhebung der zentralen Aussagen durch einen größeren Schriftgrad und durch Fettdruck. Beispielsweise betont Hartmann das Wort „Welterlösung" durch größere Drucktype und Fettschrift.

N. bezieht sich auf zwei Aussagen, die Hartmann auf diese Weise markiert hat: „das Princip der practischen Philosophie besteht darin, **die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewußtseins zu machen**, was sich unmittelbar aus den beiden Prämissen ergiebt, dass erstens das Bewusstsein das Ziel der Welterlösung vom Elend des Wollens zu seinem Ziele gemacht hat, und dass es zweitens die Ueberzeugung von der Allweisheit des Unbewussten hat, in Folge deren es alle vom Unbewussten aufgewendeten Mittel als die möglichst zweckmäßigen anerkennt [...] so wird auf diesem Standpuncte der Instinct [...] **wieder in seine Rechte eingesetzt und die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proclamirt; denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung ist etwas für den Weltprocess zu leisten"** (638).

Eduard von Hartmann greift auf Begriffe Schopenhauers zurück, wenn er affirmativ auf die „Bejahung des Willens zum Leben" rekurriert, grenzt sich

dadurch aber zugleich von den Prämissen der Schopenhauerschen Ethik ab, die letztlich auf die „Verneinung des Willens zum Leben", mithin auf eine Haltung der „Entsagung" und Resignation zielt. Auf den für Schopenhauers Willensmetaphysik programmatischen Pessimismus geht Hartmann ein, wenn er erklärt: „Es ist jetzt auch ersichtlich, wie nur die hier entwickelte E i n h e i t des Optimismus und Pessimismus, von der jeder Mensch ein unklares Abbild als Richtschnur seines Handelns in sich trägt, im Stande ist, einen energischen, und zwar den denkbar stärksten Impuls zum thätigen Handeln zu geben, während der einseitige Pessimismus aus nihilistischer Verzweiflung, der einseitige und wirklich consequente Optimismus aus behaglicher Sorglosigkeit zum Quietismus führen muss" (763–764). Schopenhauer allerdings verbindet den Quietismus ausschließlich mit dem von der indischen Philosophie beeinflussten Ethos der Entsagung und gänzlichen Willenlosigkeit, das auf einer „Verneinung des Willens zum Leben" basiert.

Eine Grundtendenz in dem mit „Steinschrift" hervorgehobenen Passus aus Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* entspricht N.s eigener Position: „die Bejahung des Willens zum Leben". Schon im Titel *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* fungiert das ‚Leben' als Leitbegriff. Demgemäß konzentriert N. seine Ausführungen im argumentativen Duktus von UB II HL auf die Bejahung und Förderung des ‚Lebens', das er im Sinne des Werktitels vor den nachteiligen Wirkungen der ‚Historie' schützen will. Noch andere Positionen N.s korrespondieren weitgehend mit denjenigen Hartmanns: So schreibt er bereits in der *Geburt der Tragödie* und in den nachgelassenen Notaten zu diesem Erstlingswerk – wie später auch in der Historienschrift – dem Unbewussten und dem Instinkt besondere Bedeutung zu. Außerdem versucht N. eine Alternative zu Schopenhauers Pessimismus und seinem resignativen Quietismus zu finden, indem er das ‚tragische' Lebensgefühl mit einer Bejahung des ‚Lebens' synthetisiert, die ‚Zukunft' ermöglichen soll und in der Tragödienschrift sogar eine Steigerung bis in dionysische Dimensionen erfährt (vgl. dazu Neymeyr 2011, 369–391).

Auf diese Weise lässt N. eine Affinität zu Eduard von Hartmanns Konzept der Versöhnung von metaphysischem Pessimismus und („vorläufig" dem Leben dienendem) Optimismus erkennen. Dass N. Hartmann dennoch attackiert, ist sicher auch mit seinem Bedürfnis nach Abgrenzung von der damals außerordentlich erfolgreichen *Philosophie des Unbewußten* zu erklären: Durch dieses Werk Hartmanns sah sich N. provoziert – nicht zuletzt aufgrund seines eigenen Wunsches nach großer öffentlicher Präsenz. Darüber hinaus nahm N. Anstoß an der Schopenhauer-Kritik, die Hartmann wiederholt formulierte (vgl. NK 316, 16–17). Außerdem sind N.s Vorbehalte gegenüber der *Philosophie des Unbewußten* auch durch Hartmanns Bekenntnis zu einer auf die „Realität" ausgerichte-

ten „praktischen Philosophie“ bedingt, die er entsprechend zeitgemäß ‚realistisch‘ konzipiert und naturalistisch garniert. – Georg Brandes, der durch seine Vorlesungen über N. bereits 1888 maßgeblich zur Rezeption seiner Werke beitrug, wendet sich in seinem N.-Buch – trotz seiner großen Wertschätzung für N. – entschieden gegen dessen Tendenz, in Eduard von Hartmann „mit unkritischer Ungerechtigkeit einen Scharlatan sehen“ zu wollen (Brandes 2004, 98). Demgegenüber betont Brandes dessen „großes Talent“ sowie analoge Prägungen und Frontstellungen der „beiden feindlichen Brüder“ (vgl. ebd., 98–99). Zu Brandes’ N.-Rezeption vgl. den ausführlichen Abschnitt in Kapitel II.8 des Überblickskommentars. Vgl. auch NK 313, 34 – 314, 3.

**316, 16–17** *„das Streben nach individueller Willensverneinung ist eben so thöricht und nutzlos, ja noch thörichter als der Selbstmord“]* Zitat aus Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (635–636). Unter diesem Aspekt setzt sich Hartmann ausführlich mit der ‚buddhistischen‘ Position Schopenhauers auseinander.

**316, 18–22** *„Der denkende Leser wird auch ohne weitere Andeutungen verstehen, wie eine auf diesen Principien errichtete praktische Philosophie sich gestalten würde, und dass eine solche nicht die Entzweiung, sondern nur die volle Versöhnung mit dem Leben enthalten kann.“]* Auch hier zitiert N. aus Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (638).

**316, 26–29** *Ein wackerer Engländer vermisst an ihnen delicacy of perception, ja wagt zu sagen „in the German mind there does seem to be something splay, something blunt-edged, unhandy and infelicitous“]* N. zitiert aus Matthew Arnolds Buch *Literature and Dogma. An Essay towards a better Apprehension of the Bible*, 1873, XXVI. – Übersetzung: „in der Seele der Deutschen scheint etwas schief, stumpf, ungeschickt und unglückselig zu sein“.

**317, 5–6** *mit „der Eule verzerrtem Ernste“, wie Goethe sagt]* N. zitiert Verse, die Goethe während seiner Leipziger Studentenzeit schrieb, und zwar unter dem Titel *Der Misanthrop*: „Erst sitzt er eine Weile / Die Stirn von Wolken frei; / Auf einmal kömmt in Eile / Sein ganz Gesicht der Eule / Verzerrtem Ernste bei“ (Goethe: FA, Abt. I, Bd. 1, 91–92).

**317, 12–22** *eine Zeit, in welcher man überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern wieder die Einzelnen, die eine Art von Brücke über den wüsten Strom des Werdens bilden. Diese setzen nicht etwa einen Prozess fort, sondern leben zeitlos-gleichzeitig, Dank der Geschichte, die ein solches Zusammenwirken zulässt, sie leben als die Genialen-Republik, von der einmal Schopenhauer erzählt; ein Riese ruft dem anderen durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch muthwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen weg-*

*kriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort.]* N. bezieht sich hier auf Schopenhauer, der in seinen nachgelassenen Manuskripten die „Genialen-Republik“ von „der Gelehrten-Republik“ abgrenzt. Die 1864 von Julius Frauenstädt herausgegebene Nachlass-Edition *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente* hatte N. in seiner persönlichen Bibliothek (NPB 543): vgl. ebd., 375–376. – Bereits im Zusammenhang mit seinem Entwurf einer „monumentalischen Historie“ vertritt N. einen elitären Individualismus, indem er erklärt, dass „die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde“ (259, 12–14). Vgl. dazu NK 259, 9–32. – Wenig später charakterisiert er eine sublimierte Form des Ruhms so: „es ist der Glaube an die Zusammengehörigkeit und Continuität des Grossen aller Zeiten, es ist ein Protest gegen den Wechsel der Geschlechter und die Vergänglichkeit“ (260, 19–22). „Die Massen“ betrachtet N. bloß als „verschwimmende Copien der grossen Männer“ (320, 3–5). Despektierlich erklärt er: „im Uebrigen hole sie der Teufel und die Statistik!“ (320, 8–9). – Mit einem Zitat aus dem vorliegenden Kontext von UB II HL (317, 7–26) grenzt Janz den geistesaristokratischen Individualismus N.s von Schopenhauers Auffassung ab, indem er behauptet: „Das ist bereits jetzt eine gründliche Absage an Schopenhauer“ (Janz 1978, Bd. 1, 563). Mit dieser Ansicht irrt Janz, wie eine (weiter unten zitierte) Parallelstelle aus den nachgelassenen Schriften Schopenhauers zeigt (HN 3, 188).

Gebirgsmetaphorik verbindet N. wenig später auch in UB III SE mit einem entschiedenen Geistesaristokratismus, wenn er den strapaziösen Weg der „kleineren Schaar“ betont, der sich als „schwieriger, verschlungener, steiler“ erweist als die bequeme Wanderung der Majorität (KSA 1, 402, 16–29). Analoge Vorstellungen entfaltet N. zuvor bereits 1872 im vierten seiner Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (KSA 1, 728, 18 – 729, 3). Vgl. dazu auch NK 402, 15–17. Und im ersten dieser Vorträge korreliert er die allegorische Vorstellung eines elitären Individualismus in einer dialogischen Inszenierung mit der Überzeugung der Philosophen-Figur: „es würde kein Mensch nach Bildung streben, wenn er wüßte, wie unglaublich klein die Zahl der wirklich Gebildeten zuletzt ist und überhaupt sein kann [...]. Man dürfe deshalb von jener lächerlichen Improportionalität zwischen der Zahl der wahrhaft Gebildeten und dem ungeheuer großen Bildungsapparat nichts öffentlich verrathen; hier stecke das eigentliche Bildungsgeheimniß: daß nämlich zahllose Menschen scheinbar für sich, im Grunde nur, um einige wenige Menschen möglich zu machen, nach Bildung ringen, für die Bildung arbeiten“ (KSA 1, 665, 20–32).

Bereits im 17. Jahrhundert war die Idee einer Gelehrtenrepublik aufgekommen, die Klopstock in seiner Schrift *Die deutsche Gelehrtenrepublik, ihre Ein-*

*richtung und ihre Gesetze* (1774) im Sinne eines nationalen kulturpolitischen Programms fortführte. Vor dem historischen Hintergrund der prekären Situation der deutschen Bildungsinstitutionen ist die Vorstellung einer ‚Gelehrten-Republik' als Gemeinschaft derer zu verstehen, die unabhängig von staatlicher Institutionalisierung zur Förderung der deutschen Kultur beitragen. – Schopenhauer kommt in den *Parerga und Paralipomena II* allerdings zu einem negativen Urteil über die Gelehrtenrepublik: „In der Gelehrten-Republik" ist laut Schopenhauer „Jeder bloß auf seinen Vortheil bedacht [...], Ansehn und Macht für sich suchend, ganz unbekümmert um das Ganze, welches darüber zu Grunde geht" (PP II, Kap. 21, § 252, Hü 514). Ebenfalls in den *Parerga und Paralipomena II* konstatiert Schopenhauer eine „kolossale Aufschneiderei und Narrensposse", die „besonders von den Unwissendesten der Gelehrtenrepublik mit einer so kindlichen Zuversicht und Sicherheit nachgesprochen wird" (PP II, Kap. 6, § 77, Hü 117).

Mit den Missständen einer solchen „Gelehrtenrepublik" kontrastiert Schopenhauer in einem nachgelassenen Manuskriptbuch aus dem Jahre 1824 die Idealvorstellung einer Genialen-Republik. Die Textpassage zur „Genialen-Republik", auf die sich N. bezieht (317, 18), lautet so (HN 3, 188):

> „Von der Gelehrten-Republik ist oft die Rede, aber nicht von der Genialen-Republik. In dieser geht es so zu: – ein Riese ruft dem andern zu, durch den öden Zwischenraum der Jahrhunderte, ohne daß die Zwergenwelt, welche darunter wegkriecht, etwas mehr vernähme, als Getön, und mehr verstände, als daß überhaupt etwas vorgeht: und wiederum, dies Gezwerge treibt da unten unaufhörlich Possen und macht großen Lerm, schleppt sich mit dem was Jene haben fallen lassen, proklamirt Heroen, die selbst Zwerge sind, u. dgl. m., wovon jene Riesengeister sich nicht stören lassen, sondern ihr hohes Geistergespräch fortsetzen. Ich meine: jedes Genie versteht, was vor Zeiten seines Gleichen sagte, ohne von den zugleich und dazwischen Lebenden verstanden zu werden, und sagt was die Mitlebenden nicht verstehn, aber dereinst sein Gleicher schätzen wird und beantworten. – Sie figuriren derweil sonderbar unter den Zwergen, und sehn es selbst, dürfen aber doch nicht von ihnen Notiz nehmen, damit keine Konfusion entstehe".

