Nietzsche-Kommentar
Band 1/2

Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken

Herausgegeben von der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften

Band 1/2

Barbara Neymeyr

Kommentar zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen*

I. *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*

II. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*

DE GRUYTER

Dieser Band wurde im Rahmen der gemeinsamen Forschungsförderung von Bund und Ländern im Akademienprogramm mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Baden-Württemberg erarbeitet.

ISBN 978-3-11-028682-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-028686-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-038870-1

Library of Congress Control Number: 2020931502

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort —— VII

Hinweise zur Benutzung —— XVII

Siglenverzeichnis —— XIX

Editorische Zeichen —— XXV

I. David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller

Überblickskommentar —— 3

I.1 Motivation und Entstehungsgeschichte —— **3**

I.2 Vorstufen zu *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* —— **18**

I.3 Quellen und Einzugsgebiete —— **21**

I.4 Selbstaussagen Nietzsches und der Stellenwert der Schrift im Werkkontext —— **25**

I.5 Die Rezeption von Nietzsches Polemik —— **35**

I.6 David Friedrich Strauß: Biographie und Werk —— **51**

I.7 Strauß' Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* —— **55**

I.8 Die Struktur des Gedankengangs in der Abfolge der Kapitel —— **60**

Stellenkommentar —— 71

II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben

Überblickskommentar —— 255

II.1 Entstehungs- und Textgeschichte —— **255**

II.2 Quellen und Einzugsgebiete —— **259**

II.3 Die Konzeption der Historienschrift —— **265**

II.4 Die Struktur des Gedankengangs in der Abfolge der Kapitel —— **272**

II.5 Der rhetorische Duktus und die stilistische Gestaltung der Historienschrift —— **294**

II.6 Selbstaussagen Nietzsches —— **298**
II.7 Nietzsches Historienschrift vor dem Horizont des Historismus —— **305**
II.8 Die Rezeption der Historienschrift und Stationen ihrer Wirkungsgeschichte —— **319**
II.9 Problematische Aspekte der Historienschrift —— **386**

Stellenkommentar —— 401

Bibliographie —— 585

Sach- und Begriffsregister —— 621

Personenregister —— 645

Vorwort

In seinen vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* wertet Nietzsche den Begriff ‚unzeitgemäß' entschieden um, der ansonsten das für die jeweils aktuelle Epoche nicht Angemessene oder das Veraltete bezeichnet. Entgegen der Sprachkonvention meint Nietzsche mit ‚unzeitgemäß' keineswegs das Obsolete; stattdessen signalisiert er mit diesem Begriff seine Opposition zu Tendenzen der Zeit. Darüber hinaus hebt er in der zweiten der *Unzeitgemässen Betrachtungen* ausdrücklich die kulturelle Bedeutung des ‚Überhistorischen' und des ‚Unhistorischen' hervor. Aus den kritischen Gegenwartsdiagnosen seiner Frühschriften leitet Nietzsche Zukunftsperspektiven ab, die gerade das Zeitgemäße als das zu überwindende Negative erscheinen lassen. Infolgedessen hält er Persönlichkeiten, Mentalitäten und Ideen für ‚unzeitgemäß', die über die jeweilige Gegenwart hinausweisen und auf eine bessere Zukunft hoffen lassen. Als ‚unzeitgemäß' in diesem positiven Sinne präsentiert er in der dritten und vierten der *Unzeitgemässen Betrachtungen* Schopenhauer und Wagner, deren paradigmatische Bedeutung er darin erblickt, dass sie sich von konventionellen Normen emanzipiert und als autonome Persönlichkeiten die Beschränkungen ihrer eigenen Epoche überwunden haben. Nietzsche sieht sie daher als ‚unzeitgemäße' Vorbilder an, die Impulse für eine kulturelle Erneuerung geben können.

Inwiefern Nietzsche seine kritischen Epochendiagnosen mit einem konstruktiven Zukunftsengagement zu verbinden sucht, zeigt das Vorwort zur zweiten der *Unzeitgemässen Betrachtungen*: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Mit Nachdruck formuliert er hier seine Absicht, „unzeitgemäss – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken" (KSA 1, 247). Dass Nietzsche gerade dem Philosophen eine besondere Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit, mithin einen zukunftsweisenden Sonderstatus zuschreibt, geht aus *Schopenhauer als Erzieher* hervor, der dritten der *Unzeitgemässen Betrachtungen*: Hier statuiert er, „der Philosoph" müsse „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). In diesem Sinne versucht Nietzsche seinen Lesern „zu erklären, wie wir Alle durch Schopenhauer uns g e g e n unsre Zeit erziehen können" (KSA 1, 363). Diese programmatische Intention auf ‚Unzeitgemäßheit' reicht über Nietzsches Frühwerk *Unzeitgemässe Betrachtungen* allerdings weit hinaus und manifestiert sich sogar noch in seiner Spätschrift *Der Fall Wagner*. Dort verbindet er sein philosophisches Selbstverständnis dezidiert mit einem Anspruch auf ‚Zeitlosigkeit' und grenzt sich dabei entschieden von der Décadence-Problematik seiner Epoche ab: „Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich?

https://doi.org/10.1515/9783110286861-203

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).

Während sich Nietzsches Historienschrift auf die Geschichtskultur des 19. Jahrhunderts als übergeordnetes Epochenphänomen konzentriert, beziehen sich die drei anderen *Unzeitgemässen Betrachtungen* jeweils auf einzelne Personen, um deren Stellenwert im kulturellen Kontext zu reflektieren. In *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* attackiert Nietzsche den durch das Buch *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* längst bekannten und heftig umstrittenen Theologen David Friedrich Strauß, nicht zuletzt um Wagner damit einen Gefallen zu tun. Dabei nimmt Nietzsche allerdings nur Strauß' Alterswerk *Der alte und der neue Glaube* polemisch ins Visier, in dem dieser das Christentum durch eine fortschrittsoptimistische Universalreligion zu ersetzen versucht. Neben konzeptionellen Ungereimtheiten und gedanklichen Inkonsequenzen kritisiert Nietzsche an dieser Schrift auch stilistische Schwächen und die prätentiöse Selbstinszenierung des Autors, den er als den Prototyp eines banalen ‚Bildungsphilisters' desavouiert.

Im Unterschied zum polemischen Gestus von *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* sind die dritte und vierte der *Unzeitgemässen Betrachtungen* auf Vorbildfiguren fokussiert: In *Schopenhauer als Erzieher* beleuchtet Nietzsche die Persönlichkeit Arthur Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Philosophie und hebt dabei vor allem das auf Autarkie basierende Lebensmodell, den Authentizitätsanspruch und das Wahrhaftigkeitsethos als Charakteristika seines philosophischen Lehrers hervor. In *Richard Wagner in Bayreuth* macht er verschiedene Stationen im Leben des Komponisten zum Thema und fokussiert dabei Wagners Bayreuth-Projekt, seine theoretischen Konzepte und sein Opernwerk. Indem Nietzsche in diesen Schriften Schopenhauer und Wagner als vorbildliche Persönlichkeiten exponiert, schafft er einen Kontrast zu den kritischen Epochendiagnosen in allen vier *Unzeitgemässen Betrachtungen*.

Eine besonders interessante Wirkungsgeschichte wurde der Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* zuteil. Denn sie erlangte Bedeutung in der breiten und facettenreichen Historismus-Diskussion, die schon die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bestimmte und sich später auch in den intellektuellen Diskurs des 20. Jahrhunderts prolongierte (vgl. dazu die Kapitel II.7 und II.8 im Überblickskommentar). In der von zahlreichen Autoren rezipierten Historienschrift entfaltet Nietzsche seine bekannt gewordene Differenzierung zwischen der ‚monumentalischen', ‚antiquarischen' und ‚kritischen' Art der Historie. Unter dem Gesichtspunkt des ‚Lebens' problematisiert er die große

Konjunktur der Geschichtswissenschaft und der ‚historischen Bildung' in seiner Epoche. Zugleich betrachtet er diese Phänomene als repräsentativ für prinzipielle Probleme, die er mit Wissenschaft und Erkenntnis generell verbunden glaubt. In diesem Zusammenhang kritisiert Nietzsche nicht nur die Überformung der Historiographie durch die idealistische Geschichtsphilosophie, sondern auch die positivistische Fixierung auf historische Faktizität und vermeintliche ‚Objektivität'. Da er Gegenwart und Zukunft der Gesellschaft durch eine forcierte und einseitige Vergangenheitsorientierung gefährdet sieht, diagnostiziert er den hypertrophen ‚historischen Sinn' als ein Décadence-Symptom und reflektiert eingehend die problematischen Konsequenzen des Historismus in der Kultur seiner eigenen Epoche.

In der Retrospektive der Spätschrift *Ecce homo*, in der Nietzsche durch eine autoritative Bewertung seiner früheren Werke auf dauerhafte Selbststilisierung für die Nachwelt zielt, charakterisiert er den spezifischen Gestus der *Unzeitgemässen Betrachtungen* so: „Die vier U n z e i t g e m ä s s e n sind durchaus kriegerisch. Sie beweisen, dass ich kein ‚Hans der Träumer' war, dass es mir Vergnügen macht, den Degen zu ziehn, – vielleicht auch, dass ich das Handgelenk gefährlich frei habe" (KSA 6, 316). Nietzsches Rückblick auf die Historienschrift zeigt zugleich, inwiefern er seine Kritik an der eigenen Epoche, insbesondere an obsoleten Bildungskonzepten, am Primat einer sterilen, lebensfernen Rationalität und an der Heterogenität der modernen Zivilisation, letztlich auf die Kultur der Zukunft als den eigentlichen Zweck hin funktionalisiert: „Die z w e i t e Unzeitgemässe (1874) bringt das Gefährliche, das Leben-Annagende und -Vergiftende in unsrer Art des Wissenschafts-Betriebs an's Licht – : [...] Der Z w e c k geht verloren, die Cultur: – das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb, b a r b a r i s i r t... In dieser Abhandlung wurde der ‚historische Sinn', auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls" (KSA 6, 316). Gegen dieses von ihm bereits in der Historienschrift pathologisierte Epochensyndrom führt Nietzsche das Ideal der Jugend ins Feld, das für ihn die Hoffnung auf eine von Vitalität und kreativen Energien erfüllte Zukunft repräsentiert.

Den vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* insgesamt ist die Kritik am zeitgenössischen Bildungssystem und Wissenschaftsbetrieb sowie das Engagement für eine zukünftige „Kultur" gemeinsam, die Nietzsche als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes" definiert (KSA 1, 163, 274). Damit bezieht er eine Gegenposition zum Historismus des 19. Jahrhunderts, in dem durch einen eklektischen Stilpluralismus die für frühere Kulturen charakteristische Homogenität verloren gegangen sei.

Im Falle von *Schopenhauer als Erzieher* und *Richard Wagner in Bayreuth* unterscheiden sich Nietzsches Bewertungen in zahlreichen späteren Stellung-

nahmen gravierend von seinen ursprünglichen Überzeugungen. In *Ecce homo* depotenziert er die wichtigsten Leitfiguren seiner frühen Schaffensphase nachträglich zu bloßen Etappen der eigenen Entwicklung und suggeriert den Lesern sogar, er habe in der dritten und vierten der *Unzeitgemässen Betrachtungen* gar nicht von Schopenhauer und Wagner, sondern antizipatorisch allein von sich selbst gesprochen (vgl. KSA 6, 320). Mit dieser emphatischen Selbststilisierung zieht Nietzsche in *Ecce homo* Konsequenzen aus der Demontage der einstigen Idole, mit der er ein Jahrzehnt zuvor bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* begonnen hatte.

Die vielfältigen aufschlussreichen Akzentverschiebungen, die sich im Übergang von Nietzsches anfänglicher Schopenhauer- und Wagner-Faszination zu seinen späteren Ambivalenzen und massiven Vorbehalten gegenüber den früheren Vorbildern abzeichnen, werden in den Überblickskommentaren zu *Schopenhauer als Erzieher* und *Richard Wagner in Bayreuth* dokumentiert. Dabei treten auch Nietzsches Gründe für die spätere Revision der ursprünglichen Auffassungen hervor, insbesondere für seine Abkehr von der schon in der *Geburt der Tragödie* propagierten Kunstmetaphysik. Auf diese Weise kommen zugleich ideologiekritische Aspekte zur Geltung. Im Zuge einer radikalen Neuorientierung entwickelt Nietzsche subversive Entlarvungsstrategien, mit denen er die früheren Tendenzen zu idealistischen Überhöhungen und Sakralisierungen der Kunst entschieden demontiert. Dabei distanziert er sich vom Kult des Genies und von der zuvor mit Richard Wagner verbundenen Utopie kultureller Erneuerung. In den späten Anti-Wagner-Schriften nimmt Nietzsche die Selbstinszenierung des Komponisten und seine Wirkungsobsession sogar zum Anlass für heftige Polemik.

In *Schopenhauer als Erzieher* hingegen propagiert Nietzsche die „Erzeugung des Genius“ sogar als „das Ziel aller Cultur“ (KSA 1, 358, 386). Mit dieser Programmatik verbindet er seine Kritik am zeitgenössischen Wissenschaftsbetrieb und Bildungssystem, die an Schopenhauers polemische Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* anschließt. In diesem Kontext betont Nietzsche die produktive Gefährlichkeit echter Philosophen, um mit dem von ihnen repräsentierten Ethos einer genuinen „Liebe zur Wahrheit“ (KSA 1, 426–427) dann satirisch den Habitus des bloßen Gelehrten zu kontrastieren (KSA 1, 394–400), den fragwürdige Sekundärmotivationen antreiben. Im Vergleich mit einer solchen Mentalität erscheint ihm Schopenhauer als vorbildlich, und zwar als Paradigma autonomer Selbstentfaltung trotz aller äußeren Widerstände und damit als unzeitgemäße Verkörperung eines ‚heroischen Lebenslaufs‘ (KSA 1, 373).

An die *Unzeitgemässen Betrachtungen* schließt Nietzsche noch in seinem Spätwerk *Götzen-Dämmerung* durch thematische Kontinuitäten an. Sie reichen

bis zur Titel-Formulierung für ein Kapitel: Mit der signifikanten Überschrift „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ ist dort ein Abschnitt versehen (vgl. KSA 6, 111–153), in dem sich der Anspruch der *Unzeitgemässen Betrachtungen* auf kritische Gegenwartsdiagnose prolongiert. Thematische Korrespondenzen zeichnen sich insofern ab, als Nietzsche auch in den „Streifzügen eines Unzeitgemässen“ kulturkritische Reflexionen zu Problemkonstellationen seiner eigenen Epoche entfaltet. In der *Götzen-Dämmerung* stellt er sie ebenfalls in den Dienst einer entschiedenen Zukunftsorientierung.

Insbesondere vor dem Horizont der zeitgenössischen Epigonen-Obsession erhalten Nietzsches emphatische Zukunftsvisionen und sein Engagement für eine produktive ‚Kultur‘ in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* eine programmatische Bedeutung. Dies gilt auf spezifische Weise für seine Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Zugleich ist allerdings festzustellen, dass die *Unzeitgemässen Betrachtungen* des jungen Nietzsche in mehrfacher Hinsicht eine Melange von unzeitgemäßen und zeitgemäßen Vorstellungen bilden (vgl. dazu das problemorientierte Kapitel II.9 des Überblickskommentars). Insgesamt zielt die Kommentierung der *Unzeitgemässen Betrachtungen* auf eine umfassende philosophische und kulturhistorische Kontextualisierung. Sie verbindet sich zudem mit kritischer Reflexion zu bestimmten Prämissen und Themenfeldern dieser Schriften, die mitunter auch den Darstellungsstrategien Nietzsches gilt.

Durch die Erschließung der umfangreichen Quellen, die Nietzsches Denken im Frühwerk auf so vielfältige Weise geprägt haben, können die immer noch grassierenden Fehleinschätzungen vieler Nietzsche-Enthusiasten überwunden werden, die ihn für einen gänzlich autarken, da unabhängig von der Tradition reflektierenden Philosophen halten. In diesem Sinne behauptete beispielsweise Jean Améry 1975 in seinem Essay „Nietzsche – der Zeitgenosse. Zu seiner Betrachtung *Schopenhauer als Erzieher*“ ebenso lapidar wie apodiktisch: „Schopenhauer kam von Kant her, Marx von Hegel. Nietzsche aber tauchte aus dem Nichts heraus“ auf (Jean Améry [1975] 2004, 408). Mit dieser Meinung schloss Jean Améry an weit verbreitete Vorurteile an, die auf traditionellen Originalitätskonzepten basieren und in manchen konventionellen Forschungspositionen noch bis heute fortwirken. Irrtümlich suggerieren Einschätzungen dieser Art, Nietzsche sei – anders als alle anderen Philosophen – mit einer quasi meteoritenhaften Singularität in die Geistesgeschichte eingebrochen.

Demgegenüber plädierte bereits Mazzino Montinari zu Recht mit Nachdruck für die Berücksichtigung wirkungsgeschichtlicher Zusammenhänge, und zwar gerade im Hinblick auf Nietzsches eigene Orientierung an Quellen. Von einem dynamisch-offenen modernen Werkbegriff ausgehend, sprach sich Montinari in doppelter Hinsicht für eine ‚Öffnung‘ von Nietzsches Œuvre aus, näm-

lich „*nach* dem Text, *vor* dem Text“ (vgl. Montinari 1984, 117). Eine umfassende Erschließung der Lektüren Nietzsches hielt er für wesentlich, um ihren spezifischen Einfluss auf die jeweilige Werkgenese zu erkennen und darüber hinaus die Position Nietzsches im philosophiegeschichtlichen und kulturhistorischen Diskurs insgesamt präziser bestimmen zu können. Kurz vor seinem Tod im Jahre 1986 formulierte Montinari diese Zielsetzung in einer undatierten handschriftlichen Notiz folgendermaßen: „Wozu dient die Beschäftigung mit der Bibliothek Nietzsches? Dazu, eine Brücke zur Kultur seiner Zeit zu schlagen, seine Originalität tut hierbei nichts zur Sache, es handelt sich darum, eine *homogene* Atmosphäre zu rekonstruieren, die allen gemeinsam ist, die im damaligen *Europa* lebten, arbeiteten und dachten“ (zitiert nach Campioni 2003, 11; Übersetzung von Renate Müller-Buck). In diesem Sinne besteht die Aufgabe quellengeschichtlicher Nietzsche-Forschung in einer möglichst umfassenden kulturhistorischen Kontextualisierung seines Werks, die relevante Aspekte von Philosophie, Geschichte, Politik und Literatur gleichermaßen dokumentiert. Montinari selbst beschreibt den zu erwartenden Erkenntnisgewinn auf der Basis von quellen- und wirkungsgeschichtlichen Recherchen mit plastischer Metaphorik: „Um das Ferment N zu isolieren (Thema der Nietzsche-Forschung) muß man die Nährlösung kennen, in der es gewirkt hat“ (ebd., 11–12).

Auch wenn Montinaris Vorstellung von einer „*homogene[n]* Atmosphäre“ im geistigen Europa heutzutage zugunsten einer Pluralität kulturhistorischer Diskursvernetzungen zu verabschieden wäre, die auch heterogene Konzepte mit einschließen, sind seine philologischen Grundprinzipien bis heute aktuell geblieben. Analogen Prämissen ist der „Historische und kritische Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken“ verpflichtet. Die Intention dieses großangelegten Forschungsprojekts der „Heidelberger Akademie der Wissenschaften“ zielt darauf, durch umfassende Kontextualisierung zu einer realistischeren Einschätzung von Nietzsches Bedeutung in der Philosophie- und Kulturgeschichte beizutragen. Deshalb basiert auch der vorliegende Kommentarband auf gründlichen Quellenstudien, um prägende Einflüsse auf die *Unzeitgemässen Betrachtungen* zu rekonstruieren und die Diskurse zu erschließen, in denen sich Nietzsche als Autor bewegte. Auch die Darstellung von Ambivalenzen, Brüchen und Inkonsistenzen in seinem gedanklichen Duktus ändert allerdings nichts an dem unbestreitbaren Faktum, dass Nietzsches Werke späteren Generationen von Philosophen, Schriftstellern, Künstlern und Wissenschaftlern zahlreiche und nachhaltige Impulse gaben. So wurde seinem Œuvre eine außergewöhnlich breite Wirkungsgeschichte zuteil. Sie hält bis heute an und manifestiert sich in einer selbst für Nietzsche-Spezialisten nicht mehr überschaubaren Fülle von Forschungsergebnissen.

Für den vorliegenden Kommentar gilt der Inhalt der „Allgemeinen Einleitung“, die den Band 1/1 des Nietzsche-Kommentars der „Heidelberger Akademie

der Wissenschaften“ eröffnet. Wie in den übrigen Bänden der Reihe liegt der Schwerpunkt grundsätzlich auf der *quellenorientierten historischen Kommentierung* der Texte und auf ihrer *problemgeschichtlich ausgerichteten Kontextualisierung*. Während die Überblickskommentare weiter ausgreifende thematische Zusammenhänge und Leitvorstellungen entfalten, erläutern die Stellenkommentare die jeweils auf den konkreten Textzusammenhang bezogenen Schlüsselbegriffe sowie die mit ihnen verbundenen Diskurse und Denktraditionen. Darüber hinaus bieten sie eine Fülle weiterer Informationen, die das Textverständnis erhellen können. Dabei werden Kernpartien intensiver erschlossen als eher marginale Aussagen.

Über die notwendigen Sach- und Begriffserklärungen hinaus dient der Kommentar in dreifacher Hinsicht der Kontextualisierung: *Erstens* werden Nietzsches *Unzeitgemässe Betrachtungen* zunächst jeweils in ihrer individuellen Kontur und Struktur charakterisiert. Sodann erschließt der Kommentar Zusammenhänge, die bestimmte Thesen und Reflexionen mit anderen Textpartien desselben Werkes verbinden. Dabei wird eruiert, ob sie werkimmanent jeweils konstant bleiben oder in anderen Kontexten aufschlussreiche Modifikationen erfahren. – *Zweitens* wird der Horizont auf Nietzsches zeitlich benachbarte Schriften sowie auf Nachlass-Notate aus der Entstehungsphase des jeweiligen Werkes ausgeweitet. Darüber hinaus finden auch frühere und spätere Schriften Nietzsches Berücksichtigung, sofern sich aus ihnen aufschlussreiche Perspektiven auf die *Unzeitgemässen Betrachtungen* ableiten lassen. – Notwendig ist *drittens* eine forschungsintensive *historische Kontextualisierung*. Sie umfasst zeitgenössische Konstellationen, Problemlagen und Debatten ebenso wie Nietzsches Rückgriffe auf ein weites Spektrum von Traditionen, die sich von der Antike bis zur Moderne erstrecken, und zwar im interdisziplinären Horizont von Philosophie, Literatur, Kunst, Musik, Religion, Geschichte und Politik.

Um die erforderliche Fundierung zu ermöglichen und dabei Evidenz zu erzielen, bieten meine vier Kommentare zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen* zahlreiche Quellen-Nachweise und Dokumente zu den historischen Kontexten. Die Wirkungsgeschichte findet vor allem dort Berücksichtigung, wo sich besonders relevante Rezeptionszusammenhänge erschließen lassen – etwa im Kommentar zu Nietzsches Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Außerdem werden biographische Aspekte aus Nietzsches eigenen Briefen und aus den Briefen an ihn mit einbezogen, sofern sie Aufschluss über seine Einschätzungen, Motive und Strategien bieten. So kann auch die in der Forschung oft vernachlässigte intentionale Formierung vieler Aussagen Nietzsches zutage treten. Evident wird dabei, inwiefern der forcierte polemische Gestus, mit dem sich Nietzsche gegen Strauß’ Schrift *Der alte und der neue Glaube* wendet, über argumentativ vermittelbare sachliche Gründe

hinaus wesentlich mit seiner Tendenz zur Selbstprofilierung zusammenhängt, die Jahre später in *Ecce homo* einen markanten Höhepunkt erreicht. Zahlreiche zeitgenössische Zeugnisse, aus denen die kontroverse Rezeption von Nietzsches Schrift hervorgeht, dokumentiere ich im Überblickskommentar zu *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*. Die vielfältigen Kontextualisierungen der *Unzeitgemässen Betrachtungen* durch die Erschließung von Nietzsches Quellen und durch die Einbeziehung kulturhistorischer Horizonte führen auch zu Relativierungen. Sie ermöglichen kritische Distanz gegenüber apodiktischen Aussagen, die mit der experimentellen Offenheit von Nietzsches Denken sowie mit den vielfältigen Wandlungen und wechselnden Konfigurationen in seinen Schriften ohnehin schwerlich kompatibel sind.

Aufgrund des Umfangs, den meine vier Kommentartexte zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen* im Laufe ihrer langen Entstehungszeit schließlich erreicht haben, ist die „Heidelberger Akademie der Wissenschaften“ auf meinen Vorschlag hin zu der begrüßenswerten Entscheidung gelangt, der Veröffentlichung in zwei Teilbänden zuzustimmen. – Band 1/2 enthält meine Kommentare zur ersten und zweiten von Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen*, also zu den Schriften *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* sowie *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In Band 1/4 kommentiere ich die Schriften *Schopenhauer als Erzieher* und *Richard Wagner in Bayreuth*, also die dritte und vierte der *Unzeitgemässen Betrachtungen*. Da ich meine vier Kommentare mit zahlreichen Querverweisen auf die Kommentare zu den jeweils anderen drei *Unzeitgemässen Betrachtungen* ausgestattet habe, behalte ich die ursprüngliche Struktur des Inhaltsverzeichnisses unverändert bei, um den Lesern durch die römischen Ziffern I., II., III., IV. (für die jeweiligen Kommentare zu den vier *Unzeitgemässen Betrachtungen*) die Orientierung zu erleichtern. Demgemäß enthält der Band 1/2 die Kapitel I. und II., während der Band 1/4 aus den Kapiteln III. und IV. besteht. Denn bei Querverweisen auf die vier Überblickskommentare bieten die mit den vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* korrespondierenden Ziffern I. bis IV. für die Einzelkapitel (also beispielsweise I.5, II.9, III.4 oder IV.3) den Lesern die größte Evidenz. – Identisch abgedruckt wird in den Kommentarbänden 1/2 und 1/4 das Literaturverzeichnis und der Einleitungsteil, weil dessen Inhalt für die beiden Teilbände gleichermaßen gilt. Die Register hingegen sind jeweils spezifisch auf die Kommentartexte der Bände 1/2 und 1/4 bezogen und unterscheiden sich daher.

Mein größter Dank gebührt Jochen Schmidt, der als Begründer und langjähriger Forschungsstellenleiter (2008–2014) des Projekts „Nietzsche-Kommentar“ der „Heidelberger Akademie der Wissenschaften“ die Entstehung meiner Kommentare zu den *Unzeitgemässen Betrachtungen* mit unermüdlicher Hilfsbereitschaft begleitet hat. Durch zahlreiche Anregungen, durch konstruktive Kri-

tik sowie durch die Lektüre sämtlicher Kommentartexte hat er meine Arbeit bis zur Abschlussphase engagiert unterstützt. Mein ehemaliger Kollege Andreas Urs Sommer hat mir einige wesentliche, aber nicht immer leicht auffindbare Quellen zugänglich gemacht. Während meiner Tätigkeit in der Freiburger Forschungsstelle „Nietzsche-Kommentar", die mit deren Gründung im Januar 2008 begann, haben auch die studentischen Hilfskräfte zur Kommentararbeit beigetragen: So hat Hans-Christian Riechers (2008–2010) für meinen Kommentar zu *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* ergiebige Vorarbeiten vor allem zu Biographie und Werk von David Friedrich Strauß und zu Nietzsches Bezugnahmen auf dessen Schrift *Der alte und der neue Glaube* angefertigt, die teilweise modifiziert und ergänzt in den Kommentar zu UB I DS eingegangen sind. René Freudenthal (2011–2013), Seung-Zin Nam (2010–2012) und Paul Schulmeister (2012–2013) haben mich durch bibliographische Materialien unterstützt. Armin Thomas Müller hat später noch einige zusätzliche Quellen recherchiert, so dass die bibliographischen Angaben ergänzt werden konnten. In der ausgedehnten Abschlussphase meiner Kommentararbeit haben mir Jochen Schmidt, Katharina Grätz, Sebastian Kaufmann, Andreas Urs Sommer und Hans-Peter Anschütz eine Reihe konstruktiver Vorschläge für die letzte Überarbeitung meiner Kommentartexte unterbreitet. Gabriele Schulz hat während meiner Tätigkeit in der Freiburger Forschungsstelle „Nietzsche-Kommentar" (2008–2013) mit großer Sorgfalt die Nietzsche-Zitate in den Kommentaren überprüft. – Nach meiner Berufung auf den Lehrstuhl für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Klagenfurt zum April 2013 hat mein Assistent Wolfgang Reichmann (2013–2017) noch einzelne Quellen zur Ergänzung der Stellenkommentare und zur Komplettierung der bibliographischen Angaben aufgespürt. Mein Postdoc-Assistent Paul Keckeis hat auf der Basis meiner Register-Lemmata die beiden Register-Dateien zusammengestellt.

Allen, die zu diesem Kommentarband beigetragen haben, danke ich für ihre Unterstützung. Der „Heidelberger Akademie der Wissenschaften" bin ich für die langfristige Finanzierung des Gesamtprojekts „Nietzsche-Kommentar" dankbar, ohne die auch der vorliegende Band nicht hätte erscheinen können. Meinen neuen Kolleginnen und Kollegen am Institut für Germanistik der Universität Klagenfurt schließlich gebührt Dank für das geduldige Warten auf den Abschluss meines Freiburger Forschungsprojekts, dessen Produkt nun im Jubiläumsjahr der Universität Klagenfurt zum Druck gelangt.

Barbara Neymeyr Klagenfurt, im März 2020

Hinweise zur Benutzung

Die Kommentare zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen* gliedern sich jeweils in *Überblickskommentar* und *Stellenkommentar*. Der Überblickskommentar geht auf Entstehungsgeschichte, Quellenlage, Konzeption und Struktur der jeweiligen Schrift sowie auf deren Status im Werkkontext ein und berücksichtigt dabei auch Selbstaussagen Nietzsches in Briefen und späteren Werken. Darüber hinaus bietet der Überblickskommentar Informationen zur zeitgenössischen Rezeption der jeweiligen Schrift und zu ihrer Wirkungsgeschichte. Die Stellenkommentare sind lemmatisiert: Sie beginnen jeweils mit Seiten- und Zeilenangaben nach der *Kritischen Studienausgabe* [= KSA] von Nietzsches Werken, zitieren anschließend die zu kommentierende Textstelle nach der KSA und lassen dann den Kommentartext folgen. Querverweise auf andere Werke Nietzsches in der KSA werden jeweils mit Bandnummern und Seitenzahlen sowie bei den Bänden 1 bis 6 überdies auch mit Zeilenangaben versehen.

Nietzsches Werke und oft zitierte Quellen sind mit Siglen gekennzeichnet, die das Siglenverzeichnis detailliert aufschlüsselt. Als besonders relevant für die *Unzeitgemässen Betrachtungen* Nietzsches erweist sich das Œuvre Schopenhauers: Aus seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I/II* und aus den *Parerga und Paralipomena I/II* wird in den Kommentaren jeweils mit den gängigen Werksiglen WWV I/II und PP I/II nach der bei Brockhaus erschienenen Edition von Arthur Hübscher [= Hü] zitiert. Sie basiert auf der in Nietzsches Bibliothek vorhandenen Frauenstädt-Ausgabe der Werke Schopenhauers (Leipzig 1873–1874), mit der sie weitgehend seitenidentisch ist. (Zwar weicht die Paginierung der *Parerga und Paralipomena* in der Hübscher-Edition von der Frauenstädt-Edition ab, aber die Konkordanzen von Hübscher im Anhang seiner Edition sorgen diesbezüglich für Kommensurabilität.)

Die nachgelassenen Notate Nietzsches, die in den Bänden 7 bis 13 der KSA enthalten sind, werden nach dem folgenden, in der Nietzsche-Forschung etablierten Schema zitiert: NL Jahr, Fragment-Nummer, KSA-Band, KSA-Seite (z. B. NL 1874, 32 [44], KSA 7, 767–768. (Bei den Nachlass-Stellen entfallen zusätzliche Zeilenangaben zugunsten besserer Lesbarkeit.) Briefe *von* Nietzsche werden mit Datum nach dem jeweiligen KSB-Band zitiert, Briefe *an* Nietzsche mit Angabe von Verfasser und Datum hingegen nach der KGB-Ausgabe, da diese Briefe in der KSB-Edition fehlen. Über die Seitenzahl hinaus wird jeweils auch die Briefnummer genannt (z. B. KSB 3, Nr. 19, S. 36); Zeilenangaben entfallen hier, um die Belege für die Leser nicht unnötig kompliziert zu gestalten. Wenn Werke der Primärliteratur aus Platzgründen nur in Kurzform zitiert werden (etwa die Goethe- und Schiller-Editionen nach den Frankfurter Ausgaben des

https://doi.org/10.1515/9783110286861-204

Deutschen Klassiker Verlags mit der Sigle FA), bieten Siglen- und Literaturverzeichnis detailliertere Informationen.

Da Nietzsche in seinen Werken häufig Aussagen variiert oder reproduziert, sind – über die vielen Querverweise in den Kommentartexten hinaus – an manchen Stellen auch gezielte Wiederholungen erforderlich. Dadurch soll insbesondere den Lesern die Orientierung erleichtert werden, die sich nur selektiv oder punktuell mit den Kommentaren befassen, weil sie sich nicht für alle vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* gleichermaßen interessieren. Um den Lektürebedürfnissen solcher Leser Rechnung zu tragen, war es erforderlich, die Kommentare in den beiden Bänden zu den *Unzeitgemässen Betrachtungen* so zu gestalten, dass sie jeweils als geschlossene Einzeltexte für sich allein verständlich sind. Deshalb stellen die Kommentare die nötigen Informationen jeweils vollständig bereit – auch mithilfe einzelner Wiederholungen, wenn bloße Querverweise nicht ausreichend erscheinen. So bleibt den Lesern mit spezifischem Interesse ein permanentes Blättern in den drei anderen Kommentaren erspart – zugunsten einer konzentrierten Lektüre.

Siglenverzeichnis

AA	Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abtheilung: Werke, 9 Bände, Berlin / Leipzig 1902–1923 [= Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin 1968].
AC	Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 165–254.
ANG	Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872.
BAW	Nietzsche, Friedrich: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, 5 Bände. [Jugendschriften 1854–1869], München 1933–1940.
BN	[Oehler, Max]: Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942.
BNO	Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck, hg. von Richard Oehler und Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig 1916.
CBT	Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München / Wien 2000.
CV	Nietzsche, Friedrich: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, in: KSA 1, S. 753–792.
DD	Nietzsche, Friedrich: Dionysos-Dithyramben [1888], in: KSA 6, S. 375–411.
DFGA	Nietzsche, Friedrich: Digitale Faksimile Gesamtausgabe nach den Originalmanuskripten und Originaldrucken der Bestände der Klassik Stiftung Weimar, hg. von Paolo D'Iorio, unter http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA.
DW	Nietzsche, Friedrich: Die dionysische Weltanschauung, in: KSA 1, S. 551–577.
EH	Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist [1888], in: KSA 6, S. 255–374.
FA	Frankfurter Ausgabe [die Sigle FA wird im vorliegenden Kommentar insbesondere für die folgenden beiden Standard-Editionen verwendet]: Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Vierzig Bände.

https://doi.org/10.1515/9783110286861-205

	Hg. von Friedmar Apel u. a., Frankfurt a. M. 1985–1999. – Schiller, Friedrich: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hg. von Otto Dann u. a., Frankfurt a. M. 1988–2002.
FW	Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“) [1882/87], in: KSA 3, S. 343–651.
GD	Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt [1888], in: KSA 6, S. 55–161.
GM	Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [1887], in: KSA 5, S. 245–412.
GMD	Nietzsche, Friedrich: Das griechische Musikdrama, in: KSA 1, S. 515–532.
GoA	Nietzsche's Werke, Leipzig 1894–1911 u. ö. [Großoktav-Ausgabe].
GoAK	Nietzsche's Werke [Großoktav-Ausgabe, soweit von Fritz Koegel ediert], Leipzig 1894–1897.
GSA	Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar.
GSD	Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen. 10 Bände, Leipzig 1907.
GT	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872], in: KSA 1, S. 9–156.
GTG	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt des tragischen Gedankens, in: KSA 1, S. 579–599.
GWC	Nietzsche, Friedrich: Gesetz wider das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 254 [angehängt an AC].
HA	Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hg. von Erich Trunz, München 1981.
HkP	Nietzsche, Friedrich: Homer und die klassische Philologie. Ein Vortrag [1869], in: KGW II 1, S. 247–269.
HN	Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden. Hg. von Arthur Hübscher, München 1985.
Hü	Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hg. von Arthur Hübscher. 7 Bände, 3. Auflage Wiesbaden 1972.
JGB	Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], in: KSA 5, S. 9–243.
KGB	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1975 ff.
KGW	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1967 ff.
KGW IX	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neunte Abteilung. Der

	handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach und Martin Stingelin, Berlin / New York 2001 ff.
Kr I–IV	Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bände, Berlin / New York 1998–2006.
KSA	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München / Berlin / New York 1999.
KSA 14	Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino: Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13 [der KSA].
KSB	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München / Berlin / New York 2003.
MA I–II	Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister [1878/86] = KSA 2.
M	Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile [1881], in: KSA 3, S. 9–331.
MD	Nietzsche, Friedrich: Mahnruf an die Deutschen, in: KSA 1, S. 891–897.
Mp …	Mappensignaturen in Nietzsches Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
N.	Nietzsche
NH	Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000.
NJ	Nietzsche, Friedrich: Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“, in: KSA 1, S. 793–797.
NK	Nietzsche-Kommentar. [Die Sigle NK wird einerseits (ohne Bandziffer) für Querverweise innerhalb der vier Kommentare zu UB I-IV verwendet, andererseits (mit Bandziffer) auch für Hinweise auf weitere Bände des Historischen und kritischen Kommentars zu Friedrich Nietzsches Werken.]
NL	Nietzsche, Friedrich: Nachlass, zitiert nach KSA oder KGW.
NLex	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009.
NLex^2	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011.
NPB	Campioni, Giuliano / D’Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit

	von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin / New York 2003.
NW	Nietzsche, Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen [1888], in: KSA 6, S. 413–445.
NWB	Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin / New York 2004 ff.
PHG	Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [1873], in: KSA 1, S. 799–872.
PP I/II	Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena I/II.
SA I–IV	Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden und einem Indexband, hg. von Karl Schlechta, München 1954–1965 u. ö. [zitiert nach der Ausgabe München 1999, Indexband München 1984].
SE	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [1874], in: KSA 1, S. 335–427. [Die Einzel-Sigle SE wird nur im Kommentar zu UB III SE verwendet (vgl. Kapitel III.4); ansonsten wird ihr die Sigle UB III vorangestellt.]
SGT	Nietzsche, Friedrich: Sokrates und die griechische Tragoedie, in: KSA 1, S. 601–640.
ST	Nietzsche, Friedrich: Sokrates und die Tragoedie, in: KSA 1, S. 533–549.
TA	Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, 11 Bände, Leipzig o. J. [1906–1912 u. ö.].
UB I DS	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller [1873], in: KSA 1, S. 157–242.
UB II HL	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1874], in: KSA 1, S. 243–334.
UB III SE	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [1874], in: KSA 1, S. 335–427.
UB IV WB	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth [1876], in: KSA 1, S. 429–510.
UP	Schopenhauer, Arthur: Ueber die Universitäts-Philosophie, in: Parerga und Paralipomena I. [Die Sigle UP findet nur in Kapitel III.4 des Kommentars zu UB III SE Verwendung: zugunsten besserer Lesbarkeit beim Vergleich der Belege aus UP und SE. Ansonsten wird diese Schrift mit der übergeordneten Sigle PP I zitiert.]

VM	Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche [1879], in: MA II.
W …	Heftsignaturen in Nietzsches Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
WA	Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem [1888], in: KSA 6, S. 9–53.
WL	Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [1873], in: KSA 1, S. 873–890.
WNB	Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung / Frank Simon-Ritz / Clemens Wahle / Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff / Wolfram Wojtecki, 5 Bände, Stuttgart / Weimar 2000–2002.
WS	Nietzsche, Friedrich: Der Wanderer und sein Schatten [1880], in: MA II.
WWV I/II	Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung I/II.
WzM^1	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 [zitiert mit Abschnittsnummer].
WzM^2	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA, 15 und 16, Leipzig 1911 [zitiert mit Abschnittsnummer].
Za	Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, [1883/85] = KSA 4.
ZB	Nietzsche, Friedrich: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge [1872], in: KSA 1, S. 641–752.

Editorische Zeichen

[...]	Auslassung durch die Kommentatorin
[xyz]	Ergänzung durch die Kommentatorin
<xyz>	Hinzufügung der Herausgeber im zitierten Text
⌜xyz⌝	Zusatz Nietzsches
~~xyz~~	von Nietzsche durchgestrichener Text
/	Vers- oder Zeilenwechsel in einem Zitat
//	Strophenwechsel in einem zitierten Gedicht
/Zahl/	Seitenwechsel in einem Zitat
– – –	Bei Zitaten aus Manuskripten: Text bricht ab
[– – –]	Bei Zitaten aus Manuskripten: unlesbare Wörter
[+ + +]	Bei Zitaten aus Manuskripten: Lücke im Text

https://doi.org/10.1515/9783110286861-206

Vorbemerkung

Während seiner Tätigkeit als studentische Hilfskraft an der Forschungsstelle „Nietzsche-Kommentar“ (2008–2010) hat Hans-Christian Riechers dankenswerterweise ergiebige Vorarbeiten für meinen Kommentar zu UB I DS angefertigt, insbesondere zu Biographie und Werk von David Friedrich Strauß und zu Nietzsches Bezugnahmen auf dessen Schrift *Der alte und der neue Glaube*. Sie sind teilweise in modifizierter und ergänzter Version in meinen Kommentar eingegangen. B. N.

Überblickskommentar

I.1 Motivation und Entstehungsgeschichte

Mit der ersten *Unzeitgemässen Betrachtung* unter dem Titel *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* (KSA 1, 157–242) eröffnete N. die Reihe seiner kulturkritischen Schriften. Ursprünglich plante er nicht nur vier, sondern dreizehn *Unzeitgemässe Betrachtungen*. In einem nachgelassenen Fragment notierte er die folgenden provisorischen Titel: „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). Mit diesem anfänglichen Plan verband N. die Absicht, das Gesamtprojekt der *Unzeitgemässen Betrachtungen* in nur sechs Jahren komplett zu verwirklichen. Seiner ehrgeizigen Intention zufolge hätte er jedes Jahr zwei kulturkritische Essays publizieren müssen (vgl. Schaberg 2002, 52).

N.s Schrift *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* [= UB I DS] entstand von Mitte April bis zum 25. Juni 1873 in Basel (KSA 14, 59). Richard und Cosima Wagner, die N. zusammen mit Erwin Rohde im April 1873 in Bayreuth besuchte, hatten auf das von David Friedrich Strauß veröffentlichte Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* [= ANG] bereits kritisch reagiert. Nachdem N. von diesem Aufenthalt in Bayreuth am 15. April 1873 nach Basel zurückgekehrt war, schrieb er nur drei Tage später in einem Brief an Richard Wagner, er habe ANG mittlerweile „durchgelesen" und bereite jetzt „ein Schriftstück gegen den berühmten Schriftsteller David Strauss" vor (KSB 4, Nr. 304, S. 145). N. erklärte, er habe sich „ebenso über die Stumpfheit und Gemeinheit des Autors wie des Denkers verwundert. Eine schöne Sammlung von Stilproben der abscheulichsten Art soll öffentlich einmal zeigen, wie es mit diesem angeblichen ‚Classiker' steht" (KSB 4, Nr. 304, S. 145).

Nachdem N. mit dem Manuskript zu UB I DS zunächst rasch vorangekommen war, wurde seine Arbeit wenig später durch gesundheitliche Einschränkungen erschwert: So erwähnte er in einem Brief an seine Mutter und Schwester am 29. April 1873, dass er „an Augenschmerzen laborire" (KSB 4, Nr. 306, S. 149). Aber schon wenige Tage später teilte N. seinem Freund Erwin Rohde am 5. Mai 1873 mit, er „habe wieder etwas Lava gespieen", so dass die „Schrift gegen David Strauss" bereits jetzt „ziemlich fertig" vorliege, „wenigstens in der ersten Skizze" (KSB 4, Nr. 307, S. 149). Anschließend stagnierte N.s Arbeit an UB I DS jedoch abermals, nicht zuletzt wegen der „Noth des neuen Semesters" (KSB 4, Nr. 309, S. 154). Am 20. Mai 1873 berichtete N. in seinem Gratulationsbrief an Wagner, der ursprüngliche Plan, ihm seinen „Anti-Strauss", der „seit

https://doi.org/10.1515/9783110286861-001

Wochen in der ersten Niederschrift fertig“ sei, zum Geburtstag am 22. Mai zu übersenden, habe sich durch seine universitären Verpflichtungen und aufgrund „plötzlicher und schmerzhafter Augenschwäche“ nicht realisieren lassen, weil sich infolgedessen der Überarbeitungsprozess erheblich verlangsamt habe, so dass er noch um „ein Weilchen Zeit“ bitten müsse (KSB 4, Nr. 309, S. 154).

Mit der Chronologie von N.s Produktionsphasen und dem Inhalt seiner Schriften lässt sich allerdings gegen die These von Janz argumentieren, N. habe UB I DS bereits im Februar/März 1873 brieflich zum Thema gemacht (vgl. Janz 1978, Bd. 1, 557–558), als er Carl von Gersdorff am 2. März 1873 [Janz (ebd., 557) nennt irrtümlich den 24. Februar] mitteilte, er wolle Wagner mit einer eigenen Schrift unter dem (noch hypothetischen) Titel „‚der Philosoph als Arzt der Cultur‘ [...] zu seinem nächsten Geburtstag [...] überraschen“ (KSB 4, Nr. 298, S. 132). Denn am 22. März 1873 bezeichnete N. diesen provisorischen Werktitel in einem Brief an Erwin Rohde als Titel seines „ganz langsam sich gebärenden Buches über griechische Philosophie“ (KSB 4, Nr. 300, S. 136), so dass sich eine Beziehung zu UB I DS hier schon thematisch nicht herstellen lässt. Zudem geht aus Nachlass-Notaten von 1872/73 eindeutig hervor, dass N. mit seinem brieflichen Hinweis auf diese (ebenfalls kulturdiagnostisch akzentuierte) Arbeit, die er selbst damals ausdrücklich als ein „Seitenstück zur ‚Geburt‘“ verstand (KSB 4, Nr. 298, S. 132), die Schrift meinte, die später den Titel *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* erhielt. Diesen Titel nennt N. sogar schon am 15. Februar 1873 in einem Brief an seine Mutter und Schwester als „wahrscheinlich“ (KSB 4, Nr. 295, S. 122). – Wie weitgehend PHG auf die Philosophie der Vorsokratiker fokussiert ist, mithin – wie *Die Geburt der Tragödie* – im Horizont der Antike steht, zeigen schon die meisten der nachgelassenen Notate zwischen 21 [6] und 26 [23] aus dieser Zeitphase (vgl. NL 1872–73, 21 [6] – 26 [23], KSA 7, 524–585). Die Titelvarianten, mit denen N. dort experimentiert, reichen von „Der Philosoph als Arzt der Cultur“ (NL 1872–73, 23 [15], KSA 7, 545) bis zu Formulierungen mit deutlicher Affinität zum endgültigen Titel der Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (vgl. dazu die Titelvarianten in KSA 7, 524, 527, 547, 548, 554, 585). – Die relevanten Details zur Chronologie der jeweiligen Entstehungsprozesse von UB I DS und PHG nennt Montinari (vgl. KSA 14, 59, 108): Während PHG von N. in einer „druckmanuskriptartige[n] Fassung“ schon „im April 1873 mit nach Bayreuth“ gebracht wurde (vgl. KSA 14, 108), und zwar „zum Vorlesen“ (KSB 4, Nr. 301, S. 139), gelang N. die erste Niederschrift von UB I DS zwar weitgehend in der zweiten Aprilhälfte 1873, aber berufsbedingte Beanspruchung und gesundheitliche Einschränkungen hinderten ihn dann doch daran, die Schrift rechtzeitig vor Wagners 60. Geburtstag am 22. Mai 1873 abzuschließen (vgl. Montinari in KSA 14, 59).

Wie N. in einem Brief an Hugo von Senger am 20. November 1873 mitteilte (KSB 4, Nr. 329, S. 180), übernahm schließlich sein Freund Carl von Gersdorff die Niederschrift des endgültigen Manuskripts von UB I DS nach Diktat – als „meine rechte Hand und mein linkes Auge“ (KSB 4, Nr. 313, S. 157). Am 25. Juni 1873 wurde das für den Druck vorbereitete Textkonvolut an den Leipziger Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch gesandt, der bereits *Die Geburt der Tragödie* publiziert hatte. Fritzsch antwortete schon vier Tage später, am 29. Juni, und erklärte sich „Mit Vergnügen“ dazu bereit, den Text zu publizieren (KGB II 4, Nr. 444, S. 266), obwohl er im Hinblick auf N.s Publikationsabsicht zunächst eher eine reservierte Einstellung hatte erkennen lassen; denn sein Verlag war vornehmlich auf musikalische Werke spezialisiert (vgl. Schaberg 2002, 55). Nach einem fünfwöchigen Druckprozess lag UB I DS vereinbarungsgemäß dann bereits am 8. August 1873 als Broschüre mit einem hellgrünen Pappumschlag vor; eingelegt war ein loses Blatt mit „Berichtigungen“, weil der Korrektor zehn Druckfehler nicht verbessert hatte (vgl. ebd., S. 56). Schon am folgenden Tag konnte N. selbst die fertige Schrift in seinem Urlaubsort Flims entgegennehmen. Der vollständige Titel der Originalausgabe lautet: *Unzeitgemässe Betrachtungen / von / Dr. Friedrich Nietzsche, / ordentl. Professor der classischen Philologie / an der Universität Basel. / Erstes Stück: / David Strauss / der Bekenner und der Schriftsteller*. – Entgegen dieser markanten Selbstpräsentation des Autors behauptet Elisabeth Förster-Nietzsche im zweiten Band ihrer Biographie *Das Leben Friedrich Nietzsche's* allerdings erstaunlicherweise: „Mein Bruder hätte ‚David Strauß‘ gern unter fremdem Namen, als von einem in Deutschland lebenden Ausländer verfaßt, erscheinen lassen, da er derartige Mystificationen sehr liebte. Auch bei späteren Veröffentlichungen hatte er solche Absichten, aber immer scheiterten seine Wünsche an dem Widerstand der Verleger, die den schon bekannten und umstrittenen Namen durchaus nicht missen wollten“ (Förster-Nietzsche 1897, Bd. II/1, 128). – Carl von Gersdorffs Druckmanuskript ist nicht erhalten geblieben, wohl aber die Korrekturen und ein durch ihn angefertigtes Druckfehlerverzeichnis sowie eine Korrekturfahne (vgl. dazu KSA 14, 59). Da N.s Verleger Fritzsch unter dem Einfluss der deutschen Wirtschaftskrise nach 1872 in gravierende finanzielle Schwierigkeiten geraten war, verzögerte sich die vereinbarte Honorarzahlung an N. bis zum 27. August 1874.

Ähnlich wie bei N.s Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* gestaltete sich auch bei UB I DS der Hiat zwischen optimistischen Erwartungen und desillusionierenden Erfahrungen: „Zunächst Enthusiasmus und Hoffnungen auf umfangreiche Verkäufe, dann eine enttäuschende Rezeption und schliesslich viele retournierte Exemplare“ (Schaberg 2002, 57). Bereits am 27. Oktober 1873 teilte N. Carl von Gersdorff brieflich mit, sein Verleger Fritzsch stelle ihm sogar noch im selben Jahr eine zweite Auflage von UB I DS in Aussicht, „wenn der Verkauf

in der Weise der letzten Wochen fortgehe“ (KSB 4, Nr. 324, S. 173). Obwohl N. dies am 20. November 1873 sogar für „wahrscheinlich“ hielt (KSB 4, Nr. 328, S. 179), erfüllte sich diese Hoffnung letztlich nicht (Schaberg 2002, 57). Denn von den 1000 gedruckten Exemplaren von UB I DS waren bis zum Oktober 1874 lediglich 517 Exemplare verkauft, so dass N.s neuer Verleger Ernst Schmeitzner im Oktober 1874 noch 483 Restexemplare übernehmen konnte (vgl. ebd., 60, 70). Am 3. November 1874 schrieb N. seiner Schwester: Der „buchhändlerische Erfolg“ der beiden ersten *Unzeitgemässen Betrachtungen* „war bis jetzt ein kläglicher: von der ersten sind c. 500, von der zweiten kaum 200 Exemplare verkauft“ (KSB 4, Nr. 401, S. 273). Analog äußerte er sich zwölf Tage später auch in einem Brief an Erwin Rohde, um dann mit einem resignativen Stoßseufzer festzustellen: „Welche Zukunft!“ (KSB 4, Nr. 403, S. 275).