Diese Notiz ist von einem entschiedenen Geistesaristokratismus geprägt, mit dem Schopenhauer auch die über Jahrzehnte zunächst nur geringe Wirkung seiner Werke zu kompensieren versuchte. In einer analogen Situation befand sich der junge Nietzsche, dessen Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* eine sehr kritische Resonanz gefunden hatte. In UB III SE scheint sich N. im Hinblick auf die Einsamkeit des „Genius" (KSA 1, 363, 3) mit Schopenhauer zu identifizieren: „Es macht uns traurig, ihn auf der Jagd nach irgend welchen Spuren seines Bekanntwerdens zu sehen; und sein endlicher lauter und überlauter Triumph darüber, dass er jetzt wirklich gelesen werde (‚legor et legar') hat etwas Schmerzlich-Ergreifendes" (KSA 1, 353, 14–18). – Vgl. NK 353, 17 mit

Belegen (auch zu Schopenhauers Selbstbild als Kaspar Hauser). Im *Ecce-homo*-Kapitel „Warum ich so gute Bücher schreibe“ betont N. die eigene Unzeitgemäßheit, durch die er die Rezeption seiner Werke behindert sieht: „Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren“ (KSA 6, 298, 7–8).

**317, 22–26** *Die Aufgabe der Geschichte ist es [...], immer wieder zur Erzeugung des Grossen Anlass zu geben und Kräfte zu verleihen. Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren]* Ähnliche teleologische Perspektiven formuliert N. später auch in UB III SE, und zwar in seinem nachdrücklichen Plädoyer: „die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe“ (KSA 1, 383, 32 – 384, 2). Hier argumentiert N. biologistisch, indem er sich implizit auf die Evolutionslehre beruft und sich mit ihr gegen etablierte Vorstellungen wendet: Seines Erachtens kommt es bei „einer jeden Art des Thier- und Pflanzenreichs [...] allein auf das einzelne höhere Exemplar“ an: „auf das ungewöhnlichere, mächtigere, complicirtere, fruchtbarere“ (KSA 1, 384, 4–7). Diese Erkenntnis würde N. gern konsequent auch „auf die Gesellschaft und ihre Zwecke anwenden“ (KSA 1, 384, 3), sieht sich daran allerdings durch „anerzogne Einbildungen über den Zweck der Gesellschaft“ gehindert (KSA 1, 384, 8). N.s Konzept einer teleologischen Anthropologie, das seine Zielvorstellung von den „höchsten Exemplaren“ (317, 26) bestimmt, findet später in *Also sprach Zarathustra* einen markanten Ausdruck: in der Vorstellung des Übermenschen. Vgl. auch NK 378, 22–24 und NK 382, 4–9.

Max Scheler nimmt auf die vorliegende Textpassage aus UB II HL im sogenannten „Nietzsche-Heft“ (Signatur der Bayerischen Staatsbibliothek München: Ana 315, B.I.21), einer nachgelassenen, derzeit noch nicht vollständig publizierten Kladde, sowie in weiteren nachgelassenen Aufzeichnungen im Zeitraum zwischen ca. 1912 und 1927 wiederholt Bezug. [Vgl. die detaillierteren Angaben dazu (und zur Zitationsweise) im wirkungsgeschichtlichen Kapitel II.8 des Überblickskommentars.] Schon im Nachlass-Dokument „B.III.35: Ordnungsmappe zur Biologie und Psychologie, 1 (undatiert, ca. 1912)“ findet sich die an N.s Formulierung anschließende Aussage Schelers, dass „der Wert der Menschheit in ihren ‚höchsten Exemplaren‘ beruhe“ (B.III.35). Im Nachlass-Dokument „Nietzsches ‚Wahrheit‘“ in „B.I.22: Evolution, Einheit des Lebens, 32–33 (1927)“ entfaltet Scheler diese Auffassung N.s so, dass der individualistische Geistesaristokratismus dabei mit Gattungsinteressen vermittelt wird: „Die Menschheit kann nicht direkt; sie kann nur über den *Umweg* ihrer ‚höchsten Exemplare‘ gefördert werden. / Und das ist das unbew[ußte] Streben der in Parteien ungeteilten Völker und Kulturkreise selbst – ihre Genien, Heilige, Helden zu *suchen*“ (B.I.22). Das letztlich gattungsbezogene Telos eines nur zu-

nächst individualistisch ausgerichteten Geistesaristokratismus tritt hervor, wenn Scheler im Abschnitt „Übermensch und Allmensch“ für die Förderung von „höchsten Exemplaren“ nicht im Sinne eines individualistischen „Selbstzweck[s]“ argumentiert, sondern im Sinne dessen, was „*‚für‘ die Menschheit* das schlechthin ‚beste‘ ist“ (B.I.22). Damit folgt Scheler N.s These in UB II HL: Das „Ziel der Menschheit kann [...] nur in ihren höchsten Exemplaren“ liegen (317, 24–26).

**317, 29 – 318, 6** *„So wenig es sich mit dem Begriffe der Entwickelung vertragen würde, dem Weltprozess eine unendliche Dauer in der Vergangenheit zuzuschreiben [...] so wenig können wir dem Prozesse eine unendliche Dauer für die Zukunft zugestehen; Beides höbe den Begriff der Entwickelung zu einem Ziele auf [...] und stellte den Weltprozess dem Wasserschöpfen der Danaiden gleich. Der vollendete Sieg des Logischen [...] muss aber mit dem zeitlichen Ende des Weltprozesses, dem jüngsten Tage, zusammenfallen“]* N. zitiert hier aus der *Philosophie des Unbewußten* von Eduard von Hartmann (637), der das „Wasserschöpfen der Danaiden“ als gleichnishaftes Bild für die Sinnlosigkeit des „Weltprozesses“ inszeniert und damit auf die Geschichte der Danaiden anspielt: Nach erzwungener Eheschließung ermordeten die fünfzig Töchter des Danaos, die dieser insgeheim mit Dolchen ausgestattet hatte, auf seinen Befehl hin in der Hochzeitsnacht ihre Männer. Dem Massaker fielen neunundvierzig von den fünfzig Söhnen des Aigyptos zum Opfer, der in der Vorgeschichte mit seinem Bruder Danaos in einen Machtkampf geraten war. Einer Version des Mythos zufolge wurden die Danaiden im Hades dazu verurteilt, ständig Wasser in ein durchlöchertes Fass zu schöpfen. Bereits in der Antike galt diese aporetische Konstellation als Paradigma jeder vergeblichen Arbeit.

Schopenhauer gebraucht die Metapher vom Sieb bzw. Fass der Danaiden mehrfach, um den unendlichen Prozess des voluntativen Strebens zu charakterisieren, in dem Bedürfnisse immer nur vorübergehend, nie endgültig befriedigt werden können: vgl. WWV I, § 38, Hü 231; § 57, Hü 376; § 65, Hü 428. In der *Welt als Wille und Vorstellung I* erklärt Schopenhauer: „die Sorge für den stets fordernden Willen, gleichviel in welcher Gestalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtseyn; ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlseyn möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus“ (WWV I, § 38, Hü 231). „Denn unermüdlich streben wir von Wunsch zu Wunsch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, soviel sie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, sondern meistens bald als beschämender Irrthum dasteht, sehn wir doch nicht ein, daß wir mit dem Faß der Danaiden schöpfen; sondern eilen zu immer neuen Wünschen“ (WWV I, § 57, 375–376). „Der Wille kann so wenig durch irgend eine Befriedigung aufhören stets wieder

von Neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde, sein Streben vollständig und auf immer befriedigende Erfüllung giebt es für ihn nicht. Er ist das Faß der Danaiden“ (WWV I, § 65, 428).

**318, 16–20** *Wenn aber trotzdem der Ekel mit Macht kommen sollte, so wie du ihn deinen Lesern prophezeit hast, wenn du mit deiner Schilderung deiner Gegenwart und Zukunft Recht behalten solltest – und Niemand hat beide so verachtet, so mit Ekel verachtet als du]* Zwar greift N. mit dem Begriff „Ekel“ nicht direkt auf Eduard von Hartmann zurück, wohl aber zieht er damit Konsequenzen aus einigen Partien in seiner *Philosophie des Unbewußten*.

**319, 3–4** *mit dem ganzen Heerbanne satirischer Bosheiten vorzurücken]* Der hier metaphorisch verwendete Begriff ‚Heerbann‘ bezeichnet ein vom König aufgebotenes Heer.

**319, 12** *Vermessenheit des kleinen Menschengewürms]* Jacob Grimms und Wilhelm Grimms *Deutsches Wörterbuch* weist das Lemma MENSCHENGEWÜRM mit zwei Belegen nach (vgl. Deutsches Wörterbuch, Bd. 12, 1885, Sp. 2051). – Zudem ist im vorliegenden Kontext eine implizite Bezugnahme auf Goethes Drama *Faust I* zu vermuten, auf das N. in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* wiederholt anspielt. Wenn er *Faust I* in UB III SE sogar zum Anlass für Reflexionen über den „Goetheschen Menschen“ als Typus nimmt (KSA 1, 370, 10), rückt er fundamentale Ambivalenzen der Faust-Figur im Spannungsfeld von vermessenem Anspruch und defizitärer Wirklichkeit in den Fokus (vgl. KSA 1, 370, 10 – 371, 17). Bezeichnenderweise wird menschliche Hybris in *Faust I* mehrfach durch die Konfrontation mit der bloßen animalischen Natur problematisiert; dabei vergleicht sich der Protagonist selbst mit einem „Wurme“: In der Szene ‚Nacht‘ erfährt Faust nach dem hybriden Aufschwung, den er zunächst durch die Vision des Makrokosmos und des Erdgeistes erlebt hat, eine fundamentale Desillusionierung: „Den Göttern gleich’ ich nicht! Zu tief ist es gefühlt; / Dem Wurme gleich’ ich, der den Staub durchwühlt“ (V. 652–653). Und in der Szene ‚Studierzimmer‘ spricht Mephisto despektierlich vom „verdammten Zeug, der Tier- und Menschenbrut“ (V. 1369). Die Vermessenheit des Menschen kritisiert er im ‚Prolog im Himmel‘, wenn er ihn als „kleine[n] Gott der Welt“ kraft seiner „Vernunft“ sogar „tierischer als jedes Tier“ agieren sieht (V. 281–286).

**319, 18–20** *ich weiss keinen besseren Lebenszweck als am Grossen und Unmöglichen, animae magnae prodigus, zu Grunde zu gehen]* Die lateinische Wendung bedeutet: „die grosse Seele verschwendend“. Thematisiert wird damit das tragische Schicksal heroischer Entgrenzung ohne Rücksicht auf die für die Normalexistenz konstitutive Selbsterhaltung. N. zitiert aus einer Ode des Horaz (vgl. *carmina* I, 12, V. 37–38): In dieser Ode werden die Heroen der römischen

Geschichte gepriesen, darunter Aemilius Paullus, der sich in der Schlacht bei Cannae, als der Sieg des Puniers Hannibal über das römische Heer bereits entschieden war, dennoch nicht durch die Flucht zu retten versuchte: „animaeque magnae / prodigum Paullum superante Poeno“. – N.s Anspielung lässt sich allerdings auch im Sinne von Giordano Bruno verstehen, dessen philosophisches Werk *De gl'heroici furori* (*Von den heroischen Leidenschaften*) 1585 erschienen war: Laut Bruno kann der Mensch durch die heroischen Leidenschaften in einen enthusiastischen Aufschwung geraten, der es ihm ermöglicht, die Normalexistenz zu transzendieren und dabei sogar die Sphäre des Übermenschlichen, Göttlichen zu erreichen. Giordano Bruno begreift es in seinem platonisierenden Pantheismus als natura naturans und ordnet es dem Wahren, Schönen und Guten zu. Vgl. Friedrich Schellings frühen Dialog *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* (1802).

**319, 20–24** *die Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier – Lehren, die ich für wahr, aber für tödtlich halte]* Dass N. hier vor allem auf die Evolutionstheorien der Darwinisten affirmativ Bezug nimmt, zeigt ein Nachlass-Notat von 1872/73: Dort betont er explizit die „entsetzliche Consequenz des Darwinismus, den ich übrigens für wahr halte“ (NL 1872/73, 19 [132], KSA 7, 461). Auch in UB I DS rekurriert N. auf Darwin und den Darwinismus: Hier erhebt er gegen David Friedrich Strauß den Vorwurf der Inkonsequenz, weil dieser „Darwin als einen der grössten Wohlthäter der Menschheit“ gepriesen habe (KSA 1, 194, 26), ohne aus Hobbes' „bellum omnium contra omnes und dem Vorrechte des Stärkeren“ (KSA 1, 194, 31) gemäß Darwins Theorie auch konkrete Postulate im Sinne einer „Darwinistischen Ethik“ (KSA 1, 195, 4) abzuleiten.

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 öffentliche Kontroversen aus, weil seine Theorien nicht dem biblischen Schöpfungsmythos entsprachen und in Konkurrenz zur christlichen Weltanschauung gesehen wurden. Infolgedessen entstanden schon bei zeitgenössischen Lesern oftmals gravierende Missverständnisse. Vielfach polemisierte man gegen Darwin aber auch mit verzerrenden Trivialisierungen seiner Theorien. So wurde die komplexe Abstammungslehre Darwins auf die von ihm selbst nicht vertretene These reduziert, der Mensch stamme vom Affen ab. Nachdem sich Darwins Evolutionstheorien im 20. Jahrhundert endgültig durchgesetzt hatten, avancierten sie zur fundamentalen Basis für die moderne Evolutionsbiologie. Zu Unrecht beriefen sich jedoch die Vertreter sozialdarwinistischer Ideologien auf Darwin: Sie versuchten biologische Gesetzmäßigkeiten unkritisch auf menschliche Gesellschaften zu übertragen und gerieten dabei in einen naturalistischen Fehlschluss. Zum Darwinismus-Diskurs im 19. Jahrhundert vgl. Bayertz/Gerhard/Jaeschke, Bd. 2, 2007.