Ein wichtiges Motiv für N.s Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauß’ ANG geht aus einem „Vorwort“-Entwurf im Nachlass hervor: „Ein Buch, das in Jahresfrist sechs starke Auflagen erlebt, kann deshalb immer noch ohne jeden Werth sein [...]. Nur der Erfolg des Straussischen Bekenntnissbuches, nicht das Buch selbst, trieb mich zu den nachfolgenden Betrachtungen. Es musste mir allmählich unerträglich werden, unter allem was gegen Strauss eingewendet wurde, nichts zu finden, was allgemein genug gedacht war, um erklären zu können, wie ein so unbedeutendes Buch zu einem so skandalösen Erfolge komme“ (NL 1873, 27 [78], KSA 7, 610). – Evident wird hier bereits eines der zentralen Motive, die den jungen N. dazu trieben, David Friedrich Strauß mit einem Pamphlet zu attackieren: Er fühlte sich durch die phänomenale öffentliche Resonanz des zeitgenössischen Erfolgsautors provoziert, der schon Jahrzehnte zuvor durch sein Buch *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) als Theologe und Schriftsteller geradezu berühmt geworden war und nun sogar mit seiner Spätschrift *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* (1872) innerhalb eines sehr begrenzten Zeitraums sechs Auflagen zu erzielen vermochte.

Durch seine Polemik gegen David Friedrich Strauß sah der noch unbekannte N. für sich die willkommene Gelegenheit, ein Denkmal vom Sockel zu stoßen und die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit durch diesen Akt auf sich selbst zu lenken. Allerdings war N. keineswegs der erste, der eine kritische Auseinandersetzung mit Strauß’ Schrift *Der alte und der neue Glaube* vollzog. Vielmehr schloss N. mit seiner Polemik an die kritische Resonanz auf Strauß’ Altersschrift an, mit der schon andere Zeitgenossen öffentlich hervorgetreten waren. Diese Konstellation lässt UB I DS wie ein bloßes Nachhutgefecht zu längst geschlagenen Schlachten erscheinen. Vgl. dazu die Dokumentation in der Dissertation von Friedrich Wilhelm Graf über *Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit* (1982, 613–664).

In einer symptomatischen Reflexion gesteht N. am 19. März 1874, also etwa sieben Monate nach dem Erscheinen von UB I DS und kurz nach der Publikation von UB II HL, in einem Brief an Erwin Rohde sein unwiderstehliches Bedürfnis nach Polemik, das ihn bei der Konzeption von UB I DS und UB II HL im Sinne einer psychohygienischen Notwendigkeit geleitet habe; zugleich formuliert N. dort auch selbstkritische Einschätzungen und moderatere Zukunftspläne: „Dass ich es mit meinen Ergüssen ziemlich dilettantisch unreif treibe, weiss ich wohl, aber es liegt mir durchaus daran, erst einmal den ganzen polemisch-negativen Stoff in mir auszustossen; ich will unverdrossen erst die ganze Tonleiter meiner Feindseligkeiten absingen, auf und nieder, recht greulich, ‚dass das Gewölbe wiederhallt'. Später, fünf Jahre später, schmeisse ich alle Polemik hinter mich und sinne auf ein ‚gutes Werk'. Aber jetzt ist mir die Brust ordentlich verschleimt vor lauter Abneigung und Bedrängniss, da muss ich mich expectoriren, ziemlich oder unziemlich, wenn nur endgültig. Elf schöne Weisen habe ich noch abzusingen. –" (KSB 4, Nr. 353, S. 210–211.) Mit der musikalischen Metapher „Elf schöne Weisen" bezeichnet N. die von ihm damals noch geplanten elf weiteren *Unzeitgemässen Betrachtungen*, denn ursprünglich hatte er an dreizehn Stücke gedacht (vgl. NL 1873–74, 30 [38], KSA 7, 744–745). Schon 1873, also im Publikationsjahr von UB I DS, notiert N. für das letzte dieser dreizehn Stücke den symptomatischen Titel: „Der Weg zur Freiheit. Dreizehnte Unzeitgemässe" (NL 1873, 29 [229], KSA 7, 722). Im Mai 1874 wählt er für sein Großprojekt UB I–XIII eine humoristische Fertilitätsmetaphorik, indem er von einem „Nest voll halbausgebrüteter Eier" in seinem Kopf berichtet (KSB 4, Nr. 365, S. 230). Die Themen der geplanten dreizehn *Unzeitgemässen Betrachtungen* skizziert N. bereits in dem genannten Nachlass-Notat 30 [38] (vgl. KSA 7, 744–745), das aus der Zeit zwischen Herbst 1873 und Winter 1873/74 stammt (vgl. dazu den Anfang dieses Überblickskommentars). – Elisabeth Förster-Nietzsche hingegen behauptet in ihrer Biographie *Das Leben Friedrich Nietzsche's*, sie könne sich „genau" daran erinnern, dass ihr Bruder zeitweilig sogar „vierundzwanzig" *Unzeitgemässe Betrachtungen* plante (Förster-Nietzsche 1897, Bd. II/1, 138). Überdies erklärt sie diesen Werkplan zu einem von ihm selbst zunächst anvisierten Team-Projekt: So habe der junge N. ursprünglich „zur Bewältigung dieser außerordentlichen Aufgabe eine Vereinigung seiner nächsten Freunde" ins Auge gefasst, nämlich „die Freunde Professor Jacob Burckhardt, Professor Rohde, Professor Overbeck und Freiherr von Gersdorff"; allerdings hätten sich „die Genannten" später „dieser Thatsache nicht mehr erinnern" können (ebd., 137). Zur problematischen Rolle, die Elisabeth Förster-Nietzsche im N.-Archiv und in der Geschichte der N.-Editionen hatte, insbesondere durch die berüchtigte Nachlass-Kompilation *Der Wille zur Macht*, vgl. die Informationen von Katrin Meyer (NH 2000b, 437–440) und David Marc Hoffmann (NH 2000, 440–443).

In den heftigen Kontroversen, die Strauß' Schrift *Der alte und der neue Glaube* auslöste, prolongierten sich die Auseinandersetzungen, die Jahrzehnte zuvor bereits sein für die zeitgenössische Theologie geradezu revolutionäres Buch *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) evoziert hatte. In diesem Werk stellt Strauß dem Christus des Glaubens und der kirchlichen Tradition den historischen Jesus gegenüber. Die Konfrontation zwischen orthodox-dogmatisch eingestellten Theologen und ihren liberal gesonnenen, aufklärerisch argumentierenden Gegnern sowie Kritikern von unterschiedlicher Couleur, die sich bereits an Strauß' *Leben Jesu* entzündet hatte, gewann nach der Publikation seines Alterswerks *Der alte und der neue Glaube* erneut Aktualität. An diese längst virulente Debatte schloss N. mit seinem Pamphlet UB I DS an. Zum Pro und Contra in der Auseinandersetzung um David Friedrich Strauß, die auch im Zusammenhang mit N.s UB I DS eine Vielzahl von Rezensionen zur Folge hatte, vgl. die umfangreiche Dokumentation von Hauke Reich 2013, 275–456.

Für N.s Attacke auf David Friedrich Strauß gab es aber noch weitere Gründe als das oben bereits genannte Motiv. Den Initialimpuls gab Richard Wagner, indem er N. in der zweiten Aprilwoche 1873 auf Strauß' Schrift *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* hinwies. Der Komponist selbst war in dieser Angelegenheit keineswegs unvoreingenommen: Im Jahre 1868 hatte sich Wagner nämlich in eine private Fehde mit Strauß verstrickt. Denn dieser hatte in einem kulturpolitischen Konflikt zwischen Richard Wagner und dem Münchener Hofkapellmeister Franz Lachner die Partei Lachners ergriffen, der fast drei Jahrzehnte lang das Musikleben Münchens dominierte und sich über seine Funktion als Hofkapellmeister hinaus auch selbst als Komponist betätigte; dabei fühlte er sich der klassischen Tradition im Übergang von Schubert zu Bruckner verpflichtet. Aufgrund der unterschiedlichen musikästhetischen Präferenzen erschienen Rivalitäten zwischen Lachner und Wagner, der als Zerstörer solcher tradierten Kompositionsweisen galt, naheliegend. Der erklärte Antiromantiker Strauß verfasste in Sonettform zwei Elogen auf Lachner, die zugleich implizit ironisch gegen Wagner gerichtet waren. Das erste dieser Sonette mit dem Titel *An Franz Lachner* lautet folgendermaßen (vgl. Janz 1997, 173):

An Franz Lachner

Den Stab, den lange ruhmvoll du geschwungen
Mit dem, ein Feldherr, du gebot'st den Tönen,
Ihn hat, geschickt im Wühlen, keck im Höhnen,
Dir schnöder Undank aus der Hand gerungen.

Vom hohen Geiste deiner Kunst durchdrungen,
Nahmst du das Ziel dir vor, zum ächten Schönen

Die Sinne wie die Herzen zu gewöhnen;
Und dieses Lebenswerk ist dir gelungen.

Abwehrtest du mit Ernst die trüben Wasser
Der Modekunst, den Schwarm der wirren Geister,
Die uns das Chaos gerne wiederbrächten.

Das schuf dir manchen Neider, manchen Hasser,
Doch eilt die Muse dir dafür, O Meister,
Den vollen Lorbeer in das Haar zu flechten.

Auf diesen impliziten Affront reagierte Wagner seinerseits mit drei satirischen Sonetten gegen David Friedrich Strauß (GSD XII, 369–370), die er am 11./12. März 1868 in Tribschen verfasst hatte. Das erste dieser Sonette lautet folgendermaßen (Janz 1997, 173–174):

An David Strauss

O David! Held! Du sträusslichster der Strausse!
Befreier aus des Wahnes schweren Ketten.
So woll' uns stets von Irr' und Trug erretten,
wie du enthüllt der Evangelien Flausse!

Wie schön du nun, auch in der Kunst zu Hause,
es weisst mit wunderlieblichen Sonetten
aus Zweifel uns in holde Ruh' zu betten,
das Schöne rettend vor Zerstörungsgrausse.

Der Fabeln unerbittlicher Ergründer,
auf unächt Alter weisst du leicht zu schliessen,
von falscher Gicht machst bäldlich du gesünder:

Doch wer will jetzt um Läugner noch dich schelten?
Blieb Christ, der Heiland, Dir auch unbewiesen,
lässt du dafür uns doch Franz Lachner gelten.

Curt Paul Janz charakterisiert den ironischen Gestus Wagners als „Gefecht mit leichten Degen" (ebd., 174). Weil Wagners Wunsch nach Rache durch diese eilig als Replik verfassten und zudem künstlerisch recht dürftigen Sonette allerdings noch nicht befriedigt war, stiftete er N. zu einem Pamphlet gegen Strauß' Schrift *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* an (vgl. dazu Janz 1978, Bd. 1, 533).

Auch in ideologischer Hinsicht eignete sich Strauß als probates Feindbild für Wagner und N., weil er als populärer Repräsentant der Gründerzeit und als Befürworter des preußisch-deutschen Reiches galt. Durch seinen Hegelianis-

mus geriet Strauß zudem in eine Opposition zu Schopenhauer, der philosophischen Leitfigur Wagners und N.s. In der Forschung wurde betont, Strauß sei zum „Hegel redivivus“ geworden und habe auch deshalb negative Projektionen N.s auf sich gezogen (vgl. Graf 1982, 34). Bereits beim Erscheinen von Strauß' Schrift *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* reagierte Richard Wagner kritisch. Zuvor hatte Cosima Wagner schon die Lektüre anderer Schriften von Strauß mit deutlicher Kritik im Tagebuch vermerkt: So attestiert sie „David Strauß' Vorträge[n]“ am 3. Dezember 1870, sie seien im „Stil studentisch nachlässig“ und „höchst maniriert“ (Cosima Wagner: Tagebücher, Bd. I, 1976, 319). Gut zwei Jahre später findet seine Schrift *Der alte und der neue Glaube* dort mehrmals Erwähnung: Am 7. Februar 1873 bezeichnet Cosima Wagner ANG als ein Buch, „das ich und R. entsetzlich seicht finden, das Frau W. [Wesendonck] aber bewundert“ (ebd., 638). Am 20. März 1873 notiert sie eine skeptische Reaktion Richard Wagners auf den Titel der Schrift: „Was nennt er denn neuen *Glauben*‘, sagt R., ‚wie kommt das Wort hierher, denn etwa die Unbegreiflichkeit der großen Männer verehren, das meint er doch nicht“ (ebd., 657). Zu den Äußerungen ihres Mannes über Strauß notierte Cosima Wagner am 21. März 1873: „Über Strauß' Kritik der Seele, gänzliche Ignoranz der Erstlings-Begriffe der Philosophie. Strauß wahrscheinlich ein Israelit“ (ebd., 658).

Mitbedingt waren Richard Wagners Vorbehalte gegen David Friedrich Strauß auch durch dessen Kultur-Vorstellungen, die dem kulturreformatorischen Anspruch Wagners diametral gegenüberstanden, ja in mancherlei Hinsicht sogar den seiner Ansicht nach zu überwindenden kulturellen Zustand repräsentierten. Insbesondere widersprachen Strauß' Äußerungen über Beethoven der Grundtendenz von Wagners eigener musiktheoretischer Schrift *Beethoven*, die im Jahre 1870 zum 100. Geburtstag Beethovens erschien und von Schopenhauers Philosophie nachhaltig beeinflusst war. Darüber hinaus fühlte sich der Schopenhauer-Verehrer Wagner auch durch die pejorativen Erwähnungen Schopenhauers in Strauß' ANG provoziert. – Nicht zuletzt erscheint UB I DS auch als Versuch N.s, „Overbeck zu sekundieren“, und die theologische Debatte dabei zugleich in einen weiteren kulturellen Horizont zu stellen, der die Tragweite des Diskurses entsprechend vergrößert (Pestalozzi 1988, 96).

In welchem Maße sich Wagner darum bemühte, N. zu beeinflussen und für seine Interessen zu instrumentalisieren, zeigt insbesondere der Brief, den er am 21. September 1873 an N. richtete. Hier erklärt Wagner emphatisch, dass er N. „für den Einzigen“ halte, „der weiss, was ich will!“ (KGB II 4, Nr. 458, S. 295). – Dass N.s Verhältnis zu Richard Wagner allerdings schon im Frühjahr 1873 nicht mehr ungetrübt war, signalisiert bereits fünf Monate zuvor, am 18. April 1873, ein Brief an den Komponisten. Dort changiert N. zwischen Bayreuth-Nostalgie und Melancholie, zwischen Defizienz-Gefühl und kompensato-

rischer Devotion: „Verehrtester Meister / ich lebe in fortwährendem Angedenken an die Bayreuther Tage dahin, und das viele in kürzester Zeit neu Gelernte und Erfahrene breitet sich in immer grösserer Fülle vor mir aus. Wenn Sie nicht zufrieden mit mir bei meiner Anwesenheit schienen, so begreife ich es nur zu gut, ohne etwas daran ändern zu können, denn ich lerne und percipire sehr langsam [...]. Ich wünschte mir so oft wenigstens den Anschein einer grösseren Freiheit und Selbständigkeit, aber vergebens. Genug, ich bitte Sie, nehmen Sie mich nur als Schüler [...] mit einem sehr langsamen und gar nicht versatilen Ingenium. Es ist wahr, ich werde täglich melancholischer, wenn ich so recht fühle, wie gern ich Ihnen irgendwie helfen, nützen möchte und wie ganz und gar unfähig ich dazu bin, so dass ich nicht einmal etwas zu Ihrer Zerstreuung und Erheiterung beitragen kann. / Oder vielleicht doch einmal, wenn ich das ausgeführt habe, was ich jetzt unter den Händen habe, nämlich ein Schriftstück gegen den berühmten Schriftsteller David Strauss“, das dessen „Stumpfheit und Gemeinheit“ durch „Stilproben“ demonstrieren soll (KSB 4, Nr. 304, S. 144–145).

Noch viel deutlicher als in diesem Brief vom 18. April signalisiert N. seine wachsende Distanz zu Wagner schon am 2. März 1873, wenn er Carl von Gersdorff sogar schwelende Konflikte mit dem Komponisten gesteht und von der für ihn selbst „nothwendigen beinahe ‚sanitarisch‘ zu nennenden Enthaltung von häufigerem persönlichen Zusammenleben“ mit ihm spricht (KSB 4, Nr. 298, S. 131). Die sich bereits anbahnende Krise der Freundschaft versuchte N. zunächst aber noch durch kompensatorische Anbiederung und mit Briefanreden wie „Verehrtester Meister“ (KSB 4, Nr. 304, S. 144, Nr. 305, 146) oder „Geliebter Meister“ (KSB 4, Nr. 309, S. 153) zu überwinden. – Die achtjährige freundschaftliche Verbindung N.s mit Richard Wagner, die vom Kennenlernen am 8. November 1868 bis zum letzten Treffen im Spätherbst 1876 reichte, hatte mit einem Wagner-Kult begonnen (vgl. KSB 3, Nr. 8, S. 17), der sich bis zur Apotheose steigerte (vgl. KSB 3, Nr. 22, S. 42). N. sah in Wagner nicht nur ein paradigmatisches „Genie“ im Sinne Schopenhauers (vgl. KSB 2, Nr. 604, S. 352), vielmehr erschien er ihm auch als „unzeitgemäß im schönsten Sinne“ (KSB 3, Nr. 22, S. 42) und als einer „der idealsten Menschen“ überhaupt (KSB 3, Nr. 16, S. 31; analog: KSB 3, Nr. 20, S. 37 und KSB 3, Nr. 81, S. 125). Hatte N. Wagner am 25. August 1869 brieflich noch als „den größten Genius und größten Menschen dieser Zeit“ bewundert (KSB 3, Nr. 24, S. 46), so wich sein anfänglicher Enthusiasmus (vgl. KSB 3, Nr. 6, S. 13) schon in der Entstehungszeit von UB I DS unaufhaltsam einer Skepsis, die im Spätwerk dann in scharfe Polemik gegen Wagners Tendenz zum „Demagogische[n]“ und Tyrannischen (NL 1885, 41 [2], KSA 11, 675) sowie gegen seinen Hang zu einer schauspielerhaften Selbstinszenierung mündete. In *Der Fall Wagner* wird N. dann

1888 behaupten: „Der Schauspieler Wagner ist ein Tyrann“ (KSA 6, 29, 27–28) und ihm anstelle idealischer Authentizität bloße „Theater-Rhetorik“ attestieren (KSA 6, 30, 18). Trotz seiner radikalen Attacken auf Wagner resümiert N. die singuläre Bedeutung, die dieser einst für ihn hatte, noch ein Jahrzehnt nach dem Ende der Freundschaft in einem nachgelassenen Notat folgendermaßen: „Ich habe Richard Wagner mehr geliebt und verehrt als irgend sonst Jemand“; zugleich bezeichnet er ihn als den „Tiefsten und Kühnsten“, der seine „Erkenntniß mehr als irgend eine andere Begegnung“ gefördert habe (NL 1885–1886, 2 [34], KSA 12, 80–81). Zu N.s ambivalentem Verhältnis zu Richard Wagner vgl. Kapitel IV. 3 im Überblickskommentar zu UB IV WB (mit zahlreichen Belegen aus Werken, Nachlass-Notaten und Briefen).

Für die Konzeption von UB I DS ist die unbewältigte emotionale Spannung in N.s problematisch werdender Beziehung zu Wagner insofern relevant, als seine Disposition zur Attacke auf Strauß dadurch nachhaltig gesteigert wurde. In diesem Sinne bekannte N. am 5. Mai 1873 in einem symptomatischen Brief an Erwin Rohde, er sei „von Bayreuth in einer solchen anhaltenden Melancholie“ zurückgekehrt, dass er sich „endlich nirgends anderswohin retten konnte als in die heilige Wuth“ (KSB 4, Nr. 307, S. 150). – Zu den bereits genannten Motiven, durch die sich N. dazu veranlasst sah, gegen Strauß’ ANG zu polemisieren, kam also zusätzlich noch ein psychohygienisches Motiv. Indem N. seinen antagonistischen Affekt direkt gegen Strauß richtete, identifizierte er sich zugleich allerdings auch mit Wagners Intention, die deutsche Kultur zu erneuern.

In der gleichen Zeitphase wie N.s UB I *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* entstand Franz Overbecks Werk *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift* (Leipzig 1873). Franz Overbeck war seit 1870 als Professor für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte an der Universität Basel tätig, wohnte im gleichen Haus wie N. und hatte sich mit ihm angefreundet. Schon seit längerer Zeit arbeitete Overbeck damals an seinem theologiekritischen Buch, das sich auch mit ANG auseinandersetzte. Als N. UB I DS verfasste, lag ihm Overbecks Schrift bereits in Manuskriptform vor (vgl. Pestalozzi 1988, 101). Im Unterschied zu N.s UB I DS verfolgte Overbeck in seinem Werk allerdings durchaus theologische Perspektiven, wenngleich auf eine hinsichtlich der Tradition subversive Weise. Der Austausch zwischen N. und Overbeck erreichte im Zeitraum um 1873, dem Publikationsjahr ihrer Schriften, besondere Intensität. Am 5. April 1873 schildert N. die Konstellation in einem Brief an Carl von Gersdorff folgendermaßen: „Unter mir, ich meine im ersten Stock des Hauses arbeitet Prof. Overbeck, unser werthgeschätzter Freund und Gesinnungsgenosse an einer Brandschrift ‚die Christlichkeit unserer jetzigen Theologie.‘ Unser Haus wird einmal berüchtigt werden“ (KSB 4,

Nr. 301, S. 140). Am selben Tag schreibt N. an Malwida von Meysenbug: „Prof. Overbeck, der freieste Theolog, der jetzt nach meinem Wissen lebt und jedenfalls einer der größten Kenner der Kirchengeschichte, arbeitet jetzt an dieser Charakteristik und wird, nach allem, was ich weiß und worin wir einmüthig sind, einige erschreckende Wahrheiten bekannt machen. Allmählich dürfte Basel ein Bedenken erregender Ort werden“ (KSB 4, Nr. 302, S. 143). Analog äußert sich N. am 18. April 1873 auch gegenüber Richard Wagner: Nachdem er den „offensiven Character“ von Overbecks „unwiderlegbar[er]“ Schrift betont hat, erklärt er: „Basel wird allmählich recht anstössig“ (KSA 4, Nr. 304, S. 145). Und an Overbeck selbst richtet N. am 31. Dezember 1873 den aussagekräftigen Appell: „Nicht wahr, wir wollen uns gut und treu bleiben, Wunsch-, Waffen- und Wandnachbarn, seltsame Käuze meinetwegen im Baseler ‚Uhlenhorst‘, aber recht friedfertige brave Uhlen. Nämlich für uns: nach aussen hin greuliches Mord- und Raubgethier, brüllende Tiger und ähnlicher Wüstenkönige Genossen“ (KSB 4, Nr. 337, S. 186). Das Bedürfnis des jungen N., durch Angriffe auf bestehende Traditionen und konventionelle Ansichten öffentliche Aufmerksamkeit zu provozieren, kommt in den zitierten Briefen ebenso deutlich zum Ausdruck wie sein intellektuelles Vergnügen an provokativer Selbstinszenierung.

Als Signum der besonderen geistigen Affinität zwischen N. und Overbeck, die zudem beide Schopenhauer verehrten, kann die sogenannte ‚Zwillingsschrift‘ von 1873 gelten: N. und Overbeck entschlossen sich dazu, ihre unter wechselseitiger Beeinflussung und intensiver Anteilnahme am gedanklichen Entstehungsprozess der jeweils anderen Schrift entstandenen und dann sogar im selben Jahr erschienenen Publikationen UB I DS und *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* auch zu einem gemeinsamen Band zusammenzubinden, der auf diese Weise zu einem singulären Dokument ihrer Verbundenheit wurde (vgl. Katrin Meyer 1998, 82–90).

Der gedankliche Horizont beider Autoren und die Grundtendenzen der gemeinsamen Debatten unter den Freunden waren in der Entstehungsphase durch eine entschiedene Zukunftsorientierung bestimmt. So teilt N. Erwin Rohde am 5. Mai 1873 in einem Brief mit: „Overbeck ist mit seiner Schrift (wir nennen sie ‚Zukunftstheologie‘) fertig, auch der Verleger ist gefunden – und wer? Fritzschius!“ (KSB 4, Nr. 307, S. 149). Der Begriff ‚Zukunftstheologie‘ ist insofern als programmatisches Signal zu verstehen, als die Idee der ‚Zukunft‘ für N. und sein soziales Umfeld damals zentrale Bedeutung hatte. Wenn N. der Thematik der „Zukunft“ später im Schlusskapitel 11 von UB IV WB eine leitmotivische Funktion zuweist, dann schließt er damit auch an Zukunftsvisionen in Wagners programmatischen Schriften *Das Kunstwerk der Zukunft* (GSD III, 42–177) und *„Zukunftsmusik“* an (vgl. NK 481, 12). Seinen Freundes-

kreis, den er verschiedentlich mit Wagner in Kontakt zu bringen versuchte, bezeichnete N. am 26. Dezember 1873 als „Gesellschaft der Hoffenden“ (KSB 4, Nr. 335, S. 185). Diese Bezeichnung exponiert N. später wörtlich auch in UB II HL, indem er dort ausdrücklich an „jene Gesellschaft der Hoffenden“ appelliert (KSA 1, 332, 16). Vgl. auch NL 1873, 29 [196], KSA 7, 709. Zum Motiv der Hoffnung bei N. vgl. auch NK 295, 4–7 und NK 332, 5–33 sowie das Kapitel II.3 im Überblickskommentar zu UB II HL. Insgesamt verbindet N. mit den kritischen Gegenwartsdiagnosen seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* eine programmatische Zukunftsorientierung.

Wie David Friedrich Strauß in seiner Schrift *Der alte und der neue Glaube* geht auch Franz Overbeck in seinem Werk *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* prinzipiell vom Ende des Christentums aus, das Overbeck (ähnlich wie Schopenhauer – vgl. NK 193, 2–8) wesentlich durch das asketische Ideal, mithin durch Weltverneinung charakterisiert und insofern in einer Affinität zur Philosophie Schopenhauers sieht. (Zu diesen Analogien vgl. die ausführlichen Schopenhauer-Belege in NK 193, 2–8.) Nach Overbecks Überzeugung hat die Theologie diesen ursprünglichen Charakter des Christentums beeinträchtigt und es dadurch seinem eigentlichen Wesen entfremdet. Manche der Einschätzungen Overbecks finden sich zuvor bereits bei Schopenhauer, der in seinen *Parerga und Paralipomena II* konstatiert: „Im Ganzen also geht, von den Wissenschaften fortwährend unterminirt, das Christenthum seinem Ende allmälig entgegen“ (PP II, Kap. 15, § 181, Hü 418). Einige grundsätzliche Übereinstimmungen zwischen David Friedrich Strauß und Franz Overbeck im Hinblick auf bestimmte Basisannahmen sind dadurch zu erklären, dass den beiden Autoren die intellektuelle Provenienz gemeinsam war: Beide standen unter dem Einfluss der historisch-kritisch ausgerichteten Tübinger Theologie (vgl. Pestalozzi 1988, 97).

Trotz der im Grundansatz analogen Prämissen übte Overbeck allerdings entschieden Kritik an Strauß, weil er dessen Konzept eines ‚neuen Glaubens‘ als einen Anachronismus ohne Zukunftspotential betrachtete und auch im Hinblick auf die Kirchengeschichte anders argumentierte als Strauß. Zu den theologischen Debatten im zeitgenössischen Protestantismus und den für sie jeweils relevanten Prämissen und spezifischen Differenzen vgl. Pestalozzi 1988, 96–101. – Eine grundlegende Differenz zwischen Strauß und Overbeck betraf darüber hinaus ihre Einstellung zu Schopenhauer: Während Overbeck Schopenhauer verehrte, äußerte sich Strauß in ANG negativ über ihn und provozierte dadurch sowohl Wagner als auch N. zum Widerspruch. Und wie Overbeck im Strauß-Kapitel seiner Schrift *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* wendet sich auch N. in UB I DS gegen den programmatischen Optimismus in Strauß‘ ANG und gegen die damit verbundene Abwehr von Schopenhauers

Pessimismus und Ethik der Resignation. Allerdings unterscheiden sich die Konzepte von N. und Overbeck – ihrer jeweiligen Profession entsprechend – in bestimmten Urteilsprämissen: Während N. im fünften seiner Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* im „griechischen und römischen Alterthum" den „leibhaften kategorischen Imperativ aller Kultur" erblickt (KSA 1, 741, 23–24), übernimmt für Overbeck der „Christenname" diese Funktion als „eine Art kategorischer Imperativ" (zitiert nach Pestalozzi 1988, 105).

Im Vorfeld der Drucklegung von Overbecks Schrift *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* intervenierte N. mit einem Brief an Wagner zugunsten seines theologischen Freundes. Denn dessen bisheriger Verleger Hirzel in Leipzig hatte auch Strauß unter Vertrag genommen und im Jahre 1872 sein Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* veröffentlicht. Daher lehnte Hirzel die Publikation von Overbecks Abhandlung *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift* ab, und zwar wegen der darin enthaltenen Polemik gegen Strauß. Infolgedessen hatte Overbeck im April 1873 keinen Verleger für sein neues Buch. In dieser Situation empfahl N. ihm, sich an Richard Wagners Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch zu wenden, der schon N.s *Geburt der Tragödie* veröffentlicht hatte. Da Fritzschs Verlag eigentlich auf Musikalien spezialisiert war, vermutete N., dass der Verleger möglicherweise bei Richard Wagner Erkundigungen über Overbeck und seine Schrift *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* einziehen würde. Aus diesem Grund wendete sich N. am 26. April 1873 mit der Bitte an Wagner, seinen Freund Overbeck dem Verleger Fritzsch gegenüber positiv zu erwähnen und ihm die Publikation von Overbecks Schrift zu empfehlen (KSB 4, Nr. 305, S. 146–147). Vermutlich am 11. Mai 1873 teilt N. in einem Brief an seine Mutter und Schwester mit: „Prof Overbeck's neueste Schrift erscheint auch bei Fritzsch" (KSB 4, Nr. 308, S. 152). Für die erfolgreiche Fürsprache Wagners bei Fritzsch bedankt sich N. in seinem Brief zu Wagners 60. Geburtstag: „Daß Overbeck jetzt mit der Fritzschischen Signatur auftritt, ist himmlisch, und ich danke Ihnen von Herzen, dies möglich gemacht zu haben" (KSB 4, Nr. 309, S. 154).

N., der mit Overbeck und Wagner die massiven Vorbehalte gegen Strauß teilte, setzte sich zugleich auch aus persönlichen Gründen mit Strauß auseinander. Bereits während seiner Bonner Studienzeit hatte er sich allmählich von der Theologie distanziert und am 2. Februar 1865 dann die endgültige Entscheidung getroffen, die zunächst gewählte Kombination der Studienfächer Theologie und klassische Philologie durch die ausschließliche Konzentration auf die letztere zu ersetzen (vgl. KSB 2, Nr. 460, S. 40). Und schon in den Semesterferien 1865 hatte N. David Friedrich Strauß' Werk *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 1864), die modifizierte Textversion seines fast drei Jahrzehnte zuvor erschienenen Buches *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*

(1835/36), nach Naumburg mitgenommen (vgl. Deussen 1901, 20) und es dort „tief beeindruckt“ gelesen (Hödl 2000, 200). N. hatte das Buch damals auch seiner Schwester Elisabeth zur Lektüre aufgedrängt und infolge der dadurch bedingten gemeinsamen Glaubenszweifel heftige Diskussionen mit seiner Mutter provoziert (vgl. dazu Janz 1978, Bd. 1, 559; Janz 1997, 175). Am 11. Juni 1865 reflektierte N. selbst die Glaubensproblematik eingehend in einem Brief an seine Schwester, um abschließend zu konstatieren: „Jeder wahre Glaube ist auch untrüglich, er leistet das, was die betreffende gläubige Person darin zu finden hofft, er bietet aber nicht den geringsten Anhalt zur Begründung einer objektiven Wahrheit“ (KSB 2, Nr. 469, S. 61). – In N.s Bibliothek befand sich das Buch *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (1864), das er (gemäß NPB 579) allerdings 1875 wieder verkaufte.

Sicherlich wurde N. durch die Lektüre von David Friedrich Strauß in seiner eigenen Skepsis gegenüber dem christlichen Glauben bestärkt, die bereits kurz nach seiner Konfirmation eingesetzt hatte. Entsprechenden Einfluss hatte die Strauß-Rezeption dann für N.s intellektuelle Neuorientierung durch seine Entscheidung gegen das Theologie-Studium, dessen Wahl durch Rücksichtnahme auf familiäre Erwartungen wohl wesentlich mitbedingt war (Hödl 2000, 201). An N.s frühen Aufzeichnungen zu Strauß (KGW I 4, 52–55) ist allerdings auch noch die Wirkung seiner eigenen akademischen Lehrer in der Theologie der Universität Bonn zu erkennen, die aufgrund ihrer pietistischen und supranaturalistischen Tendenzen Strauß’ *Leben Jesu* kritisierten. Im Gegensatz zu Grundtendenzen der rationalistischen Theologie vertrat Strauß die Auffassung, es sei nicht möglich, ein Leben Jesu geschichtlich darzustellen, da anstelle historischer Quellen lediglich mythische Erzählungen vorhanden seien (vgl. Hödl 2000, 200).

Vor diesem Hintergrund wurde bereits mehrfach die These formuliert, die Strauß-Lektüre habe – über bloße Theologie-Kritik hinaus – eine weitaus größere Bedeutung für die intellektuelle Entwicklung N.s gehabt, weil sie ihm fundamentale erkenntnistheoretische und methodologische Einsichten vermittelt habe. Denn durch Strauß’ Positionen sei N. zu seiner grundlegenden Skepsis gegenüber einer vermeintlich autonomen Objektivität der Wissenschaft gelangt, weil ihm dadurch auf exemplarische Weise die Bedeutung erkenntnisleitender Interessen bewusst geworden sei (vgl. Figl 1984, 73–93; Hödl 2000, 199–201). Zudem habe N. durch die historisch-kritische Methode der Philologie und den Mythos-Begriff Möglichkeiten gefunden, seine eigene Abkehr vom Christentum genauer zu begründen, und sei dadurch auch für die Problematik sensibilisiert worden, dass Prämissen der Theologie mitunter die Funktion übernähmen, die Geschichte mit apologetischer Zielsetzung zur Fundierung dogmatischer Konzepte zu nutzen: „Nietzsche lernt also in den Theologievorle-

sungen die apologetisch-tendenzielle Verwendung historischer, rein wissenschaftlich gewonnener Erkenntnisse kennen“ (Figl 1984, 85).

Während Strauß’ Werk *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (1864) für die geistige Entwicklung N.s während seiner Studienzeit eine wesentliche Rolle spielte, fühlte sich der Basler Philologie-Professor N. Jahre später bei der Lektüre von Strauß’ Altersschrift *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* (1872) durch den nonchalanten Gestus provoziert, in dem Strauß das Christentum durch eine kulturphilisträse, fortschrittsoptimistische Universalreligion zu ersetzen gedachte. Darüber hinaus könnte N.s radikale Attacke auf Strauß in UB I DS zumindest teilweise auch als Versuch interpretiert werden, zu einem Autor auf Distanz zu gehen, der ihm selbst vielleicht in mancherlei Hinsicht allzu nahe schien. – Im Rückblick auf die unterschiedlichen Schaffensphasen von David Friedrich Strauß äußert N. Sympathie für den früheren Strauß als „wackeren, strengen und straffgeschürzten Gelehrten“, der mit ernsthaftem Engagement „der Wahrheit dient“, sich jedoch fundamental von dem Autor unterscheide, der „jetzt in der öffentlichen Meinung als David Strauß berühmt ist“; aus der Überzeugung, den früheren mit dem späteren Strauß nicht identifizieren zu können, erklärt N.: er „ist ein anderer geworden“ (zitiert nach Janz 1978, Bd. 1, 559–560).

Zweifellos ist der hohe Bekanntheitsgrad, den David Friedrich Strauß längst durch seine revolutionären theologischen Positionen erlangt hatte, als ein zentrales Motiv für N.s Pamphlet anzusehen. Auch indem N. den Autor der Schrift *Der alte und der neue Glaube* als „Bildungsphilister“ etikettierte (165–168, 171–173), versuchte er eine skandalträchtige Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. – N.s Affronts in UB I DS beschränken sich übrigens nicht auf David Friedrich Strauß, das Hauptziel seiner Attacken. Darüber hinaus wählte N. in dieser Schrift auch die Hegelianer generell und den bekannten „Aesthetiker aus der Hegel’schen Vernünftigkeits-Schule“ (171, 30–31), den mit Strauß befreundeten Friedrich Theodor Vischer speziell (171, 30 – 173, 26), als Zielscheibe für polemische Bemerkungen. Auch gegen Wilhelm Heinrich Riehl (175, 34), Georg Gottfried Gervinus (181, 11–12, 17, 33–34), Berthold Auerbach (222, 22–25) und Eduard Devrient (222, 25–27) richtete sich N.s Kritik in UB I DS.

Übrigens praktiziert N. später in UB II HL eine ähnliche Strategie: Hier greift er im 9. Kapitel das Erfolgsbuch von Eduard von Hartmann an: sein 1869 erschienenes Werk *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*. Für N. als Schopenhauer-Anhänger bot sich im Zusammenhang mit Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* die zeitgenössische Pessimismus-Debatte als größerer Resonanzraum für seine Polemik an (vgl. dazu das Kapitel II.2 des Überblickskommentars zu UB II HL). Wie bereits im Falle von David Friedrich Strauß’ ANG in UB I DS ergibt sich später bei der Konzep-

tion von UB II HL durch Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* für N. erneut eine willkommene Gelegenheit, das probate Medium der Attacke auf eine bekannte Persönlichkeit zu nutzen, um öffentlich auf sich selbst aufmerksam zu machen: eine Strategie, die schon unter den zeitgenössischen Kritikern von UB I DS für große Irritation und Verärgerung gesorgt hatte (vgl. dazu in Kapitel I.5 die symptomatischen kritischen Stellungnahmen zu UB I DS in der Rezeptionsgeschichte).

I.2 Vorstufen zu *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*

Ein 250 Seiten umfassendes Quartheft [27 = U II 1] enthält nachgelassene Aufzeichnungen N.s zu UB I DS und zu UB II HL, die in KSA 7 auf einen vom Frühjahr bis zum Herbst 1873 reichenden Zeitraum datiert werden. Die Notate, die N. zur Vorbereitung von UB I DS angefertigt hat, sind publiziert in KSA 7, 587–611 (vgl. Angaben dazu in KSA 14, 27 und KSA 14, 548–549). In einem auf Frühjahr 1873 datierten Quartheft [26 = U I 5b] geht N. in einzelnen Notaten ebenfalls schon auf UB I DS ein: So reflektiert er hier bereits problematische Konsequenzen des Irrtums, mit dem militärischen Sieg Deutschlands im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 sei auch ein Triumph der deutschen Kultur über die französische verbunden (NL 1873, 26 [16], KSA 7, 581–584). Vgl. dazu in UB I DS das 1. Kapitel (159–164). Ausdrücklich erklärt N. schon in seinen nachgelassenen Vorarbeiten, er selbst halte einen „Kampf“ gegen diese „Illusion des Kultursieges“ für notwendig (NL 1873, 26 [19], KSA 7, 584).

Im späteren Quartheft [27 = U II 1], das ausführliche Entwürfe zu UB I DS bietet (KSA 7, 587–611), notiert N. an mehreren Stellen provisorische Gliederungen zum geplanten Gedankengang von UB I DS (vgl. dazu NL 1873, 27 [20], KSA 7, 592 und NL 1873, 27 [47], KSA 7, 600 sowie NL 1873, 27 [49], KSA 7, 601 und NL 1873, 27 [53], KSA 7, 602, außerdem NL 1873, 27 [61], KSA 7, 605) und entwirft auch bereits das Titelblatt (NL 1873, 27 [75], KSA 7, 609). – In der Schlusspassage dieses Quartheftes konzipierte N. ein „Vorwort“ zu UB I DS, in dem er erläuterte, dass er sich vom „skandalösen Erfolge“ von Strauß’ ANG zur Polemik provoziert sah, weil er selbst diese Schrift für „ein so unbedeutendes Buch“ hielt (NL 1873, 27 [78], KSA 7, 610). In der publizierten Fassung von N.s Pamphlet gegen Strauß fehlt dann allerdings dieses ursprünglich geplante Vorwort, in dem N. explizit eines seiner Motive zur kritischen Auseinandersetzung mit ANG nennt: Allein der an „sechs starke[n] Auflagen“ innerhalb nur eines Jahres ablesbare „Erfolg des Straussischen Bekenntnissbuches, nicht das Buch selbst, trieb mich zu den nachfolgenden Betrachtungen“ (ebd.). – In den

letzten drei Notaten dieses Quartheftes reflektiert N. dann in ersten Ansätzen bereits über UB II HL (vgl. NL 1873, 27 [79–81], KSA 7, 610–611).

Einige der nachgelassenen Notate aus der Entstehungszeit von UB I DS zielen manchmal stärker als die dann publizierte Schrift auch auf prinzipielle philosophische Probleme, die N. bei Strauß glaubt diagnostizieren zu können. Unter diesem Aspekt erweisen sich die Anfangspartien der genannten Nachlass-Notizen als besonders aufschlussreich. – Wie dezidiert N. schon in seinen Entwürfen über David Friedrich Strauß urteilt, erhellt exemplarisch aus folgenden Aussagen: „Der Stil des Strauß beweist, daß er während eines langen Lebens viel schlechte Bücher gelesen – ich meine vor allem die Schriften seiner Gegner“ (NL 1873, 27 [1], KSA 7, 587). Von den Konzepten zum Heiligen und zum Genie angeregt, die Schopenhauer im Rahmen von Ethik und Ästhetik in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* entfaltet, notiert N. über Strauß: „Er hat am Christenthum das Beste vergessen, die großen Einsiedler und Heiligen, kurz das Genie und urtheilt wie der Dorfpastor über die Kunst […]“ (NL 1873, 27 [1], KSA 7, 587).

Nicht nur gegen David Friedrich Strauß' ANG polemisiert N. in diesen nachgelassenen Notaten, sondern auch gegen sein frühes, für die zeitgenössische Theologie geradezu bahnbrechendes Buch *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, wenn er erklärt: „Es war frech von Strauß, das Leben Jesu dem deutschen Volke zu bieten als ein Gegenstück zu dem viel größeren Renan: und gar Voltaire hätte er nicht berühren dürfen“ (NL 1873, 27 [1], KSA 7, 587). N. beanstandet auch eine durch historische Verengung reduzierte Reichweite von Strauß' Werk *Das Leben Jesu*, wenn er erklärt: „Es ist ein lapsus von Strauß, ein Leben Jesu zu geben. Er mußte sich auf die historische Arbeit beschränken. – Dagegen durfte er jetzt das eigentl<ich> wahrhafte Christenthum, das Mönchsthum, nicht vergessen“ (NL 1873, 27 [3], KSA 7, 588–589).

Von Prämissen der Kantischen Transzendentalphilosophie beeinflusst zeigt sich N., wenn er Strauß' Strategie kritisiert, „das Christenthum zu zerstören, in dem er Mythen nachweisen wollte. Aber das Wesen der Religion besteht gerade darin, mythenbildende Kraft und Freiheit zu besitzen. Widersprüche mit der Vernunft und der heutigen Wissenschaft sind sein Trumpf. Er ahnt nichts von der fundamentalen Antinomie des Idealismus und von dem höchst relativen Sinn aller Wissenschaft und Vernunft. Oder: gerade die Vernunft sollte ihm sagen, wie wenig durch die Vernunft über das Ansich der Dinge auszumachen ist“ (NL 1873, 27 [1], KSA 7, 587). Ein Teil dieser Partie findet sich dann auch in UB I DS (191, 4–8). Besonders radikal fällt N.s Verdikt zeitgleich in einem anderen Notat aus: „Was Strauß gegen die Antinomie der Unendlichkeit sagt, ist furchtbar dumm. Er hat gar nicht begriffen, worum es sich handelt“ (NL 1873, 27 [41], KSA 7, 599). Eine beschränkte intellektuelle Kapazität attes-

tiert N. Strauß auch einige Seiten zuvor: „Er gehört zu denen, die in einem gewissen Alter unfähig sind, K a n t zu verstehen“ (NL 1873, 27 [18], KSA 7, 591). Und dann stellt N. sogar die polemische Spekulation an: „Schopenhauer würde von Strauß sagen: ein Autor der nicht durchblättert, geschweige studirt zu werden lohnt: außer für den, der den Grad des jetzigen Stumpfsinns ermessen will“ (NL 1873, 27 [50], KSA 7, 601). In einem anderen Nachlass-Notat erklärt N. mit sarkastischer Konzilianz: „Es ist tröstlich, wenn einer alt wird und sein litterarisches Testament macht; man darf anfangen ihn zu vergessen und nicht mehr zu lesen – und das ist ein positiver Gewinn“ (NL 1873, 27 [8], KSA 7, 589).

Radikal kritisiert N. in seinen nachgelassenen Entwürfen eine inadäquate Kritik am Christentum, die er bei David Friedrich Strauß auf Einseitigkeit und auf die Vernachlässigung wesentlicher kulturgeschichtlicher Aspekte zurückführt: „Er sieht nirgends, wo die Probleme liegen. Er nimmt das Christenthum, die Kunst immer in der niedrigsten demokratischen Verkümmerung und widerlegt dann. Er glaubt an die moderne Kultur – aber die antike war eine viel größere und doch ist das Christenthum darüber Herr geworden. Er ist kein Philosoph. Er ist ohne Stilgefühl. Er ist kein Künstler. Er ist ein M a g i s t e r. Er zeigt den magisterhaften Typus der Bildung unsrer Bourgeoisie“ (NL 1873, 27 [2], KSA 7, 588). Und N. fährt fort: „Das Bekenntniß ist eine Ü b e r s c h r e i t u n g seiner Grenze: der Gelehrte ist zu Grunde gegangen, dadurch daß er Philosoph scheinen wollte. Und doch ist nur ein magisterhaftes Wesen von Weltanschauung, unfrei, ärmlich, bornirt, entstanden“ (ebd.). Als philiströsen „Magister“ verspottet N. David Friedrich Strauß dann auch wiederholt in der gedruckten Fassung von UB I DS (vgl. z. B. 176, 5, 8; 180, 3; 181, 14; 185, 4, 23, 26; 186, 4, 6). In einem der Nachlass-Notate formuliert N. das Pauschal-Verdikt: „Er ist ein schlechter Stilist und ein unbedeutender Autor, dazu nicht auf seinem Felde. Übrigens ein Greis“ (NL 1873, 27 [2], KSA 7, 588). „Die Dummheit der Theologen hat ihn berühmt gemacht“ (NL 1873, 27 [14], KSA 7, 590). Seine polemische Bemerkung „Bei Strauß ist kein Zusammenhang, es sind Lappen“ begründet N. so: „Sein Darwinismus und seine Ethik klaffen, der Erstere hätte eine Ethik des bellum omnium und der höheren Utilität und Macht erzeugen sollen. Der Artbegriff als Moralregulativ ist ganz unzureichend [...]“ (NL 1873, 27 [2], KSA 7, 588).

In KGW III 5/1 (S. 349–356) sind Exzerpte abgedruckt, die N. für die Arbeit an ANG anfertigte. Dabei handelt es sich um die „Sammlung von Stilproben der abscheulichsten Art“, die er Wagner bereits am 18. April 1874 brieflich angekündigt hat (KSB 4, Nr. 304, S. 145). Einen Großteil davon integriert N. in das 12. und letzte Kapitel von UB I DS, das er mit dem Satz einleitet: „Zum Schluss wollen wir doch unserem klassischen Prosaschreiber die versprochene Sammlung von Stilproben vorlegen“ (227, 30–31). Insgesamt umfassen die Zitate, die

N. aus seinen Notizen in den fertigen Text von UB I DS übernimmt, ungefähr zwei Drittel der Exzerpte. Während die Strauß-Zitate in Kapitel 12 von UB I DS gesperrt gedruckt sind, hebt N. in den Exzerpten nur die Wörter hervor, die für seine Stilkritik Relevanz haben. Durch den Titel „Exzerpte aus ANG“ weist der Stellenkommentar zu den jeweiligen Zitaten auf das zugehörige Exzerpt (vgl. KGW III 5/1) hin, ohne dieses erneut abzudrucken. In den Fällen allerdings, in denen die Notizen N.s aus den Exzerpten besonders aufschlussreich erscheinen, werden sie auch im Kommentar zitiert.

I.3 Quellen und Einzugsgebiete

Als relevante Quellen N.s für die Konzeption von UB I DS sind mehrere Autoren zu nennen: Goethe, Lichtenberg, Wagner und vor allem Schopenhauer. – Goethes Werke und Gespräche fungieren für N. nicht nur als Fundgrube für markante Zitate, vielmehr wird der Autor Goethe zugleich auch als literarisches Genie zur Legitimationsinstanz. Dabei bezieht sich N. vor allem auf Johann Peter Eckermanns *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* sowie auf Goethes *Maximen und Reflexionen* und sein *Faust*-Drama. Um die Vereinnahmung Goethes durch Strauß in ANG zu konterkarieren, setzt N. aus strategischen Gründen ebenfalls Goethe-Zitate ein. Mehrfach rekurriert N. in UB I DS auch auf Georg Christoph Lichtenbergs *Sudelbücher*, um den aufklärerischen Freigeist im Sinne des Ideals der Unzeitgemäßheit für seine eigene Selbstpräsentation zu funktionalisieren. Einige Exzerpte zu Lichtenberg finden sich in N.s nachgelassenen Notaten aus der Entstehungszeit von UB I DS (vgl. NL 1873, 27 [12], KSA 7, 590 sowie NL 1873, 27 [21], KSA 7, 592–593 und NL 1873, 27 [25], KSA 7, 594).

Darüber hinaus ist für N.s UB I DS auch Richard Wagners Polemik *Herr Eduard Devrient und sein Styl* von Bedeutung. Mit dieser Schrift orientiert sich Wagner – ähnlich wie N. mit UB I DS und anderen Frühschriften – an Schopenhauer. Analog zur Vehemenz von Schopenhauers Sprachkritik (etwa in Kapitel 23 „Ueber Schriftstellerei und Stil“ seiner *Parerga und Paralipomena II*) polemisiert auch Richard Wagner in *Herr Eduard Devrient und sein Styl* mit einer Fülle konkreter Beispiele für stilistische Defizite gegen Eduard Devrients *Erinnerungen an Felix Mendelssohn-Bartholdy*. N. bezieht sich in UB I DS sowohl auf Richard Wagners Polemik gegen Eduard Devrient als auch auf Franz Grillparzers Schrift *Zur Literargeschichte*, geht zugleich aber über beide Texte hinaus, indem er mit der bloßen Stilkritik auch eine umfassende Zeitdiagnose verknüpft.

Wie für die anderen frühen Schriften N.s bilden die Werke Schopenhauers auch für UB I DS eine zentrale Quelle, und zwar im Hinblick auf Begriffe, Zita-

te, Anspielungen, Werturteile und zeitkritische Perspektiven (vgl. z. B. NK 160, 1 und NK 165, 6). – Als Anhänger Schopenhauers erweist sich N. in UB I DS zumindest in fünffacher Hinsicht. *Erstens* bekennt er sich entschieden zur pessimistischen Willensmetaphysik seines ‚Erziehers' und zieht deshalb auch gegen den von Schopenhauer verdammten Optimismus sowie gegen David Friedrich Strauß als prototypischen Vertreter eines solchen Optimismus zu Felde (191–193). Thesen aus Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* rekapituliert N., indem er den „Optimismus" mit einem impliziten Schopenhauer-Zitat „nicht blos als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart" charakterisiert, als „Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit" (192, 21–23). – *Zweitens* polemisiert N. in UB I DS gegen Strauß als Hegelianer, der in kritischen Glossen Schopenhauer pejorativ als Romantiker bewertet hatte (vgl. Curt Paul Janz 1997, 179). Bekanntlich war Hegel mitsamt der an ihm orientierten „Hegelei" für Schopenhauer fortwährend ein fundamentales Ärgernis und jahrzehntelang Anlass für zahlreiche und heftige Attacken, die oft den Charakter von Invektiven haben, so beispielsweise in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. (Zu den Gründen für Schopenhauers Aversion gegen Hegel vgl. konkreter NK 351, 10–13 und NK 406, 28–30 im Kommentar zu UB III SE.)