In seiner späteren Philosophie zieht N. Konsequenzen aus den im vorliegenden Kontext thematisierten „Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten“, die er „für wahr hält“ und durch den Darwinismus besonders markant exemplifiziert sieht. Von seinem Werk *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) an befürwortet N. ein ‚historisches Philosophieren‘, mit dem er die Genese moralischer, religiöser, ästhetischer und kultureller Konzepte, Begriffe und Empfindungen zu eruieren versucht. Laut N. „wird der stetige und mühsame Process der Wissenschaft, welcher zuletzt einmal in einer Entstehungsgeschichte des Denkens seinen höchsten Triumph feiert“, im „Resultat vielleicht auf diesen Satz hinauslaufen [...]: Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesammten Entwickelung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen“ sind (KSA 2, 37, 18–26).

**321, 7–9** *Die Grösse soll nicht vom Erfolge abhangen, und Demosthenes hat Grösse, ob er gleich keinen Erfolg hatte.]* Der griechische Redner und Politiker Demosthenes (384–322 v. Chr.) wurde mit seinen *Philippischen Reden* zum Wortführer im Kampf gegen Philipp von Makedonien, der die Unabhängigkeit der Griechen bedrohte. Denn Philipp hatte bereits eine Vormachtstellung in Griechenland errungen, die sein Sohn, Alexander der Große, später noch weiter ausbaute. Demosthenes wurde nach seinem erfolglosen Engagement beim Aufstand der Griechen gegen die makedonische Vorherrschaft im Jahre 323 v. Chr. zum Tode verurteilt, entzog sich dann allerdings der Hinrichtung, indem er sich vergiftete. – N. reflektiert vor allem in UB IV WB über das Phänomen der

‚Größe‘ und über den ‚Erfolg‘, den er mit ‚Wirkung‘ gleichsetzt. Richard Wagners Fixierung auf ‚Wirkung‘ und ‚Erfolg‘ problematisiert N. insbesondere im 8. Kapitel von UB IV WB: „Mit eifersüchtigem, tiefspähendem Blicke mass er Alles, was Erfolg hatte, noch mehr sah er sich Den an, auf welchen gewirkt werden musste“ (KSA 1, 472, 32 – 473, 2). Im gleichen Kapitel geht N. ausführlich auf die Problematik des Erfolgs ein: vgl. KSA 1, 481, 30 – 483, 30.

**322, 10–13** *In summa: der Mensch nimmt jetzt, mit E. von Hartmann zu reden, „auf eine bedächtig in die Zukunft schauende praktisch wohnliche Einrichtung in der irdischen Heimat Bedacht.“]* N. zitiert an dieser Stelle aus Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* von 1869 (Abschnitt C, Kapitel XIII, 618).

**322, 20–23** *die „ganzen wüst durchstürmten Leiden ihres vergangenen Lebenslaufes überschauen und die Eitelkeit der bisherigen vermeintlichen Ziele ihres Strebens begreifen“]* Auch hier zitiert N. aus Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (625).

**322, 27–29** *„die seltsam wechselnde Geschichte schliesst, / als zweite Kindheit, gänzliches Vergessen, / ohn’ Augen, ohne Zahn, Geschmack und Alles“]* Diese Verse, die N. hier durch Einrückung hervorhebt, stammen aus Shakespeares Drama *Wie es euch gefällt* (2. Akt, 7. Szene), und zwar in der Übersetzung von August Wilhelm Schlegel und Ludwig Tieck (6. Oktav-Ausgabe, Bd. 5, 1864, 324).

**322, 32 – 324, 9** *beiden gegenüber wollen wir das Recht unserer Jugend mit den Zähnen festhalten [...] das Reich der Jugend]* Vgl. hierzu Kapitel II.3 im Überblickskommentar zu UB II HL.

**10.**

Auf die stilistischen Verbesserungsvorschläge Erwin Rohdes zu UB II HL antwortete N. dem Freund Mitte Februar 1874: „Leider habe ich gerade für den letzten Bogen Deine Hülfe nicht mehr benutzen können. Ich glaubte, aus mehrern Gründen, man habe vergessen, Dir den letzten Bogen zuzusenden, und die Sache hatte Eile. Glücklicher Weise habe ich den ärgsten Anstoss selbst gehoben, auch durch Streichen von c. 1 Seite Text die Schlusspartien etwas erleichtert. Eine gewisse Allgemeinheit war übrigens geboten, weil ich Rücksichten auf speciellere Ausführungen in späteren Unzeitgemässheiten zu nehmen hatte“ (KSB 4, Nr. 346, S. 201–202). Zur Stilkritik Erwin Rohdes vgl. auch die Kapitel II.1 und II.5 im Überblickskommentar.

**324, 11–12** *An dieser Stelle der Jugend gedenkend, rufe ich Land! Land!]* Nachdem sich N. bereits in der Schlusspartie des 9. Kapitels der „Jugend“ zugewandt hat, macht er sie im 10. und letzten Kapitel der Historienschrift zum zentralen Thema. Vgl. dazu auch Kapitel II.3 des Überblickskommentars.

**325, 18–22** *denn wenn schon, wie Gibbon sagt, nichts als Zeit, aber viel Zeit dazu gehört, dass eine Welt untergeht, so gehört auch nichts als Zeit, aber noch viel mehr Zeit dazu, dass in Deutschland, dem „Lande der Allmählichkeit“, ein falscher Begriff zu Grunde geht]* In der Entstehungszeit der Historienschrift notierte N. die beiden folgenden Exzerpte, die aneinander anschließen: „‚Zu den redenden Künsten gehört die schweigende.‘ Jean Paul. / ‚Es braucht viel Zeit, bis eine Welt untergeht – weiter aber auch nichts‘ sagt Gibbon.“ (NL 1873, 29 [142], KSA 7, 693.) Wie das erste der beiden Exzerpte, als dessen Quelle N. explizit Jean Paul nennt, stammt auch das zweite Exzerpt aus Jean Pauls *Vorschule der Ästhetik*, und zwar aus dem IX. Programm: Über den Witz, § 47. Hier heißt es: „‚Es braucht viel Zeit‘, sagt Gibbon, ‚bis eine Welt untergeht – weiter aber auch nichts‘“ (Jean Paul: Werke, Bd. 5, 1962, 180). – Edward Gibbons Werk *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1788) stellt in mehreren, historisch voneinander abgegrenzten Phasen den Niedergang des Römischen Reiches dar: vom Tod Mark Aurels (180 n. Chr.) bis zum Zusammenbruch des Byzantinischen Reiches nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453). N. nahm die deutsche Übersetzung zur Kenntnis, die Johann Sporschil unter dem Titel *Geschichte des ehemaligen Sinkens und endlichen Untergangs des Römischen Weltreichs* publiziert hatte (1835–1837), und tauschte sich darüber auch mit Cosima Wagner aus; vgl. ihren Brief an N. vom 21. Januar 1871 (KGB II 2, Nr. 154, S. 311). – Indem N. von „Deutschland“ als dem „Lande der Allmählichkeit“ spricht, übernimmt er eine Charakterisierung aus Wilhelm Wackernagels Schrift *Geschichte des deutschen Dramas bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts* (Wackernagel: Kleinere Schriften, Bd. 2, 1873, 124), die er in seiner persönlichen Bibliothek hatte. Wackernagel betrachtet die Geschichte der Deutschen „ja nur darum als so lehrreich für den Historiker und den Philosophen [...], weil sich bei ihnen jede entscheidende Wendung nur mit Allmählichkeit entwickelt“.

**325, 28–31** *Ihnen wird das so allgemeine Behagen der Deutschen an ihrer „Bildung“ ebenso unglaublich und läppisch vorkommen als uns die einstmalig anerkannte Klassicität Gottscheds oder die Geltung Ramlers als eines deutschen Pindar.]* Johann Christoph Gottsched (1700–1766) galt der Geniebewegung des 18. Jahrhunderts als Repräsentant der Gegenposition. N. spricht hier aus deren Perspektive und zugleich in Übereinstimmung mit wesentlichen Präferenzen der zeitgenössischen Literaturgeschichtsschreibung. Gottsched wandte sich

dezidiert gegen extreme Formen der Barockliteratur, die er in seiner *Critischen Dichtkunst* (1730) als „Schwulst“ und „Bombast“ kritisierte. Er selbst hingegen orientierte sich am Normensystem des französischen Klassizismus, auf den N. hier mit dem Begriff „Klassicität“ Bezug nimmt. Da Gottsched als Schüler Christian Wolffs die Vernunft zum Maßstab erhob, avancierte er zu einem der Hauptrepräsentanten des frühaufklärerischen Rationalismus. Über einen Zeitraum von Jahrzehnten hatte sein literarisches Urteil singuläres Gewicht. Die Funktion der Poesie sah Gottsched darin, zur Verbreitung einer vernunftgemäßen ‚Moral‘ beizutragen, einen auf internalisierter Vernunft beruhenden ‚Geschmack‘ zu fördern und den ‚Witz‘ als rationale Methode des Kombinierens auszubilden. Motiviert waren seine Konzepte durch die Programmatik der Aufklärungsepoche, in der man mit Nachdruck die Verbreitung der Vernunft propagierte. Gottsched verstand Natur und Kunst nur als anschaulich gewordene Regelsysteme und betrachtete den Dichter als einen rational organisierten und zugleich gelehrten ‚Kopf‘, mithin als ‚poeta doctus‘. Nach Lessing übten auch die Dichter der Sturm-und-Drang-Periode Kritik an Gottsched.

Karl Wilhelm Ramler (1725–1798), ein Freund Lessings und Nicolais, wirkte als Dichter, Übersetzer und Direktor der Königlichen Schauspiele in Berlin. Mit seinen Oden, die sich streng an das antike Versmaß hielten, wurde er zum formalen Vorbild für andere Dichter seiner Zeit – analog zu Pindar, der in der Antike als Paradigma hoher Dichtung galt. Die Sturm-und-Drang-Autoren allerdings entwarfen ein Pindar-Bild ganz anderer Art: Für sie stand die Vorstellung eines originär naturhaften Genies im Vordergrund, das sich von allen Regeln dispensieren sollte. So verfasste der junge Goethe die Hymne *Wandrers Sturmlied* und orientierte sich dabei an der Pindar-Ode des Horaz (*carmina* IV, 2). N. identifizierte sich in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit der *Geburt der Tragödie* mit diesem dithyrambischen Sturmlied des jungen Goethe, das sich auf die Leitvorstellung des ‚Genies‘ konzentriert, und schrieb daraus sogar eine ganze Strophe ab: „Den du nicht verlässest, Genius […]“ (NL 1871, 13 [1], KSA 7, 371). Dort ist an einer vorangehenden Notiz zu erkennen, dass N. *Wandrers Sturmlied* sogar als programmatisches Gedicht für den „Schluß der Einleitung“ zu seiner Tragödienschrift in Betracht zog (ebd.). Zu den Vorstellungen von Genius und Genialität, die N. von Schopenhauer übernimmt, vgl. ausführlich NK 386, 21–22.

**326, 13–14** *der historisch-aesthetische Bildungsphilister]* Den Begriff „Bildungsphilister“ gebraucht N. zuvor bereits in UB I DS (KSA 1, 165, 6), wo er gegen David Friedrich Strauß als Prototyp des Bildungsphilisters polemisiert. Dass N. das Kompositum ‚Bildungsphilister‘ keineswegs nur als Spezifikation des Simplex ‚Philister‘ verwendet, zeigt seine Definition in UB I DS: „Das Wort Philister ist bekanntlich dem Studentenleben entnommen und bezeichnet in sei-

nem 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" (KSA 1, 165, 7–16). In den von N. publizierten Werken kommt der Begriff ‚Bildungsphilister' nach UB I DS (KSA 1, 165, 6) noch fünfmal vor, davon dreimal in den unmittelbar folgenden Schriften UB II HL (326, 13–14) und UB III SE (KSA 1, 352, 27; 401, 24–25) und zweimal mit Bezug auf UB I DS in *Menschliches, Allzumenschliches II* (KSA 2, 370, 3–4) und in *Ecce homo* (KSA 6, 317, 16).

Im Hinblick auf den Begriff ‚Bildungsphilister' erhebt N. sogar 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, 2–4). Dementsprechend erklärt er in *Ecce homo* im Rückblick auf seine *Unzeitgemässen Betrachtungen* (mit konkretem Bezug auf UB I DS): „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. (Vgl. dazu KSA 14, 163. Herman Meyer 1963, 179–201.) So nennt Friedrich Kluges *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (1967) einen Beleg zum Begriff ‚Bildungsphilister' bereits im 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 der abstrakte Begriff ‚Bildungsphilisterei' lässt sich bereits in Bettina von Arnims Briefwechsel mit Philipp Nathusius belegen, der 1848 unter dem Titel *Ilius Pamphilius und die Ambrosia* erschien; vgl. hier die Aussage: „Friß und raisonire nicht, dies Sprüchelchen ist ein Talisman der Dich vor mancher Bildungsphilisterei abhalten kann" (Bettina von Arnim: Sämmtliche Schriften, Bd. 7, 1857, 265). Vgl. ergänzend auch NK 6/2, 493–494.

Der Begriff ‚Bildungsphilister' ist im 19. Jahrhundert vom romantischen Begriff des ‚Philisters' geprägt, der ursprünglich aus der Studentensprache stammt. Jacob Grimms und Wilhelm Grimms *Deutsches Wörterbuch* definiert den ‚Philister' folgendermaßen: „ein nüchterner, pedantischer, beschränkter, lederner mensch ohne sinn für eine höhere und freiere auffassung", also ein Spießbürger (vgl. Deutsches Wörterbuch, Bd. 13, 1889, Sp. 1827). Im *Deutschen Wörterbuch* finden sich auch Belege aus Werken Goethes und Heines (vgl. ebd.). Schon Tieck hatte in seinen satirischen Märchendramen *Prinz Zerbino* (1799) und *Verkehrte Welt* (1800), die auch Schopenhauer rezipierte, den Begriff des „Philisters" lanciert. 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*, das 1824 als Buch erschien. Nach einem Vorabdruck daraus publizierte Willibald Alexis die folgende Rezension im ‚Literarischen Conversations-Blatt‘ (Leipzig, 24. April 1823): „Aber die Perle des ersten Quartals ist das eben so charakteristische, als witzige und von wahrer Poesie zeugende, dramatische Mährchen des *Freiherrn von Eichendorff, Krieg den Philistern*, betitelt. [...] Kaum wissen wir, ob wir den Scenen 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 Scenen aus Tieck’s *verkehrter Welt* und dem *Zerbino*“. – 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“ (FA, Bd. VI, 367). Mit dieser älteren Bedeutung kann sogar der von N. angegriffene David Friedrich Strauß den Begriff ‚Philister‘ in der Auseinandersetzung mit dem Heidelberger Theologen Schenkel 1865 polemisch gegen diesen wenden (*Der Schenkelsche Handel in Baden*).

N. schließt mit seinem Begriff des ‚Philisters‘ an Schopenhauer an, der die Begriffe ‚Philister‘ und ‚Philisterei‘ in seinen Schriften wiederholt polemisch gebraucht. 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 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 αμουσος ανηρ“ (PP I, Hü 364). [Schopenhauer lässt hier im griechischen Zitat die Akzente weg.] – Dass N. direkt an diese Bemerkung Schopenhauers an-

schließt, zeigt ein nachgelassenes Notat aus dem Vorfeld der Entstehungszeit von UB I DS, in dem er auf Schopenhauers Kennzeichnung des Philisters als „αμουσος ανηρ“ zurückgreift: „Der Philister ist ja gerade der ἄμουσος: es ist merkwürdig zu sehen, wie er trotzdem dazu kommt, in aesthetischen und Kulturfragen mitreden zu wollen“ (NL 1873, 27 [56], KSA 7, 603).

Auf die negativen Bedeutungsvalenzen des Philisterbegriffs bei Schopenhauer bezieht sich N. sowohl in UB I DS als auch in UB III SE (vgl. NK 352, 27). In UB I DS (KSA 1, 165, 14) übernimmt er auch den Kontrastbegriff ‚Musensohn‘ aus Schopenhauers Definition. – 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 Schopenhauer den Philister gekennzeichnet sieht, weist auf die Definition des ‚Bildungsphilisters‘ bei N. voraus, der allerdings eine bornierte Selbstzufriedenheit stärker betont als Schopenhauer. – 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.

In nachgelassenen Fragmenten aus der Entstehungszeit von UB I DS fungiert die Vorstellung des ‚Bildungsphilisters‘ für N. als negative Leitidee. So notiert er: „Entstehung des Philisters der Bildung [...] 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). Als philiströs beschreibt N. hier also Manifestationen eines naiven Kulturoptimismus. In einer Gesamtdisposition zu UB I DS nennt er Kapitelüberschriften; für Abschnitt 2 wählt er den Titel: „Der Bildungsphilister und die Cultur“ (NL 1873, 27 [53], KSA 7, 602).

Ebenfalls im Kontext von UB I DS notiert N.: „Strauss als Bekenner über die Philistercultur“ und „Als Schriftsteller (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).

N.s Freund Erwin Rohde schrieb in einem Brief vom 11. Dezember 1870: „In solchen Professorengesellschaften [...] herrscht doch wahrlich ein gar zu traurig gewöhnlicher Ton: Politik, Klatsch, Bücherbekritteln [...] Im Grunde e r s t a u n e ich noch fortwährend über dieses gelehrten Philisterthums gespreizte Nichtigkeit“ (KGB II 2, Nr. 138, S. 280). Hier sind Affinitäten zu UB I DS festzustellen, wo N. den ‚Bildungsphilister‘ so beschreibt: „Er fühlt sich, bei diesem Mangel jeder Selbsterkenntniss, 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“ (KSA 1, 165, 18–26).

Die Vorstellung der Bildungsbeflissenheit kann durchaus auch zum älteren Begriff des Philisters gehören, der allerdings eher den Typus eines konservativen Biedermanns bezeichnet. Doch die romantische Verwendung des Begriffs weist teilweise bereits auf den für die Gründerzeit typischen, durch Fortschrittsoptimismus geprägten liberalen Bürger voraus, den N. als „Bildungsphilister“ bezeichnet. Die Vorstellung vom ‚Philister‘ wird für N. zur Kontrastfolie, vor der er sein Selbstbild als Genie konstituieren kann. Damit schließt er an die schon im Sturm und Drang verbreitete Antithese von ‚Genie‘ und ‚Gelehrtem‘ an. Den Begriff ‚Bildungsphilister‘ verwendet N. (unter Rekurs auf UB I DS) auch in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II*, um dort im Rückblick auf seine Biographie die eigene Motivation für die Polemik gegen David Friedrich Strauß zu erklären: „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). Dass dieser Prioritätsanspruch N.s allerdings nicht berechtigt ist, zeigen die obigen Belege.

**327, 28–29** *wenn es nicht Stümper und Schwätzer auskriechen lassen soll! –]* Ursprünglich folgten hier Darlegungen, die N. dann in der Druckversion wegließ: „Was erschwerte denn durch ein ganzes Jahrzehend hindurch dem leitenden Staatsmann Deutschlands [Bismarck] so sehr das Regieren als die in den deutschen Köpfen schwirrenden, angelernten, ja gleichsam angestohlenen Begriffe ausländischer Partei-Politik, denen keine Anschauung aus der Heimat

entspricht, jene Bedürfnisse aus Worten und Schematen, nicht Bedürfnisse aus lebendigen Nöthen? Was ist die eigentliche Ursache jenes beschämenden und im Auslande verspotteten Conflictes, in dem wir Deutschen mit dem schöpferischen Kunstgenius unserer Zeit [Wagner] leben, mit dessen Namen doch eben diese Zeit in dem Gedächtniss der Nachwelt gezeichnet und geehrt werden wird? Was anders als angelernte leere Worte und historische graufadige Begriffs-Spinnennetze, durch die der Deutsche seine volle und tiefe Natur einfangen lässt, in die eingesponnen er dann der eignen lebendigen Wirklichkeit das Blut aussaugt. Denn dies eben will die ‚Bildung': in einem Begriffs-Gehäuse sitzen, blutleer sitzen, und gegen alle giftig sein, die auf das Gehäuse blasen und die immer wieder einmal einige Flocken davon wegblasen" (KSA 14, 72–73). Zum Schluss dieser Passage merkte Rohde an: „Das ganze Bild ist schwerlich, übertrieben und ganz unverständlich: wie so denn ‚blutleer', da sie ja aus dem deutschen Blut aussaugt. Wozu die lessingsche Anaphora des ‚sitzen', die man so leicht zu viel gebrauchen kann!" (KSA 14, 73). Zu Rohdes Stilkritik vgl. auch Kapitel II.5 des Überblickskommentars.

**327, 30** *Plato hielt es für nothwendig]* Vgl. dazu Platons *Politeia* III 414b-415c.

**328, 8** *aeterna veritas]* Diesen lateinischen Begriff, der die Bedeutung ‚ewige Wahrheit' hat, verwendet N. bereits in der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 118, 18). Hier kritisiert er den optimistischen Glauben an solche ‚ewigen Wahrheiten' als erkenntnistheoretische Naivität: „Der ungeheuren Tapferkeit und Weisheit Kant's und Schopenhauer's ist der schwerste Sieg gelungen, der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus, der wiederum der Untergrund unserer Cultur ist. Wenn dieser an die Erkennbarkeit und Ergründlichkeit aller Welträthsel, gestützt auf die ihm unbedenklichen aeternae veritates, geglaubt und Raum, Zeit und Causalität als gänzlich unbedingte Gesetze von allgemeinster Gültigkeit behandelt hatte, offenbarte Kant, wie diese eigentlich nur dazu dienten, die blosse Erscheinung, das Werk der Maja, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben und sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge zu setzen und die wirkliche Erkenntniss von diesem dadurch unmöglich zu machen, d. h., nach einem Schopenhauer'schen Ausspruche, den Träumer noch fester einzuschläfern" (KSA 1, 118, 12–26).

**328, 19–26** *In dieser Nothwahrheit muss aber unsere erste Generation erzogen werden; sie leidet gewiss an ihr am schwersten, denn sie muss durch sie sich selbst erziehen und zwar sich selbst gegen sich selbst, zu einer neuen Gewohnheit und Natur, heraus aus einer alten und ersten Natur und Gewohnheit: so dass sie mit sich altspanisch reden könnte Defienda me Dios de my Gott behüte mich vor mir, nämlich vor der mir bereits anerzognen Natur.]* Die von N. zitierte spanische Formulierung findet sich bei Montaigne: Oeuvres complètes,

1980, 1065: „Les plus griefs et ordinaires maux sont ceux que la fantasie nous charge. Ce mot Espagnol me plait à plusieurs visages: ‚Defienda me Dios de my.'" – Vgl. Antonio Morillas Esteban 2008a, 260, der auch mögliche spanische Quellen nennt und auf die in N.s Bibliothek befindliche deutsche Übersetzung von Michel de Montaignes *Essais* (1754) hinweist (NPB 394). N. hatte Montaignes *Essais* durch Wagner geschenkt bekommen, wie er am 30. Dezember 1870 in einem Brief berichtet: „Zu Weihnachten bekam ich [...] eine stattliche Ausgabe des ganzen Montaigne (den ich sehr verehre)" (KSB 3, Nr. 116, S. 172). – Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592) begründete mit seinen meditativ oder skeptisch konzipierten *Essais* (1580) die Gattung des Essays, den er als offenen Denkprozess verstand, als ein methodisches Experimentieren mit intellektuellen Möglichkeiten ohne fixiertes Erkenntnisziel. Durch das Beleuchten des jeweiligen Themas unter verschiedenen Perspektiven regte Montaigne die Leser seiner *Essais* zu eigenem Nachdenken an. N. besaß zwei Ausgaben von Montaignes *Essais*, und zwar 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). Zu Montaigne vgl. auch NK 444, 9–11.

**329, 3** *mit Begriffen wie mit Drachenzähnen übersäet]* Anspielung auf Kadmos, den Gründer von Theben. Dem Mythos zufolge hatte er in den thebanischen Acker Drachenzähne gesät, aus denen dann ein Heer gerüsteter Männer entsprang. Gegen die Reduktion auf ‚Begriffe' und dementsprechend gegen die „Begriffs- und Wort-Fabrik" (329, 7) wendet sich N. durchgehend in seinen Frühschriften, besonders prägnant in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Zugleich richtet sich N.s Kritik implizit auch gegen Schopenhauers Antipoden Hegel und dessen ‚Begriffe'.

**329, 6–9** *als eine solche unlebendige und doch unheimlich regsame Begriffs- und Wort-Fabrik habe ich vielleicht noch das Recht von mir zu sagen cogito, ergo sum, nicht aber vivo, ergo cogito.]* In dieser indirekten Argumentation plädiert N. anticartesianisch für einen Primat des Lebens gegenüber dem Denken: Im Medium der Negation spricht er sich entschieden für ein „vivo, ergo cogito" aus, indem er das „cogito, ergo sum" mit einem sterilen Rationalismus assoziiert, dem er selbst vitalistische Prinzipien entgegenhält. Seine kritische Distanz gegenüber dem berühmten Diktum „cogito, ergo sum" von René Descartes bringt N. wenig später auch mit der rhetorischen Frage zum Ausdruck: „Soll nun das Leben über das Erkennen, über die Wissenschaft, soll das Erkennen über das Leben herrschen?" (330, 30–31). Und seine Antwort lautet: „Niemand wird zweifeln: das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt, denn ein Erkennen, welches das Leben vernichtete, würde sich selbst mit vernichtet ha-

ben. Das Erkennen setzt das Leben voraus, hat also an der Erhaltung des Lebens dasselbe Interesse, welches jedes Wesen an seiner eignen Fortexistenz hat“ (330, 32 – 331, 3). Diese Grundposition N.s schließt an zentrale Prämissen der Schopenhauerschen Willensmetaphysik an, in der die Auffassung von der essentiellen Abhängigkeit des Intellekts vom Willen dominiert. Auf dieser Basis distanziert sich N. im vorliegenden Kontext von dem erkenntnistheoretischen Grundprinzip „ich denke, also bin ich“ („cogito, ergo sum“) von Descartes. Durch seine strukturanaloge lateinische These „vivo, ergo cogito“ („ich lebe, also denke ich“) konterkariert N. die Überzeugung Descartes’ und entwirft ein Gegenkonzept zur Dominanz rationalistischer Kategorien, durch die der Mensch seines Erachtens zur „unlebendige[n] und doch unheimlich regsame[n] Begriffs- und Wort-Fabrik“ (329, 6–7) depraviert und sich dem Status bloßer „menschenähnliche[r] Aggregate“ annähert (332, 31–32). Für N. rückt Descartes in den Fokus der Kritik, weil er den frühneuzeitlichen Rationalismus begründete und in seinem dualistischen Konzept den Menschen als ‚res cogitans‘, mithin als denkendes ‚Ding‘ charakterisiert.