Drittens adaptiert N. im 8. Kapitel von UB I DS Schopenhauers radikalen Angriff auf die akademische Philosophie, die er später in UB III SE in forcierter Manier fortsetzt. Sowohl in UB I DS als auch in UB III SE greift N. dafür auf wesentliche Kritikpunkte aus Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* zurück, die für UB III SE sogar die zentrale Quelle war. (Vgl. dazu die ausführliche vergleichende Darstellung in Kapitel III.4 im Überblickskommentar zu UB III SE.)

Viertens führt N. in UB I DS auch Schopenhauers Polemik gegen die „Verhunzung" der deutschen Sprache weiter. Wenn N. hier im 12. Kapitel sprachliche Defizite an Strauß' ANG exemplarisch nachzuweisen versucht, dann zelebriert er seine Stilkritik analog zu Schopenhauer. Als Quellen für UB I DS fungieren in dieser Hinsicht insbesondere zwei Texte Schopenhauers: das Kapitel 23 der *Parerga und Paralipomena II* mit dem Titel „Ueber Schriftstellerei und Stil" und seine nachgelassenen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird*. Dieser Text aus Schopenhauers Notaten mit dem Titel *Senilia* wurde postum publiziert in Frauenstädts Edition *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente* (1864, 53–102). Das Buch befand sich in N.s Bibliothek (NPB 543).

Bezeichnenderweise leitet N. das 12. Kapitel von UB I DS mit dem Satz ein: „Zum Schluss wollen wir doch unserem klassischen Prosaschreiber die ver-

sprochene Sammlung von Stilproben vorlegen; vielleicht würde sie Schopenhauer ganz allgemein betiteln: ‚Neue Belege für den Lumpen-Jargon der Jetztzeit'" (227, 30 – 228, 1). Schon durch diesen hypothetischen Titel begibt sich N. mit seiner auf Strauß' ANG zielenden Sprachkritik ausdrücklich in eine Schopenhauer-Nachfolge. Dabei rekurriert er sogar wörtlich auf Schopenhauers nachgelassene sprachkritische *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird*. Hier formuliert Schopenhauer die negative Zukunftsprognose: „Von den Schreibern dieses Zeitalters wird nichts auf die Nachwelt kommen, als bloß ihr Sprachverderb; – weil dieser sich forterbt, wie die Syphilis [...]. Wenn dies so seinen Fortgang hat, so wird man Ao. 1900 die deutschen Klassiker nicht mehr recht verstehen, indem man keine andere Sprache mehr kennen wird, als den Lumpen-Jargon nobler ‚Jetztzeit', – deren Grundcharakterzug Impotenz ist. Weil sie nichts Anderes können, wollen sie die Sprache verhunzen." (*Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, 1864, 58.)

Wie weitgehend sich N. im 12. Kapitel von UB I DS am sprachkritischen Duktus Schopenhauers orientiert, ist daran zu erkennen, dass er hier sowohl den polemischen Gestus als auch die Detailliertheit von Schopenhauers Stilkritik für seine Polemik gegen David Friedrich Strauß übernimmt. Ganz analog zu Schopenhauer wählt hier auch N. die Strategie, seine Sprachkritik durch eine Vielzahl von Beispielen zu veranschaulichen. Solche Exemplifikationen finden sich in Schopenhauers Text „Ueber Schriftstellerei und Stil", dem 23. Kapitel seiner *Parerga und Paralipomena II*. Hier bietet Schopenhauer in kritischer Auseinandersetzung mit pseudophilosophischen Depravationen des Stils und mit Sprachschnitzern, die er im zeitgenössischen Journalismus diagnostiziert, eine ausführliche Sprach- und Stilkritik, in der er auch eine Vielzahl von Beispielen präsentiert (PP II, Kap. 23, §§ 272–289, Hü 532–587). In den nachgelassenen *Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* exemplifiziert Schopenhauer seine polemischen Thesen ebenfalls durch eine Fülle von Belegen. Sowohl bei Schopenhauer als auch bei N. ist die Sprach- und Stilkritik in einem umfassenderen Horizont von kulturkritischen Reflexionen situiert. (Zu N.s Polemik gegen das Diktat der „öffentlichen Meinung" und zu seiner Kritik am Journalismus vgl. NK 159, 2 und NK 222, 4–13.)

Und *fünftens* schließlich ist darüber hinaus auch N.s programmatisches Ideal der ‚Unzeitgemäßheit', das in einem komplementären Verhältnis zu seiner kritischen Diagnose der Gegenwart steht, maßgeblich von Auffassungen Schopenhauers geprägt. Wie weitgehend das nicht nur für UB I DS, sondern für alle vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* konstitutive Postulat der ‚Unzeitge-

mäßheit' (vgl. z. B. KSA 1, 346, 13; 361, 9–14) bereits bei Schopenhauer präfiguriert ist, zeigt exemplarisch eine Textpassage im 20. Kapitel „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm" der *Parerga und Paralipomena II*. Hier entfaltet Schopenhauer eine kontrastiv angelegte Argumentation: Während die „Werke gewöhnlichen Schlages [...] mit dem Geiste der Zeit, d h. den gerade herrschenden Ansichten, genau verbunden und auf das Bedürfniß des Augenblicks berechnet" sind, trifft dies auf die „außerordentlichen Werke" nicht zu, „welche bestimmt sind, der ganzen Menschheit anzugehören und Jahrhunderte zu leben"; denn diese sind „bei ihrem Entstehn, zu weit im Vorsprung, eben deshalb aber der Bildungsepoche und dem Geiste ihrer eigenen Zeit fremd. Sie gehören diesen nicht an, sie greifen in ihren Zusammenhang nicht ein, gewinnen also den darin Begriffenen kein Interesse ab. Sie gehören eben einer andern, einer höhern Bildungsstufe und einer noch fern liegenden Zeit an" (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 504), sind also in N.s Sinne unzeitgemäß.

Im näheren Kontext reflektiert Schopenhauer über die Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, „um etwas Großes zu leisten, etwas, das seine Generation und sein Jahrhundert überlebt"; seines Erachtens liegt „eine Hauptbedingung" darin, „daß man seine Zeitgenossen, nebst ihren Meinungen, Ansichten und daraus entspringendem Tadel und Lobe, für gar nichts achte", weil sie „vom rechten Wege abführen. Daher muß, wer auf die Nachwelt kommen will, sich dem Einflusse seiner Zeit entziehn, dafür aber freilich auch meistens dem Einfluß auf seine Zeit entsagen und bereit seyn, den Ruhm der Jahrhunderte mit dem Beifall der Zeitgenossen zu erkaufen" (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 503). Umgekehrt gelte, dass „die Werke gewöhnlichen Schlages [...] mit dem Geiste der Zeit, d. h. den gerade herrschenden Ansichten, genau verbunden und auf das Bedürfniß des Augenblicks berechnet" sind und gerade deshalb rasch Anerkennung finden (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 504). Aus diesen Einschätzungen leitet Schopenhauer die Folgerung ab: „Die ausgezeichneten Geister dringen selten bei Lebzeiten durch; weil sie im Grunde doch bloß von den ihnen schon verwandten ganz und recht eigentlich verstanden werden"; daher „wird die Reise zur Nachwelt durch eine entsetzlich öde Gegend zurückgelegt" (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 505). Bei N. wie bei Schopenhauer hängt die mit dem Ideal der ‚Unzeitgemäßheit' verbundene Zukunftsorientierung wesentlich auch mit einem biographischen Faktor zusammen: mit dem Leiden an fehlender Resonanz der eigenen Werke in der Gegenwart. Vgl. auch NK 407, 29–31 und NK 364, 7–11.

I.4 Selbstaussagen Nietzsches und der Stellenwert der Schrift im Werkkontext

Am 29. April 1873 erwähnt N. seine Schrift *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* in einem Brief an seine Mutter und Schwester: Ihnen teilt er mit, er nutze die letzte Ferienzeit für „eine polemische Abhandlung gegen David Strauss“ (KSB 4, Nr. 306, S. 148). Später nimmt N. retrospektiv vor allem in *Ecce homo* auf UB I DS Bezug. Auf die Publikation des Textes reagieren N. und seine Freunde mit Enthusiasmus, wie seine Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche im Biographie-Band *Der junge Nietzsche* (1912) später unter Rekurs auf einen Brief Carl von Gersdorffs an Erwin Rohde berichtet: „Endlich am 8. August kam das erste fertige Exemplar nach Flims, was die Veranlassung zu einem von Gersdorff veranstalteten Fest gab. Er beschreibt es sehr reizend an Rohde am 9. August: ‚Um ½ 4 begaben wir uns an den grünen Cauma-See; es wurden die Buchstaben U. B. I. F. N. 8./8. 1873 in eine schräge Marmorfelsplatte gegraben; darauf schwammen wir auf einen Feldblock, der mitten im See aus der grünen Flut emporragt.‘ Hier wurden die Anfangsbuchstaben der Namen der Freunde eingraviert“ (Förster-Nietzsche 1912, Bd. 1, 340). Weitere Details zu diesem Flims-Aufenthalt nennt Janz (1978, Bd. 1, 541–544). – Elisabeth Förster-Nietzsche zitiert anschließend erneut Carl von Gersdorff: „‚Nach dem Bade segneten wir mit Wein den ersten Stein und seine Inschrift und lasen Leopardis Ricordanze und ad un vincitore nel pallone. Der Abend war himmlisch rein und klar. Ein unvergeßlicher Tag. So feierten wir die Antistruthiade [sic]. Nun mögen die Widersacher kommen. Hol’ sie alle der Teufel.‘ / Diese Widersacher zeigten sich auch in überraschender Fülle, es waren ihrer mehr als mein Bruder und seine Freunde erwartet hatten. Er erinnerte sich aber in späteren Jahren gern an diesen seinen ersten Waffengang; noch im Jahre 1888 schilderte er die gesamten Vorgänge auf das ausführlichste im Ecce homo, allerdings in viel schärferen Ausdrücken, als wie er 1873 gebrauchte. ‚Die vier Unzeitgemäßen sind durchaus kriegerisch […]‘“ (Förster-Nietzsche 1912, Bd. 1, 340).

Mit dieser Formulierung nimmt sie auf N.s Spätschrift *Ecce homo* Bezug, aus der sie ausführlich zitiert (ebd., 340–342). Dort beginnt N. seinen Rückblick auf „Die Unzeitgemässen“ mit der folgenden Textpassage: „Die vier Unzeitgemässen sind durchaus kriegerisch. Sie beweisen, dass ich kein ‚Hans der Träumer‘ war, dass es mir Vergnügen macht, den Degen zu ziehn, – vielleicht auch, dass ich das Handgelenk gefährlich frei habe. Der erste Angriff (1873) galt der deutschen Bildung, auf die ich damals schon mit schonungsloser Verachtung hinabblickte. Ohne Sinn, ohne Substanz, ohne Ziel: eine blosse ‚öffentliche Meinung‘. Kein bösartigeres Missverständniss als zu glauben, der grosse Waffen-Erfolg der Deutschen beweise irgend Etwas zu Gunsten dieser

Bildung – oder gar ihren Sieg über Frankreich …“ (KSA 6, 316, 3–12). Einerseits greift N. durch die Kampfmetaphorik in dieser Aussage auf die Zentralthematik im 1. Kapitel von UB I DS zurück, wo er mit Verve gegen die unter seinen Zeitgenossen verbreitete Illusion zu Felde zieht, der Sieg im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 signalisiere über die militärische Überlegenheit hinaus auch eine kulturelle Dominanz Deutschlands. Andererseits verrät N. auch selbst eine „kriegerisch[e]“ Gesinnung (KSA 6, 316, 3), wenn er seine Attacke auf David Friedrich Strauß nur wenige Seiten später in *Ecce homo* als „Duell“ charakterisiert (KSA 6, 319, 5).

Im Sommer 1873 eignete N. seine Polemik gegen David Friedrich Strauß mit freundschaftlichen Widmungsgedichten zwei Personen zu, die ihm besonders nahestanden, darunter Carl von Gersdorff, dem „treueste[n] Freund“, dem der an Augenproblemen leidende N. den Text „diktirt“ hatte (KSB 4, Nr. 313, S. 157, Nr. 329, S. 180). Ihm gilt am 25. August 1873 N.s Widmung: „Freundschaft schrieb dies Buch, / und wenn es Feindschaft macht, / Sei zum Trost der Freundschaft, die es schrieb, / gedacht!“ (KSB 4, Nr. 312, S. 156).

Auch in den Monaten nach der Publikation von UB I DS lässt N. eine anhaltende Euphorie erkennen. Er beobachtet die in Basler Zeitungen erscheinenden Rezensionen zu seiner „Straussiade“, auf die „in summa 9 Zeitungsartikel“ reagieren, und informiert darüber am 27. September und 18. Oktober 1873 Carl von Gersdorff (KSB 4, Nr. 318, S. 165, Nr. 316, S. 161), dem er zugleich auch Wagners Reaktion auf UB I DS mitteilt: „Von R<ichard> W<agner> traf ein herrlich-heiterer Brief ein, in Betreff der Strussiade [sic] schrieb er ‚ich habe wieder darin gelesen und schwöre Ihnen zu Gott zu, dass ich Sie für den Einzigen halte, der weiss, was ich will!‘“ (KSB 4, Nr. 316, S. 161). Erst als N. von Strauß’ Tod am 8. Februar 1874 erfährt, verringert sich seine Euphorie, so dass er drei Tage später in einem Brief an Carl von Gersdorff gesteht: „Gestern hat man in Ludwigsburg David Strauss begraben. Ich hoffe sehr dass ich ihm die letzte Lebenszeit nicht erschwert habe und dass er ohne etwas von mir zu wissen gestorben ist. – Es greift mich etwas an. – “ (KSB 4, Nr. 345, S. 200.) Aus einer brieflichen Mitteilung von Strauß selbst geht hervor, dass sich N.s Hoffnung nicht erfüllte (vgl. den Beleg am Anfang von Kapitel I.5 dieses Überblickskommentars).

Die Skrupel, die sich immerhin aus N.s brieflichem Bekenntnis ablesen lassen, sind allerdings in den von ihm publizierten Schriften nicht zu erkennen; allenfalls könnte man sie aus seinen forciert anmutenden Bemühungen um Selbstverteidigung indirekt erschließen. Im Spätwerk *Ecce homo* versucht N. sein Verhalten gegenüber David Friedrich Strauß zu rechtfertigen, indem er betont, er habe „eine Maxime Stendhals prakticirt“, der dazu rate, den „Eintritt in die Gesellschaft mit einem Duell zu machen“ (KSA 6, 319, 4–5). Schon die

Etymologie des Begriffs ‚Duell' lässt allerdings erkennen, dass er einen Kampf von zwei Personen meint und als Bezeichnung für die einseitige Attacke N.s auf Strauß folglich unangemessen ist. Im Rückblick auf seine vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* erinnert N. mit besonderem Nachdruck an die Resonanz von UB I DS: „Von diesen vier Attentaten hatte das erste einen ausserordentlichen Erfolg. Der Lärm, den es hervorrief, war in jedem Sinne prachtvoll" (KSA 6, 317, 7–9). Dabei beruft er sich auf einen Rezensenten, den Göttinger Theologen Heinrich Ewald, der bereits „zu verstehn gab", sein „Attentat sei für Strauss tödtlich abgelaufen" (KSA 6, 317, 27–28). – Dass die emphatische Erfolgssuggestion, die N. in *Ecce homo* aus strategischen Gründen betreibt, einer genaueren Prüfung nicht standhält, weil sie mit der heftigen Polemik schwerlich kompatibel ist, die UB I DS in etlichen Rezensionen auslöste, dokumentieren die ausführlichen Darlegungen in Kapitel I.5 des Überblickskommentars zu UB I DS.

Nicht ohne Zynismus äußert sich N. in einem nachgelassenen Notat von 1885 über seine Polemik gegen David Friedrich Strauß, die er hier auf problematische Weise sogar mit den angeblich unvermeidlichen Rahmenbedingungen eines Krieges zu rechtfertigen versucht: „ – ich lachte ein armes anmaaßliches moderiges Buch öffentlich zu Tode, in das sich die ‚deutsche Bildung' vernarrt hatte, – nun, man kann auf Erden noch manchen gefährlicheren Gebrauch von seinem Gelächter machen! Vielleicht habe ich selbst unversehens dabei einen alten Mann, den alten würdigen David Strauß, virum optime meritum, ‚umgebracht'? – man giebt es mir zu verstehen. Aber so bringt es Krieg und Sieg mit sich; und ich will mit gutem Gewissen noch ganz andre Menschenleben einmal ‚auf dem Gewissen' haben! Nur die Weiber fort, auch die männlichen Klage-Weiber und Zärtlinge! Das versteht nichts vom Kriegs-Handwerke und jammert sich halbtodt über jeden ‚Mangel an Schonung'" (NL 1885, 41 [14], KSA 11, 689).

Einen diametralen Gegensatz zu dieser Einschätzung bildet die selbstkritische Reflexion, die N. ursprünglich für die Vorrede zur *Morgenröthe* vorgesehen hatte: Hier bereut N. im Rückblick den „Fanatismus", der – wie er nun erkennt – sein gesamtes Frühwerk vergiftet habe. Das aus dem Frühjahr 1880 stammende nachgelassene Notat lautet folgendermaßen: „Als ich jüngst den Versuch machte, meine älteren Schriften, die ich vergessen hatte, kennen zu lernen, erschrak ich über ein gemeinsames Merkmal derselben: sie sprechen die Sprache des Fanatismus. Fast überall, wo in ihnen die Rede auf Andersdenkende kommt, macht sich jene blutige Art zu lästern und jene Begeisterung in der Bosheit bemerklich, welche die Abzeichen des Fanatismus sind, – häßliche Abzeichen, um derentwegen ich diese Schriften zu Ende zu lesen nicht ausgehalten hätte, wäre der Verfasser mir nur etwas weniger bekannt gewesen. Der Fanatismus verdirbt den Charakter, den Geschmack und zuletzt auch die Ge-

sundheit: und wer diesen dreien zugleich wieder von Grund aus aufhelfen will, muß sich auf eine langwierige Cur gefaßt machen“ (NL 1880, 3 [1], KSA 9, 47).

Konträr zur Radikalität dieser späten Selbstkritik hatte N. sechs Jahre früher, am 1. April 1874, Carl von Gersdorff brieflich bekannt, „wie verzagt und melancholisch ich i m G r u n d e von mir selbst, als producirendem Wesen, denke! Ich suche weiter nichts als etwas Freiheit, etwas wirkliche Luft des Lebens und wehre mich, empöre mich gegen das viele, unsäglich viele Unfreie, was mir anhaftet. Von einem wirklichen Produciren kann aber gar nicht geredet werden, so lange man noch so wenig aus der Unfreiheit, aus dem Leiden und Lastgefühl des Befangenseins heraus ist: werde ich’s je erreichen? Zweifel über Zweifel“ (KSB 4, Nr. 356, S. 214). Acht Jahre später hingegen erklärt er Elise Fincke am 20. März 1882 mit dem Selbstbewusstsein des bereits arrivierten Autors nicht ohne Koketterie: „Sie haben noch Alles von mir zu lesen. Jene unzeitgemässen Betrachtungen rechne ich als Jugendschriften: Da machte ich eine vorläufige Abrechnung mit dem was mich am meisten bis dahin im Leben gehemmt und gefördert hatte, da versuchte ich von Einigem loszukommen, dadurch dass ich es verunglimpfte oder verherrlichte wie es die Art der Jugend ist –: Ach die Dankbarkeit im Guten und Bösen hat mir immer viel zu schaffen gemacht! Immerhin – ich habe einiges Vertrauen in Folge dieser Erstlinge eingeerntet, auch bei Ihnen und den ausgezeichneten Genossen Ihrer Studien! All dies Vertrauen werden Sie nöthig haben um mir auf meinen neuen und nicht ungefährlichen Wegen zu folgen und zuletzt – wer weiss? wer weiss? – halten auch Sie es nicht mehr aus und sagen was schon mancher gesagt hat: Mag er laufen wohin ihm beliebt und sich den Hals brechen wenn’s ihm beliebt“ (KSB 6, Nr. 212, S. 181).

Drei oder vier Jahre später äußert sich N. in einem zwischen Herbst 1885 und Herbst 1886 verfassten nachgelassenen Notat zunächst selbstkritisch über die Titelwahl für seine vier *Unzeitgemässen Betrachtungen*, relativiert seine skeptische Perspektive dann allerdings sogleich durch einen avantgardistischen Anspruch, indem er selbstbewusst konstatiert: „Wenn ich einstmals das Wort ‚unzeitgemäß‘ auf meine Bücher geschrieben habe, wie viel Jugend, Unerfahrenheit, Winkel drückt sich in diesem Worte aus! Heute begreife ich, daß mit dieser Art Klage Begeisterung und Unzufriedenheit ich eben damit zu den Modernsten der Modernen gehörte“ (NL 1885–1886, 2 [201], KSA 12, 165).

Die selbstkritischen Einsichten zum jugendlichen Gestus der *Unzeitgemässen Betrachtungen*, die N. in verschiedenen Schaffensphasen formuliert, hindern ihn allerdings nicht daran, 1888/89 in seinem Spätwerk *Ecce homo* von dem „prachtvoll[en]“ Echo zu schwärmen, das er mit dem ersten von den „vier Attentaten“ seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* ausgelöst habe (KSA 6, 317, 7–9). – Einen anderen, nämlich zeitkritischen Akzent setzt N. allerdings in *Ecce*

homo, wenn er sich mit der Behauptung zu rechtfertigen versucht, er „greife nie Personen an“, sondern bediene sich ihrer „nur wie eines starken Vergrösserungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Nothstand sichtbar machen kann“ (KSA 6, 274, 28–32). Diese Strategie exemplifiziert N. rückblickend mit seiner Attacke auf David Friedrich Strauß, die in dieser Hinsicht nun einen repräsentativen Charakter erhalten soll: „So griff ich David Strauss an, genauer den E r f o l g eines altersschwachen Buchs bei der deutschen ‚Bildung‘, – ich ertappte diese Bildung dabei auf der That …“ (KSA 6, 274, 32–34).

Radikaler begründet N. seine Polemik gegen Strauß 1885 in einem Nachlass-Notat, in dem er sie sogar in doppelter Hinsicht zu legitimieren versucht – erstens erneut mit militanten Vorstellungen und zweitens mit einer Art von Sterbensreife, die er Strauß und den von ihm vertretenen Überzeugungen attestiert: „Man rückt mir vor, ich hätte früher den alten David Strauß ‚umgebracht‘? Ich werde wohl noch andere Menschenleben auf dem Gewissen haben – aber so bringt es Krieg und Sieg mit sich. Ein Ding, das zum Sterben reif ist: wozu dergleichen noch künstlich pflegen, schonen und einwickeln? An den deutschen Bildungs-Zuständen aber will nichts geschont sein: das i s t ‚reif‘.“ (NL 1885, 41 [8], KSA 11, 682.)

In der Textpassage von *Ecce homo*, die unter dem Titel „Die Unzeitgemässen“ (KSA 6, 316–321) rückblickend auch auf UB I DS Bezug nimmt, konstatiert N.: „Und wie ich mir meinen Gegner gewählt hatte! den ersten deutschen Freigeist!… In der That, eine ganz n e u e Art Freigeisterei kam damit zum ersten Ausdruck: bis heute ist mir Nichts fremder und unverwandter als die ganze europäische und amerikanische Species von ‚libres penseurs‘.“ (KSA 6, 319, 6–10.) N. verspottet den Idealismus dieser „libres penseurs“, um deren Mentalität dann mit Nachdruck sein eigenes Selbstverständnis entgegenzuhalten: „Ich bin der erste I m m o r a l i s t“ (KSA 6, 319, 17). – Die entschiedene Distanzierung von Freigeistern wie David Friedrich Strauß, den N. in *Ecce homo* als paradigmatischen Fall von ‚Freigeisterei‘ charakterisiert, erscheint erstaunlich, und zwar gerade deshalb, weil die Idealvorstellung von einem ‚freien Geist‘, der sich im Sinne aufklärerischer Prinzipien von den Fesseln traditioneller Normen löst, in der Philosophie N.s von zentraler Bedeutung ist.

Dass dieser Anspruch in N.s Œuvre bereits während der Frühphase seines Schaffens Ausdruck gefunden hat, zeigen Textstellen in *Schopenhauer als Erzieher*, der dritten der *Unzeitgemässen Betrachtungen*: Denn hier formuliert N. seine Intention, „die freien Geister und die tief an unsrer Zeit Leidenden mit Schopenhauer bekannt zu machen“ (KSA 1, 407, 7–8). Das Hauptanliegen „diese[r] Einsamen und Freien im Geiste“ sieht er in UB III SE darin, dass sie „nichts als Wahrheit und Ehrlichkeit wollen“ (KSA 1, 354, 13–16). Wie sehr der

intellektuelle Gestus der Freigeister, Denkkonventionen zu suspendieren und sich über Beschränkungen traditioneller Normen und Werte hinwegzusetzen, auch N.s eigenem Selbstverständnis entsprach, zeigt ein Brief, den er am 22. September 1876 an Louise Ott richtete: Dort beschreibt er sich selbst als „einen Freigeist", der in der „täglich grösseren Befreiung des Geistes sein Glück sucht und findet", um dann emphatisch zu bekennen: „Vielleicht dass ich sogar noch mehr Freigeist sein w i l l als ich es sein k a n n!" (KSB 5, Nr. 552, S. 185–186). Und in einem nachgelassenen Notat von 1875 sieht N. „die Aufgabe der Zukunft" in der „Verbindung eines grossen Centrums von Menschen zur Erzeugung von besseren Menschen", die sich von Konventionen „frei" zu machen vermögen (NL 1875, 3 [75], KSA 8, 36). Nur wenige Jahre später charakterisiert N. sein Werk *Menschliches, Allzumenschliches* dann sogar im Untertitel mit programmatischem Anspruch als *Ein Buch für freie Geister* (KSA 2, 9) und widmet es Voltaire, einem Freigeist par excellence, zum 100. Todestag am 30. Mai 1878 (KSA 2, 10). Zur Freigeist-Thematik bei N. und ihrem kulturellen Kontext vgl. auch NK 296, 30–34.