In seinem lateinischen Werk *Meditationes de prima philosophia (Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*) von 1641 gelangte René Descartes (1596–1650), der beim skeptischen Hinterfragen des eigenen Erkenntnisvermögens über die Problematik von Sinnestäuschungen und Traumphantasien nachdachte und angesichts solcher Erfahrungen ein ‚unerschütterliches Fundament‘ (‚fundamentum inconcussum‘) des Denkens suchte, im dritten Absatz der Zweiten seiner *Meditationen* zu der methodischen Einsicht: „Da es ja immer noch ich bin, der zweifelt, kann ich an diesem Ich, selbst wenn es träumt oder phantasiert, selber nicht mehr zweifeln.“ Descartes stellt sich selbst die weiterführende Frage: „Doch woher weiß ich, ob das, was mit mir geschieht, Zweifeln ist, ob ich mich täusche, dass ich ‚ich‘ bin und dass ich ‚bin‘?“ Und seine Antwort lautet: „Wenn ich aber zweifle, so kann ich selbst dann, wenn ich mich täusche, nicht daran zweifeln, dass ich *zweifle* und dass *ich* es bin, der zweifelt, d. h. ich bin als Denkender in jedem Fall existent. Der erste unbezweifelbare Satz heißt also: ‚Ich bin, ich existiere, das ist gewiß‘.“ Die fundamentale Bedeutung dieser Erkenntnis, die im lateinischen Originaltext „ego sum, ego existo, certum est“ lautet, unterstreicht Descartes, indem er ihr Gewissheitsstatus zuschreibt – durch die „Feststellung, daß dieser Satz: ‚Ich bin, ich existiere‘, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist“ (René Descartes: Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, 1977, 44–47). Wenig später charakterisiert Descartes das zweifelnde Ich als „res cogitans“, also als „denkendes“ ‚Ding‘ (vgl. ebd., 48–49).

Der berühmte Grundsatz von René Descartes, der meist als „Cogito ergo sum“ zitiert wird, lautet vollständig so: „ego cogito, ergo sum“ („Ich denke,

also bin ich“). Descartes formulierte ihn erst drei Jahre nach der Publikation seiner *Meditationen* im ersten Kapitel der *Principia philosophiae* (*Die Prinzipien der Philosophie*) von 1644. Der relevante Passus lautet in deutscher Übersetzung folgendermaßen: „Indem wir so alles nur irgend Zweifelhafte zurückweisen und für falsch gelten lassen, können wir leicht annehmen, dass es keinen Gott, keinen Himmel, keinen Körper gibt; dass wir selbst weder Hände noch Füße, überhaupt keinen Körper haben; aber wir können nicht annehmen, dass wir, die wir solches denken, nichts sind; denn es ist ein Widerspruch, dass das, was denkt, in dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht bestehe. Deshalb ist die Erkenntnis: ‚Ich denke, also bin ich‘ von allen die erste und gewisseste, welche bei einem ordnungsmäßigen Philosophieren hervortritt“ (Descartes: Principia philosophiae, 1644, Kapitel 1, Absatz 7. Vgl. auch Descartes: Die Prinzipien der Philosophie, 2005, Kapitel 1, Absatz 7).

Ausführlicher als in UB II HL setzt sich N. in späteren Werken mit den erkenntnistheoretischen Reflexionen von Descartes auseinander. So gibt der Text 115 der *Morgenröthe* durch die skeptische Titelformulierung „Das sogenannte ‚Ich‘“ (KSA 3, 107, 9) die kritische Einstellung N.s zu traditionellen idealistischen Subjekt-Konzepten zu erkennen. Zugleich kann er als konkreter Vorbehalt gegenüber Descartes’ Grundprinzip „ego cogito, ergo sum“ verstanden werden und zielt insofern auf eine radikale Diskreditierung der neuzeitlichen Philosophie im Anschluss an den cartesianischen Rationalismus. Vgl. dazu die kritische Argumentation von Volker Gerhardt 2012, 45–47. Zu N.s Kant-Kritik im Kontext seiner Subjekt-Dekonstruktion vgl. Annemarie Pieper 2012, 60–61.

Markanter tritt N.s Cartesianismus-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* hervor, wo er „jenes alte berühmte ‚Ich‘“ verabschiedet und das „ich [...] denke“ durch „es denkt“ substituiert. Dabei vermutet N. sogar, dass „schon mit diesem ‚es denkt‘ zu viel gethan“ ist (KSA 5, 31, 3–8). Indem er darüber hinaus auch bestreitet, dass die Vorstellung des ‚Ich denke‘ als „unmittelbare Gewissheit“ gelten kann (KSA 5, 31, 8), kritisiert N. zugleich den essentiellen Status, den Descartes dem Grundprinzip ‚Cogito, ergo sum‘ (‚Ich denke, also bin ich‘) attestierte, indem er es als ‚fundamentum inconcussum‘ der Erkenntnis verstand. Eine explizite Auseinandersetzung mit Descartes bieten außerdem mehrere Nachlass-Notate von 1885 (NL 1885, 40 [20–25], KSA 11, 637–641), in denen N. auch den „allerbeste[n] Wille[n] de omnibus dubitare, nach Art des Cartesius,“ kritisch hinterfragt (NL 1885, 40 [20], KSA 11, 638) und hypothetisch sogar mit der Vorstellung eines Selbstbetrugs in Verbindung bringt (ebd.), um dann mit dem Fazit zu schließen: „In summa: es ist zu bezweifeln, daß ‚das Subjekt‘ sich selber beweisen kann – dazu müßte es eben außerhalb einen festen Punkt haben und der fehlt!“ (NL 1885, 40 [20], KSA 11, 638).

In der *Götzen-Dämmerung* schließlich erklärt N. prononciert: „das Ich [...] ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel: das hat ganz und gar aufgehört, zu denken, zu fühlen und zu wollen! ... Was folgt daraus? Es giebt gar keine geistigen Ursachen! Die ganze angebliche Empirie dafür gieng zum Teufel!“ (KSA 6, 91, 7–11). Auch diese Einschätzung impliziert eine kritische Perspektive auf den Cartesianismus sowie auf idealistische Subjekt-Konzepte. Einen sprachkritischen Akzent setzt N. zuvor bereits in *Jenseits von Gut und Böse*, indem er eine Fehldeutung der Verbindung von „ich“ und „denke“ von einer „grammatischen Gewohnheit“ verursacht sieht (KSA 5, 31, 3–11). Dort steht erneut der erkenntnistheoretische Grundsatz „ego cogito, ergo sum“ aus Descartes’ *Principia philosophiae* im Fokus. Und in einem nachgelassenen Notat von 1885 mit einer ausführlicheren, ebenfalls sprachkritisch grundierten Argumentation stellt N. den Bezug zu Descartes sogar explizit her: „Seien wir vorsichtiger als Cartesius, welcher in dem Fallstrick der Worte hängen blieb“ (vgl. NL 1885, 40 [23], KSA 11, 639).

Zum Spektrum von N.s Urteilen über Descartes, die sich keineswegs auf seine Kritik am cartesianischen Prinzip „cogito, ergo sum“ beschränken, gehören auch positive Äußerungen. So eröffnet N. seine durch Formen experimentellen Denkens auf einen philosophischen Neubeginn zielende Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* unter dem Titel „Anstelle einer Vorrede“ sogar mit einem markanten Zitat aus dem *Discours de la méthode*: Hier exponiert Descartes den Anspruch, seine „Vernunft auszubilden und den Spuren der Wahrheit“ zu folgen, als selbstgewählten Lebensinhalt (vgl. KSA 2, 11, 9–10) und betont dabei die Aspekte Methodik und Erkenntnisfreude. Obwohl N. dem cartesianischen Rationalismus mit Skepsis begegnet, würdigt er Descartes in methodologischer Hinsicht und rechnet ihn zusammen mit Aristoteles, Bacon und Comte zu den „großen Methodologen“ (NL 1887, 9 [61], KSA 12, 368). Und im *Antichrist* erklärt N. dann, „Descartes“ habe „mit verehrungswürdiger Kühnheit“ erstmals „den Gedanken gewagt, das Thier als machina zu verstehn“, und dadurch Konzepte der modernen Physiologie antizipiert (KSA 6, 180, 15–17). Unterschiedliche Aspekte von N.s Auseinandersetzung mit Descartes beleuchtet Giuliano Campioni 2001, 49–64; Campioni betont, N. greife in seinen Aussagen über Descartes „nur selten auf die Quellen zurück“, sondern orientiere sich zumeist an Zeitschriftenartikeln und Essays von Autoren wie Hippolyte Taine oder Ferdinand Brunetière oder an Literaturgeschichten (ebd., 51, 59–64). Dies gelte auch für N.s Auffassung, Descartes repräsentiere auf paradigmatische Weise den „Aristokratism“ des 17. Jahrhunderts, und zwar durch „Herrschaft der Vernunft“ und Willensstärke (NL 1887, 9 [178], KSA 12, 440).

Auf das berühmte cartesianische Prinzip „cogito, ergo sum“ rekurriert N. auch in der *Fröhlichen Wissenschaft*, wo er sich mit einem Bekenntnis zur Lei-

denschaft fortwährenden Lernens implizit auf Descartes beruft. Dabei hebt N. den Kontrast von ‚vivere' und ‚cogitare', der im vorliegenden Kontext von UB II HL dominiert, in einer höheren Synthese auf, die er zugleich mit dem Konzept des „Amor fati" verbindet (KSA 3, 521, 22). Das Vierte Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* eröffnet N. mit dem Text 276, dem er auch durch den Titel „Zum neuen Jahre" einen besonderen Stellenwert gibt: „Noch lebe ich, noch denke ich: ich muss noch leben, denn ich muss noch denken. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum" (KSA 3, 521, 13–15). Während N. dort affirmativ auf den Grundsatz „cogito, ergo sum" aus Descartes' *Principia philosophiae* Bezug nimmt und dabei zugleich die existentielle Einheit von Leben und Denken in den Fokus rückt, bezieht er sich im vorliegenden Kontext von UB II HL kritisch auf dieses cartesianische Prinzip, um dann die Frage, ob „das Leben über das Erkennen" oder „das Erkennen über das Leben herrschen" soll (330, 30–31), zugunsten des Lebens zu entscheiden.

In der Willensphilosophie Schopenhauers, die das Frühwerk N.s nachhaltig prägte und insofern auch seine Kritik an Descartes beeinflusste, hat die Auffassung vom Primat des Willens gegenüber dem Intellekt zentrale Bedeutung: „Die Erkenntniß überhaupt" entspringt laut Schopenhauer „ursprünglich aus dem Willen selbst" und ist prinzipiell „zum Dienste des Willens" bestimmt; allerdings kann „in einzelnen Menschen die Erkenntniß sich dieser Dienstbarkeit entziehn [...] und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehn [...], als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht" (WWV I, § 27, Hü 181). Dass N. in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* dieser Überzeugung Schopenhauers folgt und sogar seine Spiegel-Metaphorik übernimmt, erhellt exemplarisch aus einer Textpassage in UB III SE: vgl. KSA 1, 378, 7–10 (und die Belege in NK 378, 7–10). Laut Schopenhauer „gehört das Gehirn und dessen Funktion, das Erkennen, also der Intellekt, mittelbar und sekundär zur Erscheinung des Willens: auch in ihm objektivirt sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen" (WWV II, Kap. 20, Hü 293). In diesem Sinne gilt: „Wie der Intellekt physiologisch sich ergiebt als die Funktion eines Organs des Leibes; so ist er metaphysisch anzusehn als ein Werk des Willens" (ebd.). Die unterschiedlichen Manifestationen des Willens charakterisiert Schopenhauer folgendermaßen: „Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen [...]. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektität" (WWV I, § 54, Hü 323). Und Schopenhauer fährt fort: „Da der Wille das Ding

an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist; das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung, aber nur der Spiegel des Willens; so wird diese den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten“ (WWV I, § 54, Hü 324). Vgl. auch WWV I, § 71, Hü 485. – Allerdings distanziert sich N. in der *Fröhlichen Wissenschaft* von diesen Prämissen der Schopenhauerschen Willensmetaphysik, die er inzwischen als Ausdruck einer „uralten Mythologie“ betrachtet (KSA 3, 483, 15–16). Er selbst hält Schopenhauers ‚Glauben‘, dass „Alles, was da sei, nur etwas Wollendes sei“ (KSA 3, 483, 15), die Auffassung entgegen, dass es „nur bei den intellectuellen Wesen“ einen Willen gebe, da dieser „eine Vorstellung von Lust und Unlust“ voraussetze und sich insofern der Tätigkeit eines „interpretirenden Intellects“ verdanke (KSA 3, 483, 21–27). Zu den vielfältigen Analogien und Differenzen zwischen Schopenhauer und N. vgl. Neymeyr 2018, 293–304.

Martin Heidegger, der im Wintersemester 1938/39 ein Seminar zu N.s Historienschrift abhielt, setzt sich in der Verschriftlichung dieses Seminars mit N.s Vitalismus kritisch auseinander. Im Prinzip „Ego vivo“, das N. im obigen Textzusammenhang von UB II HL propagiert, sieht Heidegger sogar bereits „das Ja zum Raubtier“ angelegt (vgl. Heidegger, Bd. 46, 2003, 214). Kurz zuvor weist Heidegger nachdrücklich auf die Irrationalismus-Problematik und eine sozialdarwinistische Komponente in N.s Konzept des ‚Lebens‘ hin: „Ist der Rückgang auf die Bedürfnisse des Lebens überhaupt Besinnung und nicht vielmehr die Flucht *vor* der Besinnung und die Flucht *in* das Tier, das nur kraft seines Lebens auch schon im ‚Recht‘ und ‚gerecht‘ ist? Wie, wenn die ‚höhere Gerechtigkeit‘ nur die Selbstrechtfertigung des Tieres als des Raubtieres sein könnte?“ (ebd., 213). Sowohl an der Historienschrift als auch an N.s späteren Werken beanstandet Heidegger, „daß ‚Leben‘ im voraus gesetzt ist als *Lebens-Steigerung*, als die Gier nach Sieg und Beute und Macht, d. h. *in sich* schon: *immer mehr Macht*“, einschließlich „der Gewalt als Machtmittel“ (ebd., 215). Auf dieser Basis deutet Heidegger N.s anticartesianische Maxime „*ego vivo – ergo cogito*“ dann sogar radikal als „das Ja zum Raubtier“ (ebd., 214).

**329, 9** *das volle und grüne „Leben“]* Hier kontaminiert N. zwei verschiedene Stellen aus Goethes *Faust I*, die er beide paraphrasiert. In der Szene ‚Studierzimmer‘, die mit dem Dialog zwischen Mephistopheles und dem Schüler endet, gibt Mephistopheles diesem zu bedenken: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, / Und grün des Lebens goldner Baum“ (V. 2038–2039). Und im ‚Vorspiel auf dem Theater‘ erklärt die lustige Person: „Laßt uns auch so ein Schauspiel geben! / Greift nur hinein ins volle Menschenleben!“ (V. 166–167). – Dass Goethes *Faust*-Dramen für N. von besonderer Bedeutung waren, erhellt nicht nur aus zahlreichen impliziten Zitaten in seinen Werken, sondern auch daraus, dass er in UB III SE zwischen den Menschenbildern Rousseaus, Goethes und Schopen-

hauers differenziert und dann – mit expliziten und impliziten *Faust*-Zitaten – konkret auf *Faust* eingeht (KSA 1, 370, 4 – 372, 8). Vgl. dazu die Belege in den Stellenkommentaren zu UB III SE. Bereits für Schopenhauer hatte Goethes *Faust* einen paradigmatischen Stellenwert, so dass N.s Interesse an diesem Drama wohl auch von Schopenhauer mit beeinflusst war (vgl. dazu Neymeyr 2016a, 299–335).

**329, 12** *dass ich kein animal, sondern höchstens ein cogital bin]* Hier spielt N. auf die Bedeutung des lateinischen Wortes ‚animal' (‚Tier') und auf dessen Etymologie an: Unter ‚anima' versteht man die ‚Seele', das ‚Belebende'. Mithin ist ‚animal' das Lebendige. Den Neologismus ‚cogital' leitet N. als witzige Pointierung von ‚cogitare' (‚denken') ab.

**329, 24–33** *historischen Krankheit [...] Paradies der Gesundheit [...] mit dem heilkräftigen Instincte [...] die Wundsäfte und Arzneien]* Zu dieser Metaphorik vgl. Kapitel II. 3 des Überblickskommentars. Vgl. auch NK 246, 25 und NK 246, 31–32.

**330, 9–18** *hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu Kunst und Religion [...] die aeternisirenden Mächte der Kunst und Religion]* Dass N. hier nicht nur der Kunst, sondern auch der Religion diese zentrale Bedeutung zuschreibt, ist mit seiner Abkehr von der christlichen Religion schwerlich kompatibel: Ihr traut er ja gerade keine ‚aeternisirende' Qualität zu, weil er sie – ganz im Gegenteil – auf eine Entwertung des vergänglichen Lebens ausgerichtet sieht (304, 25 – 305, 1). Außerdem hatte N. die Religion in seiner Epoche schon längst als schwach und obsolet charakterisiert und aus dieser Problematik die Konsequenz gezogen, dass die ‚Kunst' an ihre Stelle treten solle (vgl. dazu ein nachgelassenes Notat: NL 1869–70, 3 [60], KSA 7, 76).

**330, 23–29** *Wie die Städte bei einem Erdbeben einstürzen [...], so bricht das Leben selbst in sich zusammen [...], wenn das Begriffsbeben, das die Wissenschaft erregt, dem Menschen das Fundament aller seiner Sicherheit und Ruhe, den Glauben an das Beharrliche und Ewige, nimmt]* Die Vorstellung des Erdbebens wählt N. hier als Ausgangsbasis für den metaphorischen Neologismus „*Begriffsbeben*". Als Tertium comparationis fungiert dabei der eruptive Effekt des Phänomens und dessen schädliche Folgen. In diesem Sinne analogisiert N. die Schäden, die ein Erdbeben in der empirischen Wirklichkeit verursacht, mit den problematischen Konsequenzen eines von der Wissenschaft hervorgerufenen ‚Begriffsbebens'. Die anschließenden rhetorischen Fragen „Soll nun das Leben über das Erkennen, über die Wissenschaft, soll das Erkennen über das Leben herrschen? Welche von beiden Gewalten ist die höhere und ent-

scheidende?“ (330, 30–32) beantwortet N. mit dem Gestus der Selbstverständlichkeit zugunsten des Lebens, so dass im vorliegenden Argumentationszusammenhang die Wissenschaft per se zweitrangig erscheint.

Den Begriff ‚Erdbeben‘ verwendet N. auch in UB III SE und UB IV WB in metaphorischem Sinne: Während er in UB III SE mit Bezug auf die Französische Revolution von 1789 von „ungestümen Revolutionen“ sowie von „socialistischen Erzitterungen und Erdbeben“ spricht (KSA 1, 369, 13–15), thematisiert er in UB IV WB die „Zeiten der Erdbeben und Umstürze“ (KSA 1, 504, 20). Vgl. dazu NK 369, 12–15 und NK 504, 18–21. In der damaligen Zeit hatte sich die Vorstellung des ‚Erdbebens‘ schon längst als Revolutionsmetapher etabliert. So konnte N. an diesen bereits seit der Französischen Revolution im kulturpolitischen Diskurs präsenten Topos anschließen. Den negativen Valeur dieses Vorstellungskomplexes für N. gibt bereits *Die Geburt der Tragödie* zu erkennen: Wie zahlreiche zeitgenössische Bildungsbürger fürchtete auch N. die „allmählich in eine drohende und entsetzliche Forderung“ übergehenden „socialistischen Bewegungen der Gegenwart“ (KSA 1, 122, 34 – 123, 2).

Im vorliegenden Kontext von UB II HL dominiert in N.s Vorstellung eines ‚Begriffsbebens‘ die Negativität, weil „das Leben selbst“ durch solche Wirkungen der Wissenschaft „schwächlich und muthlos“ wird (330, 26–27). Im 20. Jahrhundert deutet der französische Epistemologe Gaston Bachelard diese Aussage N.s um: Denn er macht sie zum Ausgangspunkt wissenschaftstheoretischer Reflexionen, indem er Diskontinuität als ein wesentliches Charakteristikum der Wissenschaft begreift, deren Entwicklung mithin nicht linear verläuft. In seinem Text *Die philosophische Dialektik in der Begriffswelt der Relativität* versieht Bachelard N.s Vorstellung von einem ‚Begriffsbeben‘ mit einer tendenziell positiven Bedeutung. Zwar implizieren wissenschaftliche Umbrüche eine Diskontinuität der Wissenschaftsgeschichte, aber mit weitreichenden konstruktiven Folgen. Denn sie bringen zugleich Fortschritte mit sich, durch die sich die Lebenssituation der gesamten Gesellschaft nachhaltig verbessern kann, etwa durch zukunftsweisende technische Revolutionen. Vermutlich auch in diesem Sinne reflektiert Bachelard die „systematische Revolution der Grundbegriffe“, für die innerhalb der Naturwissenschaften die Relativitätstheorie Albert Einsteins ein markantes Beispiel darstellt: „In der Wissenschaft vollzieht sich nun das, was Nietzsche ein ‚Begriffsbeben‘ genannt hat, so als ob die Erde, das Universum, die Dinge eine andere Struktur bekommen hätten, seitdem ihre Erklärung auf neuen Fundamenten ruht. Die ganze rationale Organisation ‚bebt‘, wenn die Grundbegriffe einer dialektischen Wandlung unterzogen werden“ (Bachelard 1955, 413). Indem Bachelard N.s Metapher „Begriffsbeben“ (330, 27) auf eine solche „systematische Revolution der Grundbegriffe“ bezieht (Bachelard 1955, 413), thematisiert er das Phänomen, das seit Thomas S. Kuhns

wissenschaftstheoretischem Hauptwerk *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) als ‚Paradigmenwechsel' in der Wissenschaft gilt. Zu den Konzepten Bachelards vgl. auch das Kapitel II.8 im Überblickskommentar.

**331, 4–9** *eine Gesundheitslehre des Lebens [...] gegen die Ueberwucherung des Lebens durch das Historische, gegen die historische Krankheit]* Die anschauliche Vorstellung der „Ueberwucherung des Lebens durch das Historische" lässt an ein hypertrophes Pflanzenwachstum denken, so dass N. hier ausgerechnet die Problematik der (gemäß UB II HL) lebensfeindlichen Historie durch den Gedanken an exzessive Vitalität in der vegetabilischen Natur zum Ausdruck zu bringen sucht. In einer früheren Passage der Historienschrift betont er die Schädlichkeit eines Übermaßes in positiver wie negativer Hinsicht: nämlich im Hinblick auf „eine hypertrophische Tugend" wie auf „ein hypertrophisches Laster" (246, 30–33). Vgl. dazu NK 246, 30–33. – Wie sehr die „historische Krankheit" auch N.s eigener Erfahrung entsprach, zeigt die autobiographisch gefärbte „Vorrede" zu *Menschliches, Allzumenschliches II*. Dort bekennt N. im Rückblick auf UB II HL: „was ich gegen die ‚historische Krankheit' gesagt habe, das sagte ich als Einer, der von ihr langsam, mühsam genesen lernte" (KSA 2, 370, 4–6). Nach dem langwierigen Gesundungsprozess sieht sich N. allerdings keineswegs geneigt, „fürderhin auf ‚Historie' zu verzichten", nur „weil er einstmals an ihr gelitten hatte" (KSA 2, 370, 6–7). Vgl. auch NK 246, 25. Im Rückblick auf UB II HL erklärt N. 1888 in *Ecce homo*: Hier „wurde der ‚historische Sinn', auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls" (KSA 6, 316, 20–22). Sommer sieht in dieser knappen Reminiszenz ein Indiz dafür, dass N. in UB II HL „die Option auf ‚historische[n] Sinn' vergeben" fand, „den er zu dieser Zeit in genealogischer Absicht doch gerade zu rehabilitieren im Begriffe war" (Sommer 1997, 44). Zuvor spricht sich N. allerdings schon in *Menschliches, Allzumenschliches I* geradezu programmatisch für „das historische Philosophiren" und für die „Tugend der Bescheidung" aus (KSA 2, 25, 13–15). Der Polarität von Historie und Leben gemäß UB II HL tritt in *Jenseits von Gut und Böse* eine andersgeartete Konstellation entgegen: Hier definiert N. zunächst „Leben" als „Wille zur Macht", bezeichnet dann ‚Ausbeutung' als „eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht", „der eben der Wille des Lebens ist", und stellt schließlich summarisch fest: „als Realität ist es das Ur-Faktum aller Geschichte" (KSA 5, 208, 4–17). Zum ‚Willen zur Macht' bei N. vgl. die einschlägigen Abhandlungen von Volker Gerhardt 1996 und Günter Abel 1998. Vgl. auch Volker Gerhardt 1981/82, 193–221.

**332, 5–33** *den begeisternden Trost der Hoffnung [...] jene Gesellschaft der Hoffenden [...] Lacht euch nicht dabei das Herz, ihr Hoffenden?]* Im Planungsstadi-

um notierte N. zum Ende seiner Historienschrift: „Schluss. Es giebt eine Gesellschaft der Hoffenden“ (NL 1873, 29 [196], KSA 7, 709). Dass diese Aussage auch biographisch geprägt ist, zeigt ein Brief an Carl von Gersdorff, in dem N. seinen Freundeskreis am 26. Dezember 1873 explizit als „Gesellschaft der Hoffenden“ bezeichnet (KSB 4, Nr. 335, S. 185). – Eine hoffnungsvolle Einstellung trotz aller Gegenwartskritik und die bewusste Ausrichtung auf die Zukunft spielten im Umfeld des jungen N. eine große Rolle. Dass solchen Vorstellungen in seinem Frühwerk besondere Bedeutung zukommt, ist gerade in UB II HL in den Appellen an die Jugend sehr deutlich zu erkennen (vgl. 331, 31 – 332, 5). Allerdings gilt dies zuvor auch bereits für die *Geburt der Tragödie*. So appelliert N. am Ende von GT 24 an die Freunde, seine „Hoffnungen [zu] verstehen“ (KSA 1, 154, 21–22). Von diesem Appell in der Schlusspassage der Historienschrift sah sich der Soziologe Ferdinand Tönnies besonders angesprochen; das zeigt seine Aussage im Rückblick auf das Lektüreerlebnis: „Ich kaufte sie und war tief bewegt“ (Tönnies 1922, 204).