In der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II* begründet N. seine Motivation für die Polemik gegen David Friedrich Strauß folgendermaßen: „Jener zornige Ausbruch gegen die Deutschthümelei, Behäbigkeit und Sprach-Verlumpung des alt gewordenen David Strauss, der Inhalt der Ersten Unzeitgemässen, machte Stimmungen Luft, mit denen ich lange vorher, als Student, inmitten deutscher Bildung und Bildungsphilisterei gesessen hatte (ich mache Anspruch auf die Vaterschaft des jetzt viel gebrauchten und missbrauchten Wortes ‚Bildungsphilister'–)" (KSA 2, 369, 21 – 370, 4). Einen – de facto nicht berechtigten (Janz 1978, Bd. 1, 558) – Prioritätsanspruch auf den Neologismus ‚Bildungsphilister', den er außer in UB I DS auch in UB III SE verwendet (KSA 1, 352, 27), erhebt N. noch in seiner Spätschrift *Ecce homo*. Hier behauptet er selbstbewusst: „das Wort Bildungsphilister ist von meiner Schrift her in der Sprache übrig geblieben" (KSA 6, 317, 16–17). Vgl. dazu auch NK 165, 6 und NK 326, 13–14.

Indem N. der englischen Schopenhauer-Übersetzerin Helen Zimmern seine Schrift UB I DS vor der Eröffnung der Bayreuther Festspiele im August 1876 als eine Art von Visitenkarte überreicht, zelebriert er eine Geste, die seinen nachhaltigen Stolz auf das *Erste Stück* der *Unzeitgemässen Betrachtungen* zum Ausdruck bringt. Außer in *Menschliches, Allzumenschliches II* und *Ecce homo* kommt N. noch in anderen Werkpartien auf David Friedrich Strauß zu sprechen: etwa in seiner Historienschrift UB II HL (KSA 1, 314, 26–28) und in der *Götzen-Dämmerung*, in der er „die Entartung unsres ersten deutschen Freigeistes, des k l u g e n David Strauss, zum Verfasser eines Bierbank-Evangeliums und ‚neuen Glaubens'" kritisiert (KSA 6, 104, 31 – 105, 1). Und im *Antichrist*

nimmt N. „das Werk des unvergleichlichen Strauss“ zum Anlass, um sich generell von der historischen Methode in der Theologie zu distanzieren, sofern sie auf bloße Legenden Anwendung findet, die als „Überlieferung“ in eigentlichem Sinne gar nicht in Betracht kommen (KSA 6, 199, 5–14).

Auch in den fiktionalen Kontext seiner philosophischen Dichtung *Also sprach Zarathustra* integriert N. eine Attacke auf David Friedrich Strauß, indem er ihn in Teil IV dieses Werks karikaturhaft inszeniert. Im Kapitel „Das Eselsfest“ (KSA 4, 390–394) entwirft er eine Dialogpartie und lässt den Protagonisten Zarathustra mit einer Anspielung auf David Friedrich Strauß' Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* rufen: „[...] ‚Jeder würde urtheilen, ihr wäret mit eurem neuen Glauben die ärgsten Gotteslästerer oder die thörichtsten aller alten Weiblein! / Und du selber, du alter Papst, wie stimmt Das mit dir selber zusammen, dass du solchergestalt einen Esel hier als Gott anbetest?‘ – / ‚Oh Zarathustra, antwortete der Papst, vergieb mir, aber in Dingen Gottes bin ich aufgeklärter noch als du. [...] / Lieber Gott also anbeten, in dieser Gestalt, als in gar keiner Gestalt!“ (KSA 4, 390, 9–19).

Am 19. Februar 1888 erklärt N. in einem Brief an Georg Brandes im Rückblick auf sein Œuvre emphatisch: „Ich selber bilde mir ein, den ‚neuen‘ Deutschen die reichsten, erlebtesten und unabhängigsten Bücher gegeben zu haben, die sie überhaupt besitzen“; auch glaubt er selbst „ein capitales Ereigniß in der Krisis der Werthurtheile zu sein“, wenngleich er diesbezüglich einen „Irrthum“ nicht ausschließt (KSB 8, Nr. 997, S. 259). Anschließend thematisiert N. seine „Erstlinge“ UB I DS, UB III SE und UB IV WB: Während ihm die beiden letztgenannten Schriften im Rückblick summarisch „mehr Selbstbekenntnisse, vor allem Selbstgelöbnisse über mich“ darzustellen scheinen „als etwa eine wirkliche Psychologie jener mir ebenso tief verwandten als antagonistischen Meister“ Schopenhauer und Wagner (KSB 8, Nr. 997, S. 260), geht er auf UB I DS mit besonderem Nachdruck ein. Radikaler als die oben zitierte Aussage in *Ecce homo* erscheint diese Briefpassage im Hinblick auf die Charakterisierung des in UB I DS attackierten David Friedrich Strauß: Bezeichnet N. seinen „Gegner“ in *Ecce homo* nämlich ausdrücklich als „den ersten deutschen Freigeist!“ (KSA 6, 319, 6–7), so spricht er ihm dieses Prädikat im besagten Brief vom 19. Februar 1888 explizit ab, indem er schreibt (KSB 8, Nr. 997, S. 259–260):

> „Die Schrift gegen Strauß, das böse Gelächter eines ‚sehr freien Geistes‘ über einen solchen, der sich dafür hielt, gab einen ungeheuren Skandal ab: ich war damals schon Prof. ordin. trotz meinen 24 Jahren, somit eine Art von Autorität und etwas Bewiesenes. Das Unbefangenste über diesen Vorgang, wo beinahe jede ‚Notabilität‘ Partei für oder gegen mich nahm und eine unsinnige Masse von Papier bedruckt worden ist, steht in Carl Hillebrand's ‚Völker, Zeiten und Menschen‘ Band 2. Daß ich das altersmüde Machwerk jenes

> außerordentlichen Kritikers verspottete, war nicht das Ereigniß, sondern daß ich den deutschen Geschmack bei einer compromittirenden Geschmacklosigkeit in flagranti ertappte: er hatte Straußens ‚alten und neuen Glauben' einmüthig, trotz aller religiös-theologischen Partei-Verschiedenheit, als ein Meisterstück von Freiheit und Feinheit des Geistes (auch des Stils!) bewundert. Meine Schrift war das erste Attentat auf die deutsche Bildung (– jene ‚Bildung', welche, wie man rühmte, über Frankreich den Sieg errungen habe –); das von mir formulirte Wort ‚Bildungsphilister' ist aus dem wüthenden Hinundher der Polemik in der Sprache zurückgeblieben. –"

Fünf Monate später spricht N. in einem auf den 25. Juli 1888 datierten Brief an Carl Spitteler UB I DS einen Sonderstatus im Hinblick auf seine eigene Reputation zu, weil diese Schrift ihm dauerhaft „Respekt" verschafft habe. Mit ostentativem Selbstbewusstsein verkündet er (KSB 8, Nr. 1071, S. 371):

> „Ich bin einer der Wenigen, die kein Bedenken tragen, sich zu compromittiren: eine sehr bedenkliche Art Mensch! Thatsächlich erfreue ich mich eines ganz beträchtlichen Ansehens – und werde, heimlich, viel gelesen. Es ist etwas, der unabhängigste Geist Europas zu sein. Ich habe in jeder größeren Stadt einen Verehrer-Kreis, selbst noch in Baltimore. Mein werthvollster Schritt dazu, um mir ein-für-alle Mal Respekt zu garantiren, war mein Attentat auf die deutsche ‚Bildung' zur Zeit der höchsten nationalen Selbst-Anbethung, bei Gelegenheit eines miserablen, aber allseits bewunderten Buchs des altersschwachen Strauß. Es gab gegen 200 zum Theil sehr leidenschaftliche Antworten darauf – und die Sympathie aller tieferen Naturen. Der alte Hegelianer Bruno Bauer war seitdem Nietzschianer. Im Übrigen war ich damals durchaus kein ‚Neuling', wie Sie zu glauben scheinen. Ich hatte die Autorität eines jungen Genies in allen Universitäts-Kreisen Deutschlands" (KSB 8, Nr. 1071, S. 370).

Auch das Diktum von Stendhal instrumentalisiert N. in diesem Brief erneut als Medium zum Zweck der sozialen Selbstlegitimation: „Die erste Klugheit, um ‚in der Gesellschaft' in Betracht zu kommen, ist, gleich beim Eintritt, ein Duell' sagt Stendhal. Das wußte ich nicht, aber das habe ich gemacht. –" N.s frohgemute Behauptung, er habe sich durch UB I DS „ein-für-alle Mal Respekt" verschafft (KSB 8, Nr. 1071, S. 370), erscheint um so erstaunlicher, als N.s altphilologischer Mentor Friedrich Ritschl ihn bei einem Besuch wegen seiner Rücksichtslosigkeit gegenüber Strauß geradezu mit einem „Wort-Feuer" angegriffen hatte, wie N. selbst seinem Freund Erwin Rohde bereits anderthalb Jahrzehnte früher, „am Sylvestertage 1873–74", mitteilte (KSB 4, Nr. 338, S. 187). Allerdings zeigte sich N. von Ritschls Attacke und dem Vorwurf „hochmüthig" zu sein, in diesem Brief völlig unbeeindruckt: So fühlte er sich damals ganz „unverwundet" und schreibt zu Ritschls Vorhaltungen: „Gesammteindruck war hoffnungslos: [...] Ich erfuhr, dass Deutschland in den ‚Flegeljahren' sei: weshalb ich mir auch das Recht nahm, etwas Flegel sein zu dürfen (nämlich meine Maasslosigkeit und Rohheit gegen Strauss wurde gerügt)" (KSB 4, Nr. 338, S. 187).

Auch die Klagen, die N. anlässlich einer kritischen Rezension schon am 27. Oktober 1873 in einem Brief an Carl von Gersdorff formuliert, zeigen ein Bild

der Situation, das die spätere euphemistische Darstellung vollends ad absurdum führt, und zwar durch genau gegenteilige Aussagen: „Die grünen Hefte der ‚Grenzboten' haben neulich ein Non plus ultra gebracht unter dem Titel ‚Herr Friedrich Nietzsche und die deutsche Kultur.' Alle Gewalten sind gegen mich angerufen, Polizei Behörden Collegen, ausdrückliche Erklärung, dass ich an jeder deutschen Universität in Verschiss gethan würde, Erwartung dass man das Gleiche in Basel thut. Mittheilung, dass ich durch ein Kunststück Ritschl's und die Dummheit der Basler aus einem Studiosus zum ord. Prof. geworden sei usw. Schmähungen auf Basel als ‚Winkeluniversität' [...] Selbst Fritzsch bekommt einen Tritt: es wird schmählich befunden, dass ein deutscher Verleger mich genommen habe. Also, liebster Freund, unsre Nr. 1 hat, um mich à la Fritzsch auszudrücken, ‚Eingang bei dem Publikum gefunden.'" (KSB 4, Nr. 324, S. 173–174.)

Im Vergleich mit anderen Werken N.s erscheint UB I DS als eine Schrift, die durch die Konzentration auf den – heutzutage außerhalb der Theologie weitgehend in Vergessenheit geratenen – David Friedrich Strauß in besonderem Maße der Entstehungszeit verhaftet blieb. Allgemeinere Bedeutung kommt dem Werk lediglich in den Passagen zu, die sich nicht allein auf Strauß als Objekt einer polemischen Attacke konzentrieren, sondern darüber hinaus auch eine in weitere Dimensionen ausgreifende Kulturkritik enthalten. Dies ist etwa dort der Fall, wo N. seine später bekannt gewordenen Thesen zum „Bildungsphilister" (165–170) und zur Kultur als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes" formuliert (163, 3–4), die er dann in UB III SE (KSA 1, 352) und UB II HL (KSA 1, 274) wiederkehren lässt. Durch kulturkritische Zeitdiagnosen und durch zukunftsorientierte Postulate weist UB I DS in mehrfacher Hinsicht auf die späteren *Unzeitgemässen Betrachtungen* voraus: Den bereits in UB I DS exponierten Gegensatz zwischen echter Bildung und bloßer Gebildetheit (160–161) nimmt N. dort ebenso wieder auf wie seine Kritik an Banalität und naiver Selbstüberschätzung der ‚Bildungsphilister' (165) und seine Vorbehalte gegenüber der maßgeblichen Beeinflussung der öffentlichen Meinung durch den Berufsstand der Journalisten. Unter Rückgriff auf die bereits von Schopenhauer formulierte Polemik gegen den Sprachstil von Zeitungsschreibern wirft N. den Journalisten nicht nur die Verbreitung eines unreflektierten Kulturoptimismus vor, sondern legt ihnen auch die sprachlichen Depravationen im Medium Zeitung zur Last, die den Geschmack der Leser seines Erachtens nachhaltig korrumpieren (159–162, 222–223). Vgl. dazu NK 159, 2 und NK 365, 6–7. In UB III SE kontrastiert N. den „Ernst der Philosophie" mit dem „Ungeist des Tages und der Tageblätter" (KSA 1, 365, 2–7), den er zugleich als charakteristisches Indiz für das von ihm bekämpfte „Zeitgemässe" beschreibt (KSA 1, 362, 31), mithin als Ursprung von Entartungsphänomenen der Epoche.

Der Degeneration des modernen Menschen zur „geschwächten Persönlichkeit“ (KSA 1, 279), die N. schon in UB I DS durch den Typus der Gelehrten als neuartigen „Sclavenstand“ (202) und durch Bildungsphilister wie David Friedrich Strauß repräsentiert sieht, hält er auch in den übrigen *Unzeitgemässen Betrachtungen* sein Konzept genialer Individualität entgegen, das gemäß UB III SE und UB IV WB durch Schopenhauer und Wagner idealtypisch verkörpert wird. Mit seiner Kritik am zeitgenössischen Typus des Wissenschaftlers, der von Sekundärmotiven angetrieben, infolgedessen dem kompromisslosen Wahrheitsanspruch entfremdet sowie durch Borniertheit und einseitiges Spezialistentum weit von genialer Produktivität entfernt ist, führt N. in UB II HL die zuvor bereits in UB I DS formulierte Gelehrtenkritik weiter. In UB III SE entfaltet er sie dann sogar in einer psychologisch pointierten Gelehrtensatire (KSA 1, 394–400). Sowohl in UB I DS als auch in UB II HL beschränkt sich N.s Kritik allerdings nicht auf die sterile Gebildetheit des Gelehrten. Darüber hinaus hebt er wiederholt auch die zeitgenössische Problematik der Epigonalität hervor (KSA 1, 295). Auch sie erscheint als Spezialfall von N.s Auseinandersetzung mit dem Phänomen der „geschwächten Persönlichkeit“ (KSA 1, 279, 20), die er in UB II HL als symptomatisch für den modernen Menschen beschreibt. In UB III SE stellt N. dem bloß imitatorischen Gestus des bloßen Nachdenkers die unkonventionelle Kreativität echter Selbstdenker gegenüber, die – ähnlich wie Schopenhauer – über das Potential verfügen, der Philosophie ihre Würde und ihre produktive Gefährlichkeit zurückzugeben (KSA 1, 426–427).

Thematische Kontinuitäten, die bis zur Titelwahl reichen, verbinden N.s Frühwerk UB I DS (wie auch UB II HL, UB III SE und UB IV WB) mit seinem Spätwerk *Götzen-Dämmerung*. Denn der Anspruch auf kritische Gegenwartsdiagnose prolongiert sich von den *Unzeitgemässen Betrachtungen*, die N. mit UB I DS eröffnete, bis zu einem Kapitel der *Götzen-Dämmerung*, das den symptomatischen Titel „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ trägt (KSA 6, 111–153). Übereinstimmungen mit den *Unzeitgemässen Betrachtungen* zeichnen sich hier insofern ab, als N. auch in den „Streifzügen eines Unzeitgemässen“ kulturkritische Reflexionen zu spezifischen Problemkonstellationen seiner Epoche entfaltet und sie zugleich in den Dienst einer entschiedenen Zukunftsorientierung stellt. Darüber hinaus lassen sich thematische Affinitäten zwischen UB I DS und dem GD-Kapitel „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ in N.s kritischen Überlegungen zum Christentum und bestimmten theologischen Aspekten feststellen. Denn bereits in den Anfangspartien der „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ hinterfragt N. den christlichen Glauben und die christliche Moral (vgl. KSA 6, 111, 18 – 114, 17). Und schon der 2. Abschnitt dieser „Streifzüge“ (KSA 6, 111, 18 – 112, 14) konzentriert sich auf Ernest Renan, den Autor des Buches *Vie de Jésus* (1863), das in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Das Leben Jesu*

(4. Aufl. 1864) erschien und nicht nur für N.s eigenes Nachdenken über das Christentum relevant war, sondern auch David Friedrich Strauß beeinflusste. Dieser korrespondierte sogar selbst mit Ernest Renan und veröffentlichte den Briefwechsel während des deutsch-französischen Krieges unter dem Titel *Krieg und Friede: 2 Briefe an Ernst Renan nebst dessen Antwort auf den ersten* (1870). Im Hinblick auf die für beide kennzeichnende religionskritische Programmatik bringt N. Strauß und Renan bereits 1873 in einem Nachlass-Notat miteinander in Verbindung, also im selben Jahr, in dem er UB I DS publizierte: Dort wertet er Strauß' Buch *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* im Vergleich mit „dem viel größeren Renan" entschieden ab (NL 1873, 27 [1], KSA 7, 587).

I.5 Die Rezeption von Nietzsches Polemik

N.s Attacke auf David Friedrich Strauß' Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* folgte – wie oben bereits in Kapitel I.1 dargelegt – auf zahlreiche kritische Auseinandersetzungen, mit denen andere Zeitgenossen schon auf dieses Alterswerk des bekannten Theologen reagiert hatten. – Wie ratlos **David Friedrich Strauß** selbst der Polemik gegen ihn in N.s UB I DS gegenüberstand, zeigt sein Brief an Ernst Rapp vom 19. Dezember 1873. Hier schreibt er über N.: „Mir ist an dem Patron nur das psychologische Problem merkwürdig; wie man zu einer solchen Wut kommen kann gegen einen Menschen, der einem nie ins Gehege gekommen, – kurz, das eigentliche Motiv seines leidenschaftlichen Hasses begreife ich nicht" (Zeller 1895, 570). – Demnach erfüllte sich nicht die Hoffnung, der N. am 11. Februar 1874 kurz nach der Beerdigung von David Friedrich Strauß in einem Brief an Carl von Gersdorff Ausdruck verlieh: „dass ich ihm die letzte Lebenszeit nicht erschwert habe und dass er ohne etwas von mir zu wissen gestorben ist" (KSB 4, Nr. 345, S. 200).

N.s Schrift *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* steht im Kontext etlicher Publikationen, die bis Mitte der 1870er Jahre erschienen und gelegentlich auch Gesamtwürdigungen des 1874 verstorbenen Strauß enthielten. Exemplarisch genannt seien die folgenden Veröffentlichungen: Jürgen Bona Meyers Buch *Der alte und der neue Glaube. Betrachtungen über David Friedrich Strauß Bekenntnis* (1873), Franz Hettingers Buch *David Friedrich Strauß. Ein Lebens- und Literaturbild* (1875) sowie Carl Schwarz' Vortrag *David Friedrich Strauß und sein letztes Werk: Der alte und der neue Glaube* (1876). – In einem nachgelassenen Fragment attackierte N. sowohl Meyer als auch Strauß: „Der Philister und der windige ‚Gebildete' unserer Zeitungsatmosphäre reichen sich brüderlich die Hand und unter dem gleichen Jauchzen vernichtet der Bonner Afterphilosoph Jürgen Bona-Meyer den Pessimismus und Riehl Jahn oder Strauß die neunte Symphonie" (NL 1872–1873, 19 [201], KSA 7, 481).

Weil N. in der ersten seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* einen schon bald nicht mehr aktuellen theologischen Schriftsteller attackierte und im 12. Kapitel der Schrift durch eine „Sammlung von Stilproben“ (227, 31) minutiös die sprachlichen Schwächen von Strauß' ANG geißelte, konzentrierte sich die öffentliche Aufmerksamkeit vor allem auf den Skandal, den N. durch die Vehemenz seiner Angriffe provozierte: Er bot insbesondere den Zeitungen in Basel Anlass zu zahlreichen Besprechungen. N. selbst schreibt Carl von Gersdorff am 27. September 1873: „A l l e Baseler Zeitungen haben Artikel, zum Theil verschiedenartige, gebracht, darunter auch einen begeisterten“ (KSB 4, Nr. 316, S. 161); am 18. Oktober sind es dann „in summa 9 Zeitungsartikel“ (KSB 4, Nr. 318, S. 165). – Vgl. dazu die detaillierte Dokumentation zur Rezeption von UB I DS in Hauke Reich 2013, 275–456. – Wie N. am 3. November 1874 seiner Schwester (KSB 4, Nr. 401, S. 273) und zwölf Tage später auch seinem Freund Erwin Rohde (KSB 4, Nr. 403, S. 275) berichtete, war der Absatz der beiden ersten *Unzeitgemässen Betrachtungen* eher schlecht: Von den jeweils 1000 Exemplaren, die N.s Verleger Fritzsch hatte drucken lassen, konnte sein neuer Verleger Schmeitzner im Oktober 1874 noch 483 Restexemplare von UB I DS und 778 Exemplare von UB II HL übernehmen (vgl. Schaberg 2002, 60, 70).

Allerdings erhält N. direkt nach der Veröffentlichung seiner Polemik gegen Strauß mehrere Briefe, die von emphatischer Zustimmung zeugen: So schreibt **Hans von Bülow** am 29. August 1873, er habe N.s „treffliche Philippica gegen den Philister“ David Friedrich Strauß erhalten und „mit wahrem gaudium durch- und zu Ende gelesen“ (KGB II 4, Nr. 453, S. 288). Der Musikkritiker und Schriftsteller **Edouard Schuré**, der die „Begeisterung für Wagner“ mit N. teilt, erklärt ihm am 13. August 1873 anlässlich von UB I DS brieflich seine „Freude über Ihr tapferes und kräftiges Auftreten“, verurteilt ausdrücklich das „altkluge Buch von Strauß“, insbesondere „seine lächerlich-impertinent frivole Widerlegung Schopenhauers“, um dann folgendermaßen fortzufahren: „Sie haben in der That mit großer Schärfe und aristophanischem Feuer die Skizze des ‚Bildungsphilisters‘ der Gegenwart entworfen, wie sie bis jetzt noch nicht gezeichnet wurde. Ein so schneidendes, ja unerbittliches Gericht über die Lauheit, Halbheit und Nüchternheit dieses Zeitalters wirkt schon wie eine Gewitterentladung, wie eine Befreiung vom erstickenden Qualm unserer Civilisation. Es läßt uns durch die reinere Luft ein schöneres Land ahnen“ (KGB II 4, Nr. 452, S. 286–287). Anschließend lobt Schuré auch N.s „kühnes, vollkommen originales und viel bedeutendes Buch über ‚die Geburt der Tragödie‘“ (ebd., S. 287).

In einer anonymen Rezension im „Mannheimer Journal“ wird N.s UB I DS als „eine wahre Tat“ und zugleich als „sehr geistreiche Zurechtweisung des vielgerühmten Buches von D. Fr. Strauss“ gerühmt (zitiert nach Hauke Reich

2013, 277). In einer anderen anonymen Rezension, die unter dem Titel *Vom „Bildungsphilister"* 1873 im „Musikalischen Wochenblatt" erschien und sehr ausführlich aus UB I DS zitiert, ist von der „wahre[n] Charakteristik gewisser Zustände" in der „geistvollen Schrift" N.s die Rede, welche „die volle Aufmerksamkeit jedes Denkenden und namentlich jedes künstlerisch Empfindenden" fordere (zitiert nach Hauke Reich 2013, 276). Hier ist allerdings mitzuberücksichtigen, dass es sich beim Rezensenten vermutlich um N.s Leipziger Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch selbst handelt (vgl. ebd., 276), der für seinen Autor zu werben versuchte.

Das Ehepaar Wagner las N.s UB I DS mit Aufmerksamkeit und Interesse. Am 8. August 1873 notierte **Cosima Wagner** in ihrem Tagebuch: „Die Broschüre von Pr[ofessor] Nietzsche gegen Strauß ist angekommen, eifriges Lesen darin" (Cosima Wagner: Tagebücher, Bd. I, 1976, 713). Zwölf Tage später schrieb sie allerdings: „abends in Nietzsche's Broschüre für die Freundin [Malwida von Meysenbug] gelesen, mit Betrübnis einen unerfreulichen Eindruck von vielem darin erhalten" (ebd., 717). **Richard Wagner** artikulierte seinen Eindruck am 21. September 1873 in einem Brief an N. folgendermaßen: „Was Sie betrifft, so wiederhole ich Ihnen den Einfall, den ich kürzlich einmal gegen die Meinigen äusserte; nämlich, dass ich die Zeit voraussehe, in welcher ich Ihr Buch gegen Sie zu vertheidigen haben würde. – Ich habe wieder darin gelesen, und schwöre Ihnen zu Gott zu, dass ich Sie für den Einzigen halte, der weiss, was ich will!" (KGB II 4, Nr. 458, S. 295). N. zitiert Wagners Reaktion auf UB I DS am 27. September 1873 in einem Brief an Carl von Gersdorff (KSB 4, Nr. 316, S. 161).

Gottfried Keller hingegen reagierte noch im Erscheinungsjahr von UB I DS am 18. November 1873 in einem Brief an den Schriftsteller, Theater- und Literaturkritiker Emil Kuh äußerst kritisch auf N.s Schrift: „Das knäbische Pamphlet des Herrn Nietzsche gegen Strauß habe ich auch zu lesen begonnen, bringe es aber kaum zu Ende wegen des gar zu monotonen Schimpfstiles ohne alle positiven Leistungen oder Oasen. Nietzsche soll ein junger Professor von kaum 26 Jahren sein, Schüler von Ritschl in Leipzig und Philologe, den aber eine gewisse Großmannssucht treibt, auf anderen Gebieten Aufmerksamkeit zu erregen. Sonst nicht unbegabt, sei er durch Wagner-Schoppenhauerei [sic] verrannt und treibe in Basel mit ein paar Gleichverrannten einen eigenen Kultus. Mit der Straußbroschüre will er ohne Zweifel sich mit einem Coup ins allgemeine Gerede bringen, da ihm der stille Schulmeisterberuf zu langweilig und langsam ist." Und dann erklärt Keller dezidiert: „Ich halte den Mann für einen Erz- und Cardinalphilister; denn nur solche pflegen in der Jugend so mit den Hufen auszuschlagen und sich für etwas anderes als für Philister zu halten, gerade weil dieses Wähnen etwas so *Gewöhnliches* ist" (Schmidt/ Streitfeld 1988, 77–78).

Der mit Gottfried Keller befreundete Hebbel-Biograph **Emil Kuh** setzte sich in seiner umfangreichen, den Rahmen einer Rezension beträchtlich überschreitenden kritischen Studie *Professor Friedrich Nietzsche und David Friedrich Strauß* (nur wenige Wochen nach dem Erscheinen von UB I DS) sarkastisch mit N.s „Schandschrift [...] gegen David Strauß" auseinander (abgedruckt in Hauke Reich 2013, 422–452, vgl. ebd., 422). Nachdem Emil Kuh 1876 (mit nur 48 Jahren) gestorben war, wurde seine Schrift postum erst 1878 veröffentlicht (vgl. Literaturblatt. Wochenschrift für das geistige Leben der Gegenwart, Wien, Bd. 2, Nr. 19–22, September bis Oktober 1878). Emil Kuh, der auf N.s Freund Heinrich Köselitz übrigens „einen sehr intelligenten Eindruck" machte (vgl. dessen Brief an Overbeck vom 14. November 1878, zitiert nach Hauke Reich 2013, 455), erklärte sich N.s „Pamphlet" mit dem zuvor erlebten Misserfolg seiner „Schrift über die gynäkologisch denkwürdige Geburt der Tragödie" (ebd., 423) und charakterisierte UB I DS sogar als einen „Feldzug mit der Kothspritze" (ebd., 431).

Die geradezu vernichtende Polemik gegen N. lässt Kuh in seiner Studie mit einem ironischen Frage-Antwort-Spiel beginnen: „Wer ist Nietzsche? Ein großer Mann im Geheimen, der nichts sehnlicher in der Welt wünscht, als daß dieses Geheimniß den weitesten Kreisen offenbar werde. Ein Professor der classischen Philologie zu Basel, der im Gefühle seiner Superiorität entrüstet ist, daß sein Lehrstuhl nicht so hoch ragt, wie vormals der Kaiserstuhl zu Aachen. Ein Freund und Pandur Richard Wagner's, in dessen Lärmposaune er zu seinem eigenen, wie zu seines Herrn Ruhme [...] stößt" (ebd., 422). Im weiteren Verlauf seiner Attacke auf N. stellt Kuh dessen „Patent" auf den Begriff „des Bildungsphilisters" in Frage, den er „längst von Anderen gehört" hat (ebd., 430), und sieht „Alles, was jemals in der deutschen Literatur an Verbal-Injurie, an Rohheit und Pöbelhaftigkeit dem Papier anvertraut worden ist" (ebd., 432), durch N.s UB I DS noch überboten.

Emil Kuh attestiert der „nichtsnutzige[n] Strafrede" (ebd., 451), in der N. als „ein von seinem Eigennutze gedungener Fechter" (ebd., 436) „mit einer ausgesuchten Gehässigkeit" vorgehe, „bald bitter satyrisch, bald süßlich hämisch", mitunter sogar „mit der Wildheit eines erbosten Katers" (ebd., 436), eine „freche Willkür" (ebd., 428) und „die Fieberrosen eines erhitzten Ehrgeizes" (ebd., 429). Dabei zeige sich N.s Absicht, „die Wirkungsfähigkeit seiner Gebilde durch den sich Raum schaffenden Ellbogen zu erhöhen" (ebd., 429), und zwar mit der Intention, „die Augen der Menge auf sich selbst zu lenken" (ebd., 436). Außerdem konstatiert Kuh, dass „der Professor sich von Schopenhauer die Keule entliehen hat, und auch wie Jupiter donnert" (ebd., 442). In diesem Zusammenhang unterzieht er N.s UB I DS selbst einer ausführlichen Sprachkritik, in deren Rahmen er auch einige kritische Seitenblicke auf stilisti-

sche Details der *Geburt der Tragödie* wirft (ebd., 439–442). Am Ende der sprachkritischen Textpassage zieht Kuh sein Fazit und attestiert N. eine „vorbedachte Böswilligkeit. Denn wie könnte ein redlicher Kritiker den aus lauter Licenzen, Verrenkungen und Verkrümmungen zusammengesetzten Librettostyl Richard Wagner's bewundern und preisen und auf der anderen Seite die Prosa Straußens als eine grauenerregende Mißgestalt ansehen und brandmarken!?" (ebd., 443).

In einem Brief an Gottfried Keller formuliert Emil Kuh am 27. November 1873 sein Verdikt über N. so: „[...] Herr Nietzsche ist Schopenhauern nicht als ‚Jünger' gefolgt, er hat ihn vielmehr schamlos ausgeschrieben und des Philosophen hin und wieder unhaltbaren Strafkodex in betreff der deutschen Sprache auf den Stil Straußens angewendet. Aperçus über die Unterschiede zwischen Kultur und Bildung hat er ohne Angabe der Quelle einem Aufsatz des Schweizers Rochholz entlehnt. Mit einem Wort ein Lump" (Schmidt/Streitfeld 1988, 80–81). Analoge Vorwürfe gegen N. erhebt Emil Kuh, der Gottfried Keller schon am 14. November 1873 brieflich versichert hatte, er sei „kein Bewunderer des ‚Alten und des neuen Glaubens'" (ebd., 74), übrigens auch in seiner polemischen Studie (vgl. den Wiederabdruck in Hauke Reich 2013, 422–452, vgl. ebd., 430). Hier konstatiert Kuh ausdrücklich, Strauß' ANG sei „keines der besten Bücher des berühmten Verfassers" (ebd., 432).

Gleichfalls vernichtend fiel die anonyme Rezension *David Strauss und sein neuester Kritiker* aus (in: Schweizer Grenzpost und Tagblatt der Stadt Basel, 15./16. 9. 1873), die in Hauke Reichs Dokumentation unter der Sigle § verzeichnet ist (zitiert nach Hauke Reich 2013, 286–292). In dieser Besprechung von UB I DS wird Folgendes beanstandet: „die ganze silbenstecherische Splitterrichterei dient überhaupt mehr als willkommene Waffe" N.s, um Strauß wegen seiner Vorbehalte gegen Schopenhauers Pessimismus zu attackieren, „als ursprüngliche Beweggründe bleiben nur philosophische und musikalische Meinungsverschiedenheiten", die keineswegs rechtfertigen, „welch' volle Schale des Zorns über Strauss ausgegossen wird"; diese erklärt sich der Anonymus „durch die mehr als gewöhnliche Menge von unduldsamem Selbstgefühl", die in N.s Schrift „überall zu Tage tritt" (ebd., 287). Mit Nachdruck kritisiert er zugleich die unseriösen Strategien in der Polemik N.s, der sich „in so maßlosem Selbstgefühl, in so hohler Emphase, in so unwürdiger Herabsetzung des Gegners, in solcher Häufung von Schimpfwörtern" expektoriere (ebd., 291). Überall sieht der Rezensent in UB I DS „die Worte von Strauß ins Gemeine umgedeutet, seine Redewendungen in's Geschmacklose ausgelegt, wo das Aus- und Unterlegen im Stich läßt" (ebd., 288). Anlässlich von UB I DS vertritt er generell die These: „Unredliche Mittel und ernstes Pathos vertragen sich nicht mit einander und wo wir erstere mit Händen greifen können, hören wir auf an das letztere zu glauben" (ebd., 288).

Darüber hinaus wirft dieser anonyme Rezensent N. Ignoranz im Hinblick auf die Theorien Darwins vor und empfiehlt ihm dringend eine „Erweiterung seiner Naturkenntnisse“, weil er die verschiedenen „Faktoren im Kampf ums Dasein“ offenbar „nicht einmal vom Hörensagen“ kenne (ebd., 289). Mit dieser Polemik stellt er auch N.s Kritik in Frage, Strauß fehle eine „ernst durchführte Darwinistische Ethik“ (ebd., 289). Vgl. dazu NK 195, 4. – In Parenthese empfiehlt der Anonymus anschließend ein Buch zum Thema, nennt dessen Titel allerdings nur unvollständig: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie“ (ebd., 289). Durch bibliographische Recherche lässt sich die Titelangabe komplettieren: [Eduard von Hartmann:] *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewussten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten* (1872). Diese Schrift publizierte Eduard von Hartmann zunächst anonym als schmalere Ergänzung zu seinem damals bereits bekannten Werk *Philosophie des Unbewußten: Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode* (1869), das N. im 9. Kapitel von UB II HL kritisiert (vgl. KSA 1, 311–324).

Karl Hillebrand rezipierte UB I DS mit deutlichen Ambivalenzen, wie seine Rezension *Nietzsche gegen Strauß* zu erkennen gibt, die er am 22./23. 9. 1873 in der „Allgemeinen Zeitung“ (Augsburg) veröffentlichte (erneut abgedruckt in Hauke Reich 2013, 292–302). Zwar bewertet Hillebrand den polemischen Gestus N.s hier insgesamt erheblich positiver als Gottfried Keller, Emil Kuh und andere Kritiker, indem er erklärt: „Schlag fällt auf Schlag; Ironie, ja Hohn; bald fein, bald derb, stets ungezwungen, führen gern das Wort. Doch so heftig der Ton, er ist nicht gereizt, und selten artet der Zorn in Rohheit, der Spott in Geschmacklosigkeit aus“ (ebd., 293). Im Zusammenhang mit seinen eigenen sprach- und kulturkritischen Einschätzungen begrüßt Hillebrand N.s „geistreiche Schrift“ sogar „als das erste Anzeichen einer Rückkehr zum deutschen Idealismus, wie ihn unsere Großeltern angestrebt, einer Reaction gegen die platte positivistische Auffassungsweise […], als ein kühnes Wiederaufpflanzen des alten guten Banners deutscher Humanität gegen die Beschränkung nationaler Selbstbewunderung, als einen Mahnruf über unseren materiellen Erfolgen nicht unsere geistigen Pflichten zu vergessen und, wie die Gründer unserer Cultur, es uns angelegen sein zu lassen der Nation, bei aller Geistesfreiheit, das religiöse Gefühl und den speculativen Sinn zu bewahren, ihr, ohne sie der Convention gefangen zu geben, schönere Formen des Lebens zu schaffen“ (ebd., 293). Zustimmend äußert sich Hillebrand auch zu N.s Angriffen auf sprachliche Defizite bei Strauß speziell (vgl. ebd., 294) sowie auf den „Typus des selbstgefälligen deutschen Philisterthums“ generell (vgl. ebd., 296). Aller-

dings glaubt Hillebrand „Nietzsche's Sündenregister" zu stilistischen Defiziten noch erweitern zu können (ebd., 296). „Daß aber der zornesmuthige Kläger sich gerade gegen Strauß gewandt und in ihm die Mode gewordene Liederlichkeit unserer Sprachverderber gegeißelt [hat], können wir ihm, wenn er auch etwas weit geht in seinem kritischen Eifer, nur zum Ruhm anrechnen", denn „der Muth die Lieblinge des Volkes auf die Anklagebank zu bringen, ist von jeher die höchste Art des Muthes gewesen" (ebd., 296). Und Karl Hillebrand beendet seine Buchbesprechung zu UB I DS mit dem Urteil, N. warne „eindringlich, muthig und beredt" vor dem Gestus der „Selbstzufriedenheit" (ebd., 302).

Aber zugleich enthält Hillebrands Rezension auch dezidierte Kritik an UB I DS: So beanstandet er an N.s Polemik gegen den Theologen Strauß, den er selbst als „eminenten Schriftsteller" von „Genie, Charakter, Gelehrsamkeit" würdigt (ebd., 293), dessen Buch ANG er jedoch für „überflüssig" hält (ebd., 300), eine allzu selektiv ansetzende Kritik, „weit entfernt vollständig zu sein", weil sie sich inhaltlich nur auf Kapitel 4 von ANG und auf die „Form" der Schrift konzentriere (ebd., 298, 300). Außerdem erscheint Hillebrand in N.s UB I DS „manches falsch aufgefaßt": So hält er es für „verfehlt, das Wesen einer Cultur allein in den Styl zu setzen" (ebd., 298). Darüber hinaus wirft er N. eine mit „Tactlosigkeit" verbundene Imitation der Stilmanier Schopenhauers vor und kritisiert die von „Ungerechtigkeit" und „Geschmacklosigkeit zugleich" zeugende, vielleicht sogar „Unkenntniß" verratende Fortsetzung von dessen spöttischen Attacken auf Hegel (ebd., 298–299). Gleichwohl goutiert er N.s „geistreiche Schrift" und meint, dass deren Polemik „nicht ohne Gewinn, jedenfalls nicht ohne Genuß zu lesen" sei (ebd., 293).

Als einseitig erweist sich angesichts des konkreten Wortlauts von Karl Hillebrands ambivalentem Urteil über UB I DS allerdings N.s spätere euphorische Behauptung in *Ecce homo*, Hillebrand habe in seiner Rezension eine „ausserordentlich starke und tapfere Fürsprache" zum Ausdruck gebracht (KSA 6, 318, 10–11). Bei der nachträglichen Verschleierung der kritischen Aspekte von Hillebrands Reaktion folgte N. in EH offenbar einem Bedürfnis nach wirkungsmächtiger Selbstinszenierung. So bezeichnet er Hillebrand hier emphatisch als den „letzten humanen Deutschen" (KSA 6, 318, 12) und erklärt, dieser habe UB I DS „als Ereigniss, Wendepunkt, erste Selbstbesinnung, allerbestes Zeichen dargestellt", um dann fortzufahren: „Hillebrand war voll hoher Auszeichnung für die Form der Schrift, für ihren reifen Geschmack, für ihren vollkommenen Takt in der Unterscheidung von Person und Sache: er zeichnete sie als die beste polemische Schrift aus, die deutsch geschrieben sei" (KSA 6, 318, 15–22).

Diese euphemistische Selbstdarstellung N.s in *Ecce homo* entspricht nicht der tatsächlichen Einschätzung Hillebrands, der N. keineswegs „vollkomme-

nen Takt“ attestiert hatte, sondern ihn im Gegenteil „von einer gewissen Tactlosigkeit“ glaubte „nicht freisprechen“ zu können (Hillebrand, zitiert nach Hauke Reich 2013, 304). – Ganz anders als später in EH formulierte N. seine Einschätzung übrigens anderthalb Jahrzehnte früher, nämlich am 27. September 1873, in einem Brief an Carl von Gersdorff: „Übrigens ist der Zeitungs-Spuk gross und fast unerträglich gewesen! [...] Dann Karl Hillebrand in der Augsburgerin – höchst merkwürdig, doch so dass für mich fundamentale Differenzen übrig geblieben sind, und ich im Ganzen Frau W. zustimme, wenn sie sagt ‚K. H. kennt die Franzosen besser als irgend ein Franzose, aber er kennt die Deutschen nicht mehr.‘“ (KSB 4, Nr. 316, S. 161.)

Eine noch gravierendere nachträgliche Umdeutung und Verfälschung vollzieht N. in *Ecce homo* mit Bezug auf die umfangreiche Stellungnahme zu UB I DS, die der Würzburger Philosophie-Professor **Franz Hoffmann** unter dem Titel *Zur Kritik von David Strauß* zunächst im „Allgemeinen literarischen Anzeiger für das evangelische Deutschland“ (Bd. 12, 1873, 321–336, 401–407) und fünf Jahre später auch in Band 5 seiner *Philosophischen Schriften* publizierte (Hoffmann 1878, 410–447; abgedruckt in Hauke Reich 2013, 331–363). – N. ‚referiert‘ den Inhalt in *Ecce homo* mit ostentativem Selbstbewusstsein: „Das Nachdenklichste, auch das Längste über die Schrift und ihren Autor [sc. UB I DS und N.] wurde von einem alten Schüler des Philosophen von Baader gesagt, einem Professor Hoffmann in Würzburg. Er sah aus der Schrift eine grosse Bestimmung für mich voraus, – eine Art Krisis und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus herbeizuführen, als dessen instinktivsten und rücksichtslosesten Typus er mich errieth. Der Atheismus war das, was mich zu Schopenhauer führte“ (KSA 6, 318, 2–9).

Damit suggeriert N. den Lesern, Franz Hoffmann habe anlässlich von UB I DS eine geradezu euphorische Prophezeiung zu seinen Gunsten ausgesprochen. De facto teilt der Würzburger Philosophie-Professor allerdings weder die Urteilsprämissen N.s noch seinen Schopenhauerianismus. Und er äußert sich zudem keineswegs nur positiv über UB I DS, sondern übt auch entschieden Kritik an N.s Schrift. Dass die Attacke auf Strauß’ ANG bei dem Baader-Schüler Hoffmann grundsätzlich auf Zustimmung stößt, ist weitaus mehr durch dessen christliche Überzeugungen bedingt als durch N.s Argumente gegen Strauß’ Alterswerk. Und keineswegs findet sich bei Hoffmann eine emphatische Aussage im Indikativ, wie es N. in *Ecce homo* behauptet, wenn er die prognostizierte „grosse Bestimmung für mich“ hervorhebt (KSA 6, 318, 5–6). Stattdessen formuliert Franz Hoffmann lediglich einen hypothetischen Konditionalsatz mit abschwächendem Modalverb anstelle der von N. als definitiv beschriebenen Prognose: „Wenn [...] das zürnende Niederdonnern des greisenhaft und matt gewordenen Strauß nicht verflackerndes Strohfeuer ist, sondern von einem

wirklich energischen, von großer Begabung getragenen Quell hervorsprudelt, so kann die Ausbildung seines Atheismus zu einer folgenreichen Krisis führen“ (zitiert nach Hauke Reich 2013, 362). Hoffmanns Zweifel an N.s Befähigung dazu werden allerdings zuvor bereits in der Feststellung evident, N. weise „die gleiche Impotenz“ wie Strauß insofern auf, als auch er „allenfalls zerstören“ kann, wenn „er so fortfährt“, wie er mit UB I DS „angefangen hat“: „aber bauen kann er nichts“ (ebd., 336).

Überdies ist zu beachten, dass die „Krisis“, mit der Hoffmann im Zusammenhang mit dem „Atheismus“ hypothetisch argumentiert, für ihn – anders, als es N. suggeriert – keineswegs das eigentliche Telos darstellt, sondern lediglich ein notwendiges Durchgangsstadium auf dem Weg zum „Gottesreich“ (ebd., 363). Bezeichnenderweise versucht sich Hoffmann – im Rahmen seiner konkreten Auseinandersetzung mit einer subversiven Reflexion in UB I DS (vgl. NK 188, 2–6) – dann sogar selbst an einem Gottesbeweis (vgl. Hauke Reich 2013, 337–338). Auf den forcierten Atheismus, den N. nach Hoffmanns Ansicht vielleicht entscheidend fördern könnte, kommt es – jedenfalls dem Rezensenten zufolge – also nur aus einem Grund an: „je consequenter […] der negative Grundgedanke der Geistlosigkeit des Weltprincips ausgeführt“ wäre, desto „einleuchtender […] würde sich solches System […] im Ganzen ad absurdum führen“ (ebd., 362–363). Hoffmanns Schlussplädoyer zielt dann signifikanterweise auf die christliche Utopie, „die Menschheit von Innen heraus zu Einem Gottesreich zu einigen“ (ebd., 363). – Fundamental unterscheiden sich N.s Motive zur Kritik an David Friedrich Strauß mithin von den religiösen Wertungsprämissen Hoffmanns, der von Strauß prinzipiell destruktive Wirkungen auf die Kirche ausgehen sieht: „Daß Strauß erklärt, keine Kirche zerstören zu wollen, ist nur Heuchelei. Er hat nicht bloß zerstört und zerstört noch, sondern er wollte und will auch zerstören, nur soll das für ihn so ungefährlich und so bequem als möglich abgehen“ (ebd., 336).

Zwar verdient N.s Kritik an Strauß laut Hoffmann „große Beachtung“ als „eine Art Manifest der Schopenhauerschen Schule gegen die Hegelsche“ (ebd., 332). Und darüber hinaus goutiert Hoffmann, der Strauß „in seiner letzten Schrift zur vollen Unphilosophie herabgesunken“ sieht (ebd., 340), durchaus auch die auf ANG bezogene Stilkritik N.s (ebd., 359). Aber zugleich äußert er nachdrückliche Vorbehalte gegenüber N.s Kulturkritik in UB I DS, etwa wenn er konstatiert, man könne „nur mit vollkommenem Unrecht behaupten, daß in Deutschland der reine Begriff der Cultur verloren gegangen sei“ (ebd., 334). Zudem stellt Hoffmann die von N. behauptete philiströse Selbstzufriedenheit der Gelehrten in Frage (ebd., 334–335) und beanstandet (zu Recht) auch „die platteste Auslegung“ der These „Hegels von der Vernünftigkeit alles Wirklichen“ in UB I DS (ebd., 335). (Zu dieser von N. missverstandenen Aussage aus

Hegels Rechtsphilosophie vgl. NK 170, 3–4.) – Die eigentliche Intention Hoffmanns, die ihn zugleich in einen grundlegenden Dissens mit N.s Prämissen bringt, erhellt dann aus seiner Kritik am metaphysischen Pessimismus von Schopenhauers Philosophie (vgl. Reich 2013, 341–361), die er für „die unsinnigste" hält, „die je von einem Genie im Mißbrauch grober Kräfte aufgestellt worden ist" (ebd., 346). Unter Berufung auf den eigenen Lehrer Franz von Baader, den er als Non plus ultra „tiefsinniger Wahrheitserkenntniß" in Stellung bringt (ebd., 347), begibt sich Hoffmann in eine nur strategische Teil-Allianz mit N. gegen Strauß, die letztlich von genau konträren Motiven bestimmt ist: Da Hoffmann Schopenhauers Philosophie als „verderbliche Erscheinung" verurteilt, weil sie „auf den Nihilismus hinausläuft" (ebd., 348), mithin auf „die innere Nichtsnutzigkeit" eines „Atheismus" (ebd., 355), konstatiert er: „Es ist wahr, das Straußische Buch ist jämmerlich armselig, aber viel mehr durch das, was es mit Schopenhauer gemein hat, als durch die Mängel, welche der Verf. an ihm rügen konnte" (ebd., 356).

Die fundamentale Divergenz der weltanschaulichen Überzeugungen wird evident, wenn Franz Hoffmann den Atheismus, den er selbst so entschieden verurteilt, aus dem Blickwinkel N.s betrachtet: „der Atheismus des Strauß war schon ganz recht, nur hätte er ihn bis zur Höhe der Schopenhauer'schen Frechheiten treiben sollen. Dann wäre Strauß ganz der Mann nach dem Herzen des Verfassers gewesen" (ebd., 349). Und in der Monatszeitschrift *Psychische Studien* (Bd. 1, Nr. 12, 1874, 563–569) konstatiert Hoffmann in seinem Text *Unzeitgemässe Betrachtungen von Friedrich Nietzsche* mit analoger Grundtendenz, UB I DS laufe „unter Austheilung von Kolbenschlägen" vor allem darauf hinaus, „dass ihm *Strauss* den Atheismus zu sehr in einer Mischung von *Hegel*, *Feuerbach* und *Büchner*, und nicht, wie er nach *Nietzsche* gesollt hätte, echt Schopenhauerisch betrieben hat" (abgedruckt in Hauke Reich 2013, 522–527, vgl. ebd., 524).

Außer den im Vorangegangenen exemplarisch dargestellten Reaktionen auf N.s UB I DS gab es noch etliche andere Stellungnahmen von Zeitgenossen. So teilte **Friedrich Theodor Vischer** seinem Sohn am 4. Oktober 1873 brieflich mit: „Ein Professor Nietzsche in Basel hat ein freches Buch gegen mich und Strauß geschrieben; ich werde nicht antworten" (zitiert nach Hauke Reich 2013, 302). Vischer, der den eigenen Stellenwert als Zielscheibe von N.s Polemik in UB I DS hier erheblich überschätzt, meint mit seiner Aussage offenbar eine Passage (172, 8 – 173, 26), auf die Emil Kuh in seiner Polemik gegen N. rekurriert: Laut Kuh nimmt N. „einen Ausspruch Friedrich Theodor Vischer's über Hölderlin auf" und „unterschiebt ihm eine falsche Bedeutung" (zitiert nach Hauke Reich 2013, 431). N. attackiert den Hegelianer Vischer im Zusammenhang mit einer Hölderlin-Rede und reiht ihn dabei in die „Periode der cyni-

schen Philisterbekenntnisse“ ein (173, 23–24). – Und **Heinrich von Treitschke** teilt N.s Freund Franz Overbeck am 28. Oktober 1873 mit, N. äußere sich in UB I DS „erschreckend wahr“ über „die Halbbildung der Gegenwart“, sei aber „ungerecht“ im „Urtheil über das heutige Deutschland“, weil er in ihm „nur den Verfall zu sehen“ vermöge. Und prononciert erklärt er: „Ich habe noch Niemand gesehen, der sich an der Schrift gefreut hätte“ (zitiert nach Hauke Reich 2013, 303). Knapp neun Jahre später formuliert Heinrich von Treitschke am 11. September 1881 in einem Brief an Franz Overbeck dann das Verdikt: „Dein Unglück ist dieser verschrobene Nietzsche, der sich so viel mit seiner unzeitgemäßen Gesinnung weiß und doch bis ins Mark angefressen ist von dem zeitgemäßesten aller Laster, dem Größenwahn“ (zitiert nach Reich 2013, 456).