Das vorliegende Lemma steht im Textzusammenhang des durch rhetorische Stilmittel emphatisch gestalteten Schlusskapitels von UB II HL. Den passagenweise appellativen oder sogar „exhortativen“ (KSA 1, 132, 21) Gestus seiner Historienschrift forciert N. hier durch die Fragen: „Soll nun das Leben über das Erkennen, über die Wissenschaft, soll das Erkennen über das Leben herrschen? Welche von beiden Gewalten ist die höhere und entscheidende? Niemand wird zweifeln: das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt“ (330, 30–33). Auch seine Hoffnung auf eine Therapie der ‚historischen Krankheit‘, die in UB II HL den Fokus der kritischen Zeitdiagnose bildet, bringt N. durch rhetorische Pointierung zum Ausdruck. Dabei antizipiert er bereits die „Herrschaft des Lebens“, indem er Perspektiven auf eine genuine Humanität der Menschen in der Zukunft entfaltet: „sie sind, an jenem Endpunkte ihrer Heilung, wieder M e n s c h e n geworden und haben aufgehört, menschenähnliche Aggregate zu sein – das ist etwas! Das sind noch Hoffnungen! Lacht euch nicht dabei das Herz, ihr Hoffenden? / Und wie kommen wir zu jenem Ziele? werdet ihr fragen“ (332, 30–34). – Durch gezielt eingesetzte rhetorische Fragen und die explizite Einbeziehung der Leser versucht N. hier größeren Nachdruck zu erzeugen, um auf diese Weise die Wirksamkeit seiner Gedanken zu intensivieren. Derartige Stilmittel dominieren mit besonderer Ausprägung dann in N.s Spätschriften, wo sie – mitunter bis zu manieristischer Virtuosität gesteigert – sogar als rhetorische Rauschmittel erscheinen können, die dem Zweck dienen, die Leser mithilfe starker Effekte zu provozieren (vgl. Jochen Schmidt 2016, 44–48).

Insgesamt ist das Konzept der *Unzeitgemässen Betrachtungen* maßgeblich durch kritische Gegenwartsdiagnosen und eine programmatische Zukunftsori-

entierung bestimmt, die auch in N.s Umfeld sehr präsent war. So verfasste der mit N. befreundete Theologe Franz Overbeck in der gleichen Zeitphase, in der auch N.s UB I DS entstand, sein theologiekritisches Werk *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift* (Leipzig 1873). Vgl. detailliertere Angaben dazu in Kapitel I.1 des Überblickskommentars zu UB I DS. Dass Overbecks Buch in N.s Freundeskreis als „Zukunftstheologie" galt, zeigen briefliche Äußerungen (vgl. KSB 4, Nr. 307, S. 149). – Richard Wagner entfaltete schon Jahrzehnte vor seiner Freundschaft mit N. emphatische Zukunftsvisionen, wie bereits die Titelwahl für seine Schriften *Das Kunstwerk der Zukunft* von 1849 (GSD III, 42–177) und *„Zukunftsmusik"* von 1860 (GSD VII, 87–137) erkennen lässt. Zuvor war der Begriff ‚Zukunftsmusik' bereits in einem aktuellen Diskurs zum Schlagwort avanciert (vgl. dazu NK 481, 12). – Der Idee der ‚Zukunft' kommt nicht nur in bestimmten Textpartien von UB II HL, sondern auch in der gesamten Schlusspassage von UB IV WB (KSA 1, 504–510) eine leitmotivische Funktion zu. Zur fundamentalen Bedeutung des Motivs der Hoffnung und zum Stellenwert von Zukunftsperspektiven vgl. auch das Kapitel II.3 des Überblickskommentars sowie NK 295, 4–7 und NK 312, 1–6.

**332, 19–23** *wo sie wieder gesund genug sein werden, von Neuem Historie zu treiben und sich der Vergangenheit unter der Herrschaft des Lebens, in jenem dreifachen Sinne, nämlich monumental oder antiquarisch oder kritisch, zu bedienen]* Hier nimmt N. im Rückblick summarisch auf die „Dreiheit von Arten der Historie" Bezug (258, 9), die er im 2. und 3. Kapitel der Historienschrift ausführlich dargestellt hat (258–270). Im Zusammenhang mit N.s Vorstellung von einer ‚lebensdienlichen Historie' stellt sich auch die Frage, ob sie durch die Überwindung der historischen ‚Krankheit' nicht zugleich obsolet werden kann: Wie also ließe sich der Nutzen der dreifachen Funktionalisierung der Geschichte in Gestalt der monumentalischen, antiquarischen und kritischen Historie noch sinnvoll begründen, wenn nach dem Gesundungsprozess das konstitutive Verhältnis zur historischen ‚Krankheit' entfällt? (vgl. dazu Katrin Meyer 1998, 189 mit Verweis auf Hans Freier 1984, 320–363). Freier sieht die Typen der Historie bei N. zu „Asylen mythischer und künstlerischer Formen des Überhistorischen" werden (ebd., 326).

Während die triadische Typologie der Historie zumeist „als Herzstück" von UB II HL angesehen wird (vgl. Katrin Meyer 1998, 154), hält Kaufmann stattdessen das ‚Historische', ‚Unhistorische' und ‚Überhistorische' für „Schlüsselbegriffe der Abhandlung" und betrachtet „die bekannten Kategorien ‚monumentalisch', ‚antiquarisch' und ‚kritisch'" sogar als „ziemlich nebensächlich" (Kaufmann 1982, 167). Im Laufe der facettenreichen Rezeptionsgeschichte von UB II HL wurden unterschiedliche Zuordnungen von N.s Historientypologie zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorgeschlagen. Während Heidegger in

*Sein und Zeit* die ‚monumentalische Historie' auf die Zukunft bezieht, die ‚antiquarische Historie' auf die Vergangenheit und die ‚kritische Historie' auf die Gegenwart (vgl. Heidegger 1979, 396–397; dazu detaillierter der Heidegger-Abschnitt in Kapitel II.8 zur Wirkungsgeschichte), assoziiert Lou Andreas-Salomé die ‚antiquarische Historie' mit N.s Philologen-Existenz, die ‚monumentalische Historie' mit seiner Verehrung „großer Meister" und die ‚kritische Historie' mit seiner Zukunft in Gestalt der positivistischen Phase nach UB I–IV (vgl. Andreas-Salomé 1894, 67–68). Weitere Denkalternativen wurden darüber hinaus von Hartmut Schröter, Margot Fleischer und Karl-Heinz Volkmann-Schluck ins Spiel gebracht: Sie verbinden das Monumentalische, Antiquarische und Kritische gemäß N.s Typologie der Historie mit Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft (Schröter 1982, 228) sowie mit Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit (Fleischer 1972, 77–78) und mit Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft (Volkmann-Schluck 1968, 21–22). Vgl. dazu Katrin Meyer (1998, 155–156). Meyer denkt zugleich über mögliche konkrete Vorbilder N.s nach: Während Overbeck für N. den kritischen Historiker verkörpere, werde das Antiquarische für ihn durch Burckhardt (vgl. ebd., 157) und durch Ritschl repräsentiert (vgl. ebd., 79). Da die Zeitlichkeit mit ihren drei Modi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft allerdings den Historientypen kategorial vorausgeht, sind in ihnen jeweils alle drei Zeitformen festzustellen (vgl. ebd. 156). Eine andere Typologie schlägt Jörn Rüsen vor, der ohne Rekurs auf N.s triadische Typologie der Historie zwischen vier „Typen des historischen Erzählens" differenziert: Ausgehend von der Prämisse, dass nicht strikt zwischen „*res factae*" und „*res fictae*" unterschieden werden kann (Rüsen 1982b, 526), nennt und charakterisiert Rüsen das „*traditionale Erzählen*", das „*exemplarische Erzählen*", das „*kritische Erzählen*" und das „*genetische Erzählen*" (ebd., 537–539).

**332, 34 – 333, 4** *Der Delphische Gott ruft euch, gleich am Anfange eurer Wanderung nach jenem Ziele, seinen Spruch entgegen „Erkenne dich selbst". Es ist ein schwerer Spruch: denn jener Gott „verbirgt nicht und verkündet nicht, sondern zeigt nur hin", wie Heraklit gesagt hat.]* Das berühmte Orakel von Delphi war dem Gott Apollo geweiht. An seinem Tempel befand sich der Spruch „Erkenne dich selbst" (γνῶθι σαυτόν), der einem der ‚Sieben Weisen' zugeschrieben wurde. Wie N. diese Maxime verstand, zeigt ein nachgelassenes Notat aus der Zeit, in der er seine Historienschrift konzipierte: „Von sich selbst Besitz zu ergreifen, das Chaotische zu organisiren, alle Furcht vor der ‚Bildung' wegzuwerfen und ehrlich zu sein: Aufforderung zum γνῶθι σαυτόν, nicht im grüblerischen Sinne, sondern um wirklich zu wissen, was unsre ächten Bedürfnisse sind. Von da aus kühn bei Seite werfen, was fremd ist, und aus sich hinaus wachsen, nicht in ein Ausser-uns sich hineinpassen" (NL 1873, 29 [192], KSA 7, 708). – Vgl. das Heraklit-Fragment 93 (Diels/Kranz): „ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελ-

φοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.“ („Der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört, sagt nichts und verbirgt nichts, sondern deutet hin“.) Vgl. auch die Erläuterung im folgenden Stellenkommentar.

**333, 17–26** *Die Griechen lernten allmählich das Chaos zu organisiren, dadurch dass sie sich, nach der delphischen Lehre, auf sich selbst, das heisst auf ihre ächten Bedürfnisse zurück besannen [...]. So ergriffen sie wieder von sich Besitz; sie blieben nicht lange die überhäuften Erben und Epigonen des ganzen Orients; sie wurden [...] durch die praktische Auslegung jenes Spruches, die glücklichsten Bereicherer und Mehrer des ererbten Schatzes und die Erstlinge und Vorbilder aller kommenden Culturvölker]* Dies ist N.s eigene „Auslegung“ des delphischen Spruches „Erkenne dich selbst“ (γνῶθι σαυτόν) und seine Antwort auf die rhetorische Frage am Ende des vorangegangenen Abschnitts: „Worauf weist er euch hin?“ (333, 5). N. referiert hier die Aussage Heraklits: Der Delphische Gott „verbirgt nicht und verkündet nicht, sondern zeigt nur hin“ (332, 34 – 333, 4). Dann adaptiert N. selbst die Rolle des Auslegers, indem er das Orakel bewusst im Hinblick auf seine Zeitgenossen deutet, die er mit „euch“ anredet („Worauf weist er euch hin?“). Im Zusammenhang damit formuliert N. eine kritische Diagnose der zeitgenössischen ‚Cultur‘, die er als epigonal beschreibt: als spätzeitliches Konglomerat aus Einflüssen fremder Kulturen.

N.s Darlegungen über die Griechen und ihre „praktische Auslegung jenes Spruches“ erweisen sich dabei als eine interessengelenkte Rückprojektion dieser kritischen Zeitdiagnose und der kulturtherapeutischen Maßnahme, die er gegen die Übermacht fremdartiger Einflüsse empfiehlt: N. propagiert die Rückbesinnung auf die abendländische Kulturtradition und den ‚Mythus‘, dem er den Wert eines „ererbten Schatzes“ zuspricht. – In der *Geburt der Tragödie* und in Nachlass-Notaten wendet sich N. unter Rekurs auf Wagners Konzepte dem germanischen „Mythus“ zu. Seines Erachtens ist es für eine Kultur von elementarer Notwendigkeit, sich von fremden Prägungen zu befreien, die eine Entfaltung ihrer Eigenwertigkeit verhindern könnten: „Die französische Civilisation“ zählt N. mit zu den „unheimischen Formen“, von denen die deutsche Kultur seines Erachtens nicht länger abhängig sein soll (vgl. NL 1870–72, 8 [47], KSA 7, 241). Vor allem die Musikdramen Wagners betrachtet N. in dieser Hinsicht als vorbildlich: „Richard Wagner. Das Erwachen der deutschen Kunst. / Das erwachte Volkslied – Goethe / und die Beethovensche Musik. Dionysische Entwicklung. / ‚Der dionysische Mensch.‘ / Der Mythus – durch die tiefere Philosophie vorbereitet. / Abwerfung der unheimischen Formen [...]“ (ebd.). Und am Ende dieses Notats heißt es: „Rückkehr zum deutschen Mythus durch Wagner. / Mit Mythus und Volkslied stürzt er alle uneinheimischen Gattungen“ (ebd.).

Mit seinem Vorschlag, „das Chaos zu organisiren“, orientiert sich N. ebenfalls an Wagner. In der Historienschrift versteht er unter dem ‚Chaos‘ die ‚alexandrinisch‘-spätzeitliche „Cultur“ des 19. Jahrhunderts. Und in UB IV WB erklärt er, gegen sie sei „jetzt eine Reihe von Gegen-Alexandern nöthig [...] In Wagner erkenne ich einen solchen Gegen-Alexander: er bannt und schliesst zusammen [...] in so fern gehört er zu den ganz grossen Culturgewalten“ (KSA 1, 447, 17–29). Mit dieser Charakterisierung folgt N. der Selbsteinschätzung Wagners, der in mehreren seiner theoretischen Schriften das Prinzip der ‚Verdichtung‘ für seine Kompositionen reklamierte.

Insgesamt entspricht N.s gedankliche Strategie in der vorliegenden Textpartie dem analogisierenden und typologisierenden Konzept, das er bereits in der *Geburt der Tragödie* anwandte und das er in UB II HL dann als ‚überhistorisch‘ bezeichnet. In der *Geburt der Tragödie* rückt N. die griechische Tragödie in eine Analogie zum Musikdrama Wagners, das er dabei zugleich als ‚Wiedergeburt‘ der Tragödie begreift. In UB IV WB charakterisiert er sein eigenes Vorgehen folgendermaßen: „wir erleben Erscheinungen, welche so befremdend sind, dass sie unerklärbar in der Luft schweben würden, wenn man sie nicht, über einen mächtigen Zeitraum hinweg, an die griechischen Analogien anknüpfen könnte. So giebt es zwischen Kant und den Eleaten, zwischen Schopenhauer und Empedokles, zwischen Aeschylus und Richard Wagner solche Nähen und Verwandtschaften, dass man fast handgreiflich an das sehr relative Wesen aller Zeitbegriffe gemahnt wird: beinahe scheint es, als ob manche Dinge zusammen gehören und die Zeit nur eine Wolke sei, welche es unseren Augen schwer macht, diese Zusammengehörigkeit zu sehen“ (KSA 1, 446, 19–29). – N.s Freund Erwin Rohde, der UB II HL vor der Drucklegung kritisch las, kommentierte diese Analogiebildungen so: „Die Parallele wäre ganz herrlich, wenn sie nur auf sicheren Thatsachen sich genügend stützte: das bezweifle ich. Dann aber verlöre sie wieder alle Kraft“ (KSA 14, 73). – Zum Epochensyndrom der Epigonalität vgl. auch die ausführlichen Stellenkommentare zu UB II HL (295, 4–7) sowie zu UB I DS (KSA 1, 169, 15–18) und UB III SE (KSA 1, 344, 31–34; 350, 20–21).

Durch das Therapeutikum per analogiam, das N. mit Blick auf die Antike für die zeitgenössische Problemkonstellation vorschlägt, ergibt sich zugleich eine thematische Vernetzung mit der Anfangspassage der Historienschrift: Denn im „Vorwort“ erblickt er den „Sinn“ der „classische[n] Philologie“ in seiner eigenen Zeit darin, „in ihr unzeitgemäss – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken“ (247, 8–11). Aus N.s Perspektive eignen sich die Griechen der Antike als Vorbilder für die Moderne, weil sie die für ihre eigene Identität bedrohliche Überfülle kultureller Einflüsse zu bewältigen vermochten: Indem die „Epigo-

nen des ganzen Orients“ schließlich „das Chaos zu organisiren“ lernten, wurden sie „die glücklichsten Bereicherer“ des kulturellen Erbes und zugleich die „Erstlinge und Vorbilder aller kommenden Culturvölker“ (333, 17–26). Vgl. auch NK 247, 7–11.

Das Spannungsfeld zwischen Epigonen und Erstlingen, zwischen resignativer Traditionsbindung und zukunftsorientierter Avantgardisten-Rolle führt N. im Text 337 der *Fröhlichen Wissenschaft* weiter. Dort entwirft er vom Standpunkt der Zukunft aus eine Retrospektive auf die eigene Epoche: „Wenn ich mit den Augen eines fernen Zeitalters nach diesem hinsehe, so weiss ich an dem gegenwärtigen Menschen nichts Merkwürdiges zu finden, als seine eigenthümliche Tugend und Krankheit, genannt ‚der historische Sinn‘. Es ist ein Ansatz zu etwas ganz Neuem und Fremdem in der Geschichte“ (KSA 3, 564, 13–18), der nach „einige[n] Jahrhunderte[n]“ Chancen zu „wundervollen“ Entwicklungen eröffnen könnte (KSA 3, 564, 19–21). Allerdings ist der Status quo der Gegenwart davon weit entfernt: „der historische Sinn ist noch etwas so Armes und Kaltes, und Viele werden von ihm wie von einem Froste befallen und durch ihn noch ärmer und kälter gemacht. Anderen erscheint er als das Anzeichen des heranschleichenden Alters, und unser Planet gilt ihnen als ein schwermüthiger Kranker, der, um seine Gegenwart zu vergessen, sich seine Jugendgeschichte aufschreibt“ (KSA 3, 564, 27 – 565, 2). Obwohl dieses Décadence-Szenario den Eindruck lebensferner Nostalgie aus Defätismus vermittelt, sieht N. aus der Situation des Epigonen, der „der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes“ ist, eine zukunftsweisende Sonderrolle entspringen: als „Erstling eines neuen Adels, dessen Gleichen noch keine Zeit sah und träumte“ (KSA 3, 565, 16–19).

**334, 1–4** *So entschleiert sich ihm der griechische Begriff der Cultur – im Gegensatze zu dem romanischen – der Begriff der Cultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Aussen]* Die Griechen hatten keinen „Begriff“ von „Cultur“ in dem von N. gemeinten Sinne, sondern einen Begriff von „Bildung“ (παιδεία), der sich allerdings von demjenigen unterscheidet, der seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland entwickelt wurde. N. meint mit dem „romanischen“ Begriff von „Cultur“ die französische ‚civilisation‘. Der Gegensatz zwischen (deutscher) ‚Kultur‘ und (französischer) ‚Zivilisation‘ war in der damaligen Zeit bereits seit langem zu einer antiromanischen Schablone geworden, in die auch die Opposition zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit hineinwirkte. Richard Wagner betonte emphatisch die deutsche Innerlichkeit und wertete zugleich alles Romanische ab, vor allem in seiner Festschrift *Beethoven*, die er während des deutsch-französischen Krieges von 1870/71 zum 100. Geburtstag Beethovens verfasste. – Eine Affinität zwischen dem deutschen und dem griechischen Wesen, die bereits seit der zweiten Hälfte des 18. Jahr-

hunderts behauptet wurde, betont auch N. im zweiten der Basler Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*: „Sehr geheimnißvoll und schwer zu fassen ist das Band, welches wirklich zwischen dem innersten deutschen Wesen und dem griechischen Genius sich knüpft“ (KSA 1, 691, 16–18).

**334, 9–14** *dass jede Vermehrung der Wahrhaftigkeit auch eine vorbereitende Förderung der w a h r e n Bildung sein muss: mag diese Wahrhaftigkeit auch gelegentlich der gerade in Achtung stehenden Gebildetheit ernstlich schaden, mag sie selbst einer ganzen dekorativen Cultur zum Falle verhelfen können.]* Dieser Gegensatz zwischen genuiner ‚Bildung‘ und bloßer ‚Gebildetheit‘ ist schon in der *Geburt der Tragödie* angelegt und wird von N. in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* wiederholt mit Nachdruck exponiert. In einer früheren Passage von UB II HL entwickelt N. die Perspektive, „der in Deutschland gerade jetzt modisch gewordenen Gebildetheit den Garaus zu machen“ (260, 33–34). – Die Opposition von ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘ adaptiert N. aus Richard Wagners Schrift *Über das Dirigiren*, die 1869 erschien und 1907 in Band VIII seiner *Gesammelten Schriften und Dichtungen* publiziert wurde. Hier stellt Wagner die „nichtige Gebildetheit“ der „wahren Bildung“ gegenüber (vgl. GSD VIII, 313–315). Richard Wagner, der sich selbst gern als Dirigent in Szene setzte, polemisiert in der betreffenden Textpartie seiner Schrift *Über das Dirigiren* gegen die erfolgreichen jüdischen Dirigenten seiner Epoche, insbesondere gegen Felix Mendelssohn Bartholdy. Denn Wagner ärgerte sich über die hohe Reputation, die dieser Komponist auch als Dirigent genoss: „Wie der Banquier das Kapital, so brachte dieser die G e b i l d e t h e i t mit. Ich sage: Gebildetheit, nicht B i l d u n g.“ Mit dieser Aussage bezieht sich Wagner auf den Komponisten und Dirigenten Felix Mendelssohn Bartholdy (1809–1847) und spielt zugleich auf die jüdische Provenienz seiner angesehenen bürgerlichen Familie an: Felix Mendelssohn Bartholdys Vater Abraham Mendelssohn, ein Sohn des bekannten Philosophen Moses Mendelssohn, war Bankier. Abraham und Lea Mendelssohn, die Eltern von Felix Mendelssohn Bartholdy, erzogen ihre Kinder protestantisch und konvertierten 1822 schließlich auch zum Christentum. – Im Sinne seiner antisemitischen Ressentiments fährt Richard Wagner in der oben bereits zitierten Passage seiner Schrift *Über das Dirigiren* folgendermaßen fort (vgl. GSD VIII, 313–315): „Mir ist nun kein Fall bekannt geworden, in welchem selbst bei der glücklichsten Pflege dieser Gebildetheit hier der Erfolg einer wahren Bildung [...] zum Vorschein gekommen wäre.“ Richard Wagner beeinträchtigte durch seine antisemitisch motivierte Polemik gegen Felix Mendelssohn Bartholdy nachhaltig die Rezeption von dessen Œuvre, dessen Qualität schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von zahlreichen Zeitgenossen unterschätzt wurde.

Anschließend leitet Wagner, der zu dieser Zeit sein früheres Pamphlet *Das Judentum in der Musik* neu auflegen ließ, zu dem damals bedeutenden Musikkritiker Eduard Hanslick über, der ebenfalls jüdischer Herkunft war. Erneut funktionalisiert Wagner dabei die Opposition von ‚Bildung' und bloßer ‚Gebildetheit'. Hanslick, den Verdi als den ‚Bismarck der Musikkritik' ansah, galt zugleich als ein entschiedener Kritiker der Wagnerschen Musik. Vor diesem Hintergrund einer persönlich motivierten Aversion artikuliert Wagner in der Schrift *Über das Dirigiren* den „Unmuth", der den „deutschen Musiker" befalle, „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).

Wie Wagner zielt auch N. im vorliegenden Kontext von UB II HL auf eine von Innen her formierte „Bildung". Während N. sie allein für genuin und substantiell hält, betrachtet er die bloße „Gebildetheit" als eine rein äußerliche, mithin unauthentische Zutat und bezeichnet sie als Versatzstück einer lediglich „dekorativen Cultur" (334, 12–13). Zur Korrelation zwischen echter „Bildung" und bloßer „Gebildetheit" vgl. ausführlicher NK 275, 2–3. – Im zweiten Vortrag *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* erklärt N.: „Was dagegen sich jetzt mit besonderem Dünkel ‚deutsche Kultur' nennt, ist ein kosmopolitisches Aggregat, das sich zum deutschen Geiste verhält, wie der Journalist zu Schiller, wie Meyerbeer zu Beethoven: hier übt den stärksten Einfluß die im tiefsten Fundamente ungermanische Civilisation der Franzosen" (KSA 1, 690, 6–11).

Zur vorliegenden Schlusspassage von UB II HL findet sich in den Korrekturbögen die folgende Fortsetzung, die N. für den Druck dann eliminierte: „Und was wird aus uns? werden die Historiker am Schlusse meiner Betrachtung unwillig einwenden. Wohin soll die Wissenschaft der Historie, unsre berühmte strenge nüchterne methodische Wissenschaft? – Geh in ein Kloster, Ophelia, sagt Hamlet; in welches Kloster wir aber die Wissenschaft und den historischen Gelehrten bannen wollen, diese Räthsel wird der Leser sich selber aufgeben, sich selber lösen, falls er zu ungeduldig ist, dem Gange des Autors zu folgen und einer hiermit versprochnen Betrachtung ‚über den Gelehrten und über die gedankenlose Einordnung desselben in die moderne Gesellschaft' voranzueilen vorzieht" (KSA 14, 73–74). – Mit dieser Bezeichnung meinte N. damals noch die vierte der dreizehn von ihm ursprünglich geplanten *Unzeitgemässen Betrachtungen*, mit denen er seine Kulturkritik in verschiedenen Facetten entfalten wollte. Das zeigen die folgenden provisorischen Werktitel, die N. im Zeitraum zwischen Herbst 1873 und Winter 1873/74 notierte: „Entwurf der ‚Unzeitgemässen Betrachtungen'. 1. Der Bildungsphilister. / 2. Geschichte. / 3. Philosoph. / 4. Gelehrte. / 5. Kunst. / 6. Lehrer. / 7. Religion. /

8. Staat Krieg Nation. / 9. Presse. / 10. Naturwissenschaft. / 11. Volk Gesellschaft. / 12. Verkehr. / 13. Sprache“ (NL 1873–74, 30 [38], KSA 7, 744–745). Dass N. Aspekte der dritten und vierten Betrachtung gemäß dieser vorläufigen Planung („3. Philosoph. / 4. Gelehrte“) schließlich in UB III *Schopenhauer als Erzieher* zusammenführte, erhellt insbesondere aus der luziden Gelehrtensatire (KSA 1, 394, 20 – 399, 34), die er dort präsentiert.