Die mit den Initialen B.F. versehene Rezension *Herr Friedrich Nietzsche und die deutsche Cultur* (in: Die Grenzboten, Leipzig, Bd. 32, Nr. 42 vom 17. Oktober 1873, 104–110) stammt (laut Reich: ebd., 322) vermutlich von N.s späterem Schwager Bernhard Förster. (Alternative Möglichkeiten für die Zuschreibung der Autorschaft nennt Hauke Reich 2013, 322). Diese Rezension, die vom Insistieren auf „unserm nationalen Gefühl“ geprägt ist (ebd., 328), enthält ebenfalls eine radikale Kritik an N.s UB I DS. Die Rezension betont „die Rohheit des Angreifers“ (ebd., 325), zumal „selten auf hundert Seiten so viel geschimpft worden“ sei (ebd., 324), um dann fortzufahren: N. „ist an unsrer Kultur irre geworden, weil seine Definition von Kultur nicht auf Deutschland paßt oder vielmehr umgekehrt, weil die deutsche Kultur so ungezogen ist, nicht zu Herrn Nietzsche's Definition zu passen“ (ebd., 324). Daraus ergibt sich die Frage, ob für N.s „Pamphlet“ eigentlich „der Angriff gegen Strauß oder die Verunglimpfung Deutschlands“ die „Hauptsache gewesen sei“ (ebd., 326). In der Rezension wird konstatiert: „Indem Herr Nietzsche aber unsere Kulturlosigkeit an dem Beifall mißt, den das Buch von Strauß gefunden, verschweigt er böslicher Weise, daß unter allen Kritiken und Schriften, welche David Strauß' Buch hervorgerufen hat, die abfälligen Urtheile den beifälligen nach Zahl und Gehalt mindestens die Wage [sic] halten“ (ebd., 325). Und dann schließt die Rezension mit dem ironischen Plädoyer: „Böses Deutschland, womit hast du den Zorn deines großen Sohnes verschuldet? Bessre dich!“ (ebd., 328). – N. selbst bezieht sich auf diese Rezension am 27. Oktober 1873 in einem Brief an Carl von Gersdorff: „Neun Basler Zeitungsblätter haben nun über mich gesprochen, in allen Tonarten, und in summa höchst ernsthaft in Vergleich zu dem Grenzboten-Wütherich und Frevler“ (KSB 4, Nr. 324, S. 174.)

Dass N. die Rezension von B.F. zu UB I DS selbst anderthalb Jahrzehnte später noch nicht vergessen hat, zeigt eine Bemerkung in seiner Spätschrift *Ecce homo*: „Das Unanständigste leistete ein Leipziger Blatt, die berüchtigten

‚Grenzboten'; ich hatte Mühe, die entrüsteten Basler von Schritten abzuhalten" (KSA 6, 317, 22–24). – Eine weitreichende Umdeutung der Realität im Dienste euphorischer Selbststilisierung bestimmt vor allem die Erfolgssuggestion, mit der N. in *Ecce homo* den Abschnitt über seine *Unzeitgemässen Betrachtungen* einleitet: „Von diesen vier Attentaten hatte das erste einen ausserordentlichen Erfolg. Der Lärm, den es hervorrief, war in jedem Sinne prachtvoll" (KSA 6, 317, 7–9). Und im letzten Absatz seiner Retrospektive auf UB I DS in *Ecce homo* erklärt N.: „Die Nachwirkung dieser Schrift ist geradezu unschätzbar in meinem Leben. Niemand hat bisher mit mir Händel gesucht. Man schweigt, man behandelt mich in Deutschland mit einer düstern Vorsicht" (KSA 6, 318, 31–34).

Die englischsprachige, anonym publizierte Sammelrezension *Contemporary Literature. Theology and Philosophy* (in: Westminster Review and Foreign Quarterly Review, Bd. 47, Nr. 2, 1. April 1875), die in der Dokumentation von Hauke Reich abgedruckt ist (vgl. Reich 2013, 527–530), geht nicht nur auf UB I DS, sondern auch auf UB II HL und UB III SE ein. Diese Sammelrezension würdigt das in der Theologie einflussreiche Werk *Das Leben Jesu* von David Friedrich Strauß, einem „truth-loving, high-hearted man" (zitiert nach Reich 2013, 529), und hebt die Reputation des Autors hervor: „Surely Strauss's ample knowledge, his penetrating sagacity, his devotion to art, his love of poetical composition, his biographical productivity, should have exempted him from inclusion in the circle of men of narrow parochial minds and cittish tastes, to whom the term Philistine would appropriately applied" (ebd., 529). Wenn in der Rezension Strauß' „noble and necessary work" betont wird, dann ist mit dieser positiven Wertung auch „the little work entitled ‚The Old and New Faith'" mitgemeint (ebd., 529). Die Kritik an UB I DS zielt darauf, dass N. Strauß' ANG zu Unrecht diffamiere, und dies sogar „in a bitter and denunciatory spirit" (ebd., 529). – N. berichtet seinem Freund Carl von Gersdorff am 8. Mai 1875 in einem Brief über diese Rezension: „In der Westminster-Review ist ein grösserer Aufsatz über meine 3 ersten Unzeitgemässen, höre ich, er soll ziemlich wüthend sein. Doch freut's mich, dass Engländer mich lesen" (KSB 5, Nr. 443, S. 48).

Hinsichtlich der zeitgenössischen Rezeption von UB I DS zieht N. selbst ein vorläufiges Fazit, wenn er Richard Wagner am 18. September 1873 in einem Brief mitteilt: „Mein erstes Heft hat hier eine unbeschreibliche Wirkung gethan; eine toll-feindselige Zeitungslitteratur ist gegen mich entstanden, aber g e l e s e n hat es Jedermann" (KSB 4, Nr. 313, S. 157). Zugleich denkt N. bereits über eine „zweite ‚Zeitungemässheit' nach" (ebd.). – Hauke Reich resümiert N.s Einstellung zu den Besprechungen seiner Werke insgesamt folgendermaßen: „Nietzsches anfänglicher Stolz über öffentliche Rezensionen seiner Bücher wich im Laufe der Jahre einer zunehmenden Ernüchterung durch eine

Vielzahl kritischer Artikel, nicht nur in der Schweiz. Einige Kritiker wie Wilamowitz oder der mit b.f. zeichnende Verfasser des Grenzbotenartikels schreckten vor drastischen Aussagen nicht zurück, die Nietzsche durchaus kränkten. Aufgrund dieser Erfahrungen reagierte er auf die Artikel immer desillusionierter. Er scheute die inhaltliche Auseinandersetzung, genauso wie er dazu neigte, die Reaktionen der Freunde zu seinen Gunsten auszulegen. Besonders deutlich zeigt sich dies an den Reaktionen Jacob Burckhardts, der seine Meinungen über Nietzsches Bücher schönfärberisch umschrieb, um den ihn verehrenden Nietzsche nicht zu brüskieren" (Hauke Reich 2013, 11–12). Im obigen zweiten Satz bezieht sich Reich auf die kritischen Reaktionen des Altphilologen Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, der N.s Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie* vernichtend rezensiert und N.s altphilologische Reputation dadurch ruiniert hatte (vgl. dazu Jochen Schmidt in NK 1/1, 75–76).

Vierzehn Jahre nach der Publikation von UB I DS formuliert N. selbst ein resignatives Gesamturteil über die Rezensionen zu seinen Werken, wenn er Heinrich Köselitz am 7. März 1887 in einem Brief mitteilt: „welcher Verleger dürfte nicht etwas furchtsam sein, nachdem er sich ungeschickter Weise mit meiner Litteratur beschwert hat? Ich habe es noch nicht einmal zu W i d e r s a c h e r n gebracht; seit 15 Jahren ist überhaupt über keines meiner Bücher eine tief gemeinte, gründliche, sach- und fachgemäße Recension erschienen – kurz, man muß dem Fritzsch Einiges zu Gute halten" (KSB 8, Nr. 814, S. 40).

Ein Jahrzehnt später, mithin acht Jahre nach N.s geistigem Zusammenbruch und drei Jahre vor seinem Tod, also bereits in der Zeit der N.-Konjunktur, geht **Gerhart Hauptmann** am 6. August 1897 im Tagebuch ausführlich auf N.s Konzept des Bildungsphilisters in UB I DS ein (zuvor war 1893 die 2. Auflage von UB I–IV erschienen): „Nietzsche, ‚Unzeitgem[äße] Betracht[ungen]', 1888 [sic], sagt vom Bildungsphilister, er sei ‚das Hindernis aller Kräftigen und Schaffenden, das Labyrinth aller Zweifelnden und Verirrten, [...] die ausdorrende Sandwüste des suchenden und nach neuem Leben lechzenden deutschen Geistes.'" (Gerhart Hauptmann 1987, 39.) Unter Rekurs auf diese Textpartie (166, 34 – 167, 5) identifiziert sich Hauptmann mit N.s Identität als „Suchender", grenzt sich zugleich allerdings insofern von ihm und seiner prononcierten Kulturkritik ab, als er selbst „einen Weg zum Ziele" zu gehen glaubt, „ins ‚Leben des deutschen Geistes', das wirklich gar nicht mehr so daniederliegt" (Hauptmann 1987, 39). Die Differenz zwischen seiner eigenen Position und derjenigen N.s erklärt sich Hauptmann in diesem Kontext so: „Ich argwöhne, Nietzsche begriff Goethe nicht. Goethe als Einheit. Goethe als deutsche Notwendigkeit" und konnte so den „Brunnen" des „deutschen Geisteslebens" nicht finden: „der deutschen Kultur" (ebd., 39). Und nach einer Bezugnahme auf N.s Konzept der Tragödie fährt Hauptmann fort: „Hätte Nietzsche Goethe

richtig begriffen, der noch so nahe steht, er würde die kleinen Herren seiner Gegenwart vielleicht nicht so überwichtig genommen haben“ (ebd., 40).

Und dann schließt Gerhart Hauptmann seine enthusiastische Einschätzung von UB I DS an: „‚Unzeitgemäße Betrachtungen‘ I. Eine in hohem Grade produktive Polemik. Ein scharfes, durchdring[end]es Auge richtet sich auf ein Buch; es wird in seinem Wert oder Unwert erkannt. Es wird als Seelenspiegel seines Verfassers angewendet, und das Bild im Spiegel zeichnet eine begabte Hand in markanten Linien heraus; es erregt wenig Sympathien, aber man sieht keine Möglichkeit, seine Echtheit anzuzweifeln. Noch weiter muß sich das schlechte Buch [sc. ANG] als guter Spiegel gebrauchen lassen: es wird den Lesern und Lobern seiner sechs Auflagen vorgehalten und wirft erstaunliche, sprechende Auskünfte zurück – ähnlich dem ‚Spieglein an der Wand‘ – über die Geisteskultur dieser Leser und Lober, die äußerst ärmlich erscheint. / Soll eine Polemik sich rechtfertigen, so muß sie das Unumgängliche merken lassen. Die Angriffe eines Rauflustigen sind einfacher Unfug. Man muß den Angreifer als Ritter empfinden können, der eine Mission hat; sein Sieg aber muß wirken wie eine Befreiung. Das alles ist hier Ereignis. / Der Angriff Nietzsches auf Strauß ist elegant und mörderisch, er führt als Waffe das Florett. Das Opfer soll tödlich getroffen werden, und bis dahin wird es geschont. Man soll es von allen Seiten betrachten können, wie in der Arena den Stier, hier aber nicht zur Belustigung, sondern zu tiefer Belehrung“ (Hauptmann 1987, 40–41). Anschließend entwirft Hauptmann ein Gedicht mit dem Titel „Auf einen Pamphletisten“, dessen „Seele“ er mit einem „Wespennest“ vergleicht (ebd., 41).

Von der Grundtendenz der zeitgenössischen Rezensionen, die weitgehend skeptisch bis polemisch zu UB I DS Stellung nehmen, unterscheidet sich Gerhart Hauptmanns Einschätzung fundamental, insbesondere dann, wenn er am 6. August 1897 im Tagebuch uneingeschränkt sogar den polemischen Gestus von UB I DS goutiert: So behauptet er, dass „eine erbitterte Lustigkeit des Angreifers Nietzsche durchaus hinreißt und dieser alle Sympathien durch Adel, Redlichkeit, Schönheit und Kraft im Kampf sowie Makellosigkeit der Waffen an sich bindet“ (ebd., 41). [Das ließe sich mit guten Gründen durchaus bestreiten.] – Vermutlich ist Hauptmanns Einschätzung nicht unbeeinflusst geblieben von dem schon bald nach N.s Zusammenbruch im Jahre 1889 beginnenden Ruhm, der sich laut Overbeck auch in einer „huflatticharti wuchernde[n]“ Nietzsche-Literatur manifestierte (zitiert nach Hauke Reich 2013, 13). Am 7. August 1897 korreliert Hauptmann UB I DS sogar mit *Also sprach Zarathustra*, indem er N. „eine vollkommen religiöse Natur“ attestiert und behauptet: „Sein Angriff, gerade auf Straußens ‚Neuen Glauben‘, bedeutet im Grunde: Raum für Zarathustra!“ (Hauptmann 1987, 42).

Theodor Lessing entfaltet in seinem Buch *Nietzsche* 1925 positive Perspektiven auf UB I DS: Er sieht in N.s vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* insgesamt

„seine antikisierende Sprachkunst auf der Höhe ihrer reifen Meisterschaft“ und wundert sich zugleich darüber, dass UB I DS und UB II HL, „obwohl sie nur verneinender Natur sind, doch ausgewogener und großzügiger geriethen als die beiden bejahenden“ in Gestalt von UB III SE und UB IV WB (Lessing 1925, 27). In UB I DS habe N. Strauß als „Bildungsphilister [...] unsterblich verlächerlicht“ (ebd., 30), obwohl er ihm „als Person wahrlich nicht wehe tun wollte“ und mit „tragische[m] Ernst“ dabei sogar die eigene Reputation riskierte (vgl. ebd., 31). In extremem Gegensatz zu der Vielzahl kritischer Stimmen in der Rezeptionsgeschichte erklärt Lessing sogar: „Das ‚Pamphlet wider Strauß‘ ... der Nachwelt erscheint es als eine der schönsten Streitschriften, durch die ein Genius sich schützt gegen ‚die geballte Majorität der zeitgenössischen Talente, mit denen er nicht verwechselt werden will‘. Das Recht dieser Schrift liegt also nicht darin, daß sie wahr, sondern daß sie wahrhaftig ist. Ich glaube, daß wertender Geist immer mordet; er kann gar nicht anders“ (ebd., 31–32). Immerhin räumt Lessing hinsichtlich der *Unzeitgemässen Betrachtungen* summarisch ein: „Mancher Ton klingt schrill. Mancher Schrei war zu humorlos bitter“ (ebd., 33). Verständlich und gerechtfertigt erscheint ihm ein solcher Gestus allerdings als Ausdruck von N.s Ringen „um die Eigenbestimmung“: „schon fühlt er die Fesseln und bäumt wild sich dagegen, um sie zu sprengen ...“ (ebd., 33).

Der dänische Literaturkritiker und Philosoph **Georg Brandes**, dem N. seine Schriften *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* zugesandt hatte (vgl. Brandes 2004, 112), trug seit 1888 durch seine Vorlesungen über N. maßgeblich zu dessen Wirkung bei. Auf der Basis dieser Vorlesungen publizierte Brandes 1889 sein N.-Buch (zunächst in dänischer Sprache); die deutsche Übersetzung trägt den Titel *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus*. Über UB I DS heißt es hier: „Nietzsche wurde zum ersten Male oft genannt, wenn auch nicht viel gerühmt, wegen einer bissigen, jugendlichen Streitschrift gegen David Strauss, von dessen Buch ‚Der alte und der neue Glaube‘ hervorgerufen. Nicht gegen den ersten kriegerischen Abschnitt des Werks, sondern gegen den ergänzenden, aufbauenden Teil desselben ist hier ein in seinem Tone pietätloser Angriff gerichtet“ (ebd., 31). Brandes geht auch auf die Kritik am „Bildungsphilistertum“ ein, die N. durch „viele malende Ausdrücke [...] als den Morast“ schildere, „in dem alle Müdigkeit steckenbleibt und in dessen giftigem Nebel alles Streben dahinsiecht“ (ebd., 36). Obwohl Brandes das Œuvre N.s insgesamt mit großer Wertschätzung charakterisiert und ihn als den „interessanteste[n] Schriftsteller“ in der „Literatur des gegenwärtigen Deutschlands“ bezeichnet (ebd., 25), beanstandet er N.s Tendenz, wesentliche Einflüsse anderer Autoren auf sein Werk zu kaschieren und gerade gegen anregende Vorgänger besonders zu polemisieren (vgl. ebd., 97–101).

Thomas Mann würdigt UB I DS emphatisch, wenn er 1947 in seinem Essay *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* erklärt, N. sei „vor allem ein großer Kritiker und Kultur-Philosoph" gewesen, der seine spätere „Lehrbotschaft" auch in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* „bereits vollkommen und fertig" zum Ausdruck gebracht habe (Thomas Mann 1990, Bd. IX, 682, 685): „Seine glänzende Diatribe gegen das altersschwache und vergnügte Buch des Theologen David Strauß ‚Der alte und der neue Glaube' ist das unmittelbarste Beispiel für diese Kritik eines Philisteriums der Saturiertheit, das den deutschen Geist aller Tiefe zu berauben droht. Und es hat etwas Erschütterndes, wie schon hier der jugendliche Denker prophetische Blicke vorauswirft auf das eigene Schicksal, das wie ein tragischer Lebensplan offen vor ihm zu liegen scheint. Ich meine die Stelle, wo er die ethische Feigheit des vulgären Aufklärers Strauß verhöhnt, der sich wohl hüte, aus seinem Darwinismus, aus dem bellum omnium contra omnes und dem Vorrecht des Stärkeren *Moralvorschriften für das Leben* abzuleiten, sondern sich immer nur in kräftigen Ausfällen gegen Pfaffen und Wunder gefalle, bei denen man den Philister für sich habe. Er selbst, das weiß er in seiner Tiefe schon, wird das Äußerste tun und selbst den Wahnwitz nicht scheuen, um den Philister *gegen* sich zu haben" (ebd., 687–688). Auch **Max Scheler** hält UB I DS für eine „Glänzende Streitschrift" (vgl. dazu den Beleg auf S. 338 im vorliegenden Kommentarband).

Die Positionen der Forschung im Hinblick auf das Pamphlet gegen David Friedrich Strauß, mit dem N. den Zyklus seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* eröffnete, sind heterogen: Manche Forscher vertreten die Auffassung, UB I DS könne durchaus Geltung als eine vollwertige Publikation N.s beanspruchen: So bezeichnet **Curt Paul Janz** UB I DS als „eine gültige, echt Nietzschesche Schrift" (Janz 1978, Bd. 1, 536). Andere hingegen betrachten *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* als ein schwaches Werk oder sogar als die schlechteste der vier *Unzeitgemässen Betrachtungen*. So erklärt **Karl Pestalozzi**: „Es macht freilich die Schwäche dieser Schrift aus, daß Nietzsches eigenes Konzept darin nur ganz nebenbei aufscheint, so daß sie, für sich betrachtet, den Eindruck bloßer Destruktivität hinterläßt" (vgl. Pestalozzi 1988, 105). Eine besonders prononcierte Kritik formuliert bereits **Giorgio Colli** in seinem Nachwort zu KSA 1; hier wendet er sich sowohl gegen Strauß' ANG als auch gegen N.s UB I DS: Die „erste *Unzeitgemässe Betrachtung*: *David Strauss*, [ist] das schwächste Werk, das Nietzsche je veröffentlicht hat, gerade wegen seiner ‚Zeitgemäßheit'. Was schert uns heute, nach einem Jahrhundert, dieser farblose Philister? Wie können wir dessen ‚neuen Glauben' ernst nehmen, gegen den Nietzsche seine überflüssigen Blitze schleudert? Zwar fehlt es nicht an Glanzlichtern, die den späteren souveränen Polemiker ankündigen, aber insgesamt ist hier auch Nietzsche schwerverdaulich – und nicht nur wegen der Unzuläng-

lichkeit seines Angriffsziels, sondern auch wegen seiner eigenen schulmeisterlichen Pedanterie, mit der er zum Beispiel am Schluß eine langweilige Liste der stilistischen Fehler von Strauss erstellt. Nietzsche hat kein Glück gehabt; er verstand es damals noch nicht, sich Gegner auszusuchen, die Zukunft vor sich hatten" (KSA 1, 905–906).

I.6 David Friedrich Strauß: Biographie und Werk

Öffentliche Aufmerksamkeit erlangte David Friedrich Strauß insbesondere mit seinem Buch *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835/36), das ihn einerseits zum „berühmteste[n] Theologe[n] Deutschlands" avancieren ließ, andererseits aber zugleich auch einen Skandal auslöste, weil es heftige theologische Kontroversen zur Folge hatte. Strauß betonte eine prinzipielle Differenz zwischen dem historischen Jesus und der Divinität des Christus-Bildes in den Evangelien, das die Basis der kirchlichen Tradition darstellt. Im Unterschied zu den Parteien der Supranaturalisten und der Rationalisten in der zeitgenössischen Theologie versuchte Strauß mit dem Mythos-Begriff einen neuen Zugang zu den Evangelien zu gewinnen. Seine entschiedene Kritik an der dokumentarischen Basis der Evangelien führte im orthodoxen Protestantismus zum Eklat und hatte zur Folge, dass Strauß seine Position als Repetent am Tübinger Stift verlor und dass auch seinen späteren Ambitionen auf ein akademisches Lehramt kein Erfolg beschieden war. Seit der Publikation seines Buches *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* galt er unter den Theologen als „für jede kirchliche und akademische Stellung lebenslänglich unmöglich" (Karl Barth 1952, 491). – Eine zentrale Bedeutung erlangte David Friedrich Strauß allerdings im Zusammenhang mit der ‚Leben-Jesu-Forschung', die in ihren Wurzeln bis in die Epoche der Aufklärung zurückreichte. Sie verfolgte die Intention, die Biographie des historischen Jesus von Nazareth mithilfe wissenschaftlich-kritischer Methoden zu untersuchen. Auf der Basis quellenkritischer Forschungen versuchte Strauß den mythologischen Charakter biblischer Darstellungen aufzuzeigen und zugleich auch ihre dogmatischen Prägungen deutlich zu machen. (Zur theologischen Thematik vgl. Theißen/Merz 2011.)

David Friedrich Strauß wurde am 27. Januar 1808 in Ludwigsburg geboren. Nach dem Besuch der Lateinschule in Ludwigsburg kam er im Alter von dreizehn Jahren an das traditionsreiche Seminar in Blaubeuren und durchlief dort die württembergische Predigerausbildung: Nachdem er vier Jahre in Blaubeuren verbracht hatte, besuchte er ab 1825 gemeinsam mit seinen Freunden Friedrich Theodor Vischer und Christian Märklin das Evangelische Stift zu Tübingen und beendete dort fünf Jahre später sein Theologiestudium. Prägenden

Einfluss auf Strauß hatten seine akademischen Lehrer Friedrich Heinrich Kern und vor allem Ferdinand Christian Baur, der seine religionsgeschichtlichen Forschungen auch im Unterricht vermittelte. Während seines Theologiestudiums am Tübinger Stift wurde Strauß insbesondere mit der Religionsphilosophie Schellings und der Theologie Schleiermachers vertraut gemacht und beschäftigte sich überdies mit Themen der Romantik, Mystik und Naturphilosophie. Außerdem lernte er die Philosophie Hegels kennen, die für ihn in der Folgezeit große Bedeutung erlangte. Gemeinsam mit Freunden las er Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Nach seinem Examen war Strauß zunächst als Vikar tätig, anschließend als Repetent am Maulbronner Seminar, wo er Latein, Geschichte und Hebräisch unterrichtete.

Weiterführende Informationen zu Leben und Werk von David Friedrich Strauß bieten die *Theologische Realenzyklopädie* [TRE] und *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG]. An den einschlägigen Artikeln zu Strauß vor allem von Thomas K. Kuhn in TRE, daneben auch von Friedrich Wilhelm Graf in RGG ist das vorliegende Kapitel I.6 wesentlich orientiert. Vgl. die detaillierten Angaben zu Biographie und Werk von David Friedrich Strauß bei Thomas K. Kuhn 2001, 241–246. Einen kurzen Handbuch-Artikel bietet Friedrich Wilhelm Graf 2004, 1774–1775. Vgl. darüber hinaus die umfangreiche Dissertation von Friedrich Wilhelm Graf über *Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit* (1982).

Mit einer an Forschungen seines Lehrers Baur ausgerichteten religionsgeschichtlichen Studie wurde Strauß in absentia promoviert. Bei einem Aufenthalt in Berlin hatte Strauß die Gelegenheit, Hegel kurz vor dessen Tod 1831 noch selbst an der Universität zu hören. Außerdem machte er dort die Bekanntschaft mit Schleiermacher und nahm Kontakt zu Hegel-Schülern auf. Im Jahre 1832 wurde Strauß als Repetent an das Tübinger Stift zurückberufen, wo er sehr erfolgreich die Philosophie Hegels lehrte, bis ihm bereits im Jahre 1833 das Halten seiner Vorlesungen verboten wurde. In der Folgezeit verfasste Strauß sein Buch *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835/36), das den religionskritischen Positionen von Hermann Samuel Reimarus nahestand (vgl. dazu NK 183, 14 – 184, 5 und NK 231, 2–5), nach der Publikation geradezu einen Skandal auslöste und zur Entlassung des Autors aus dem Kirchendienst führte. Denn Strauß hielt aufgrund textkritischer Untersuchungen das Leben Jesu in den Evangelien für historisch nicht gesichert und sah die biblischen Darstellungen letztlich als Resultat von Legendenbildung und Mythenkonstitution an. Dabei verstand Strauß die neutestamentlichen Mythen als „geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen“ (Graf 2004, 1042). Nachdem David Friedrich Strauß seine Stelle am Tübinger Stift infolge der heftigen Kontroversen und Debatten über *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* verloren hatte, übte er

vorübergehend eine Unterrichtstätigkeit am Ludwigsburger Lyceum aus. Später hielt er sich als Privatgelehrter in verschiedenen Städten auf, beispielsweise in Stuttgart, Weimar, München, Köln und Heidelberg. In Stuttgart verfasste Strauß 1836 seine drei *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie* (1837). In der 3. Auflage seines Buches *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1838/39) lässt Strauß den historischen Jesus wieder positiver erscheinen: sogar als ein religiöses Genie. Allerdings verwirft Strauß später diese nachträgliche Abmilderung, weil er in solcher Konzilianz eine ‚Selbstvernichtung des Werkes' erblickt, und kehrt zu seinen früheren, radikaleren Positionen zurück. Eine Schwäche der Straußschen Konzepte wurde darin gesehen, dass er die neutestamentliche Geschichte nur negiere, ohne – wie sein Lehrer Baur – zu zeigen, auf welche Weise Christentum und Neues Testament aus Mythos und Idee hervorgegangen seien (so Kienzler 1996, Sp. 28). Von theologischen Positionen entferne sich Strauß dabei so weit, dass „Jesus nur noch als Verkünder einer reinen Kultur- und Humanitätsreligion" übrigbleibe (ebd., 29).

Die Berufung des protestantischen Theologen Strauß zum Professor für Dogmatik und Kirchengeschichte an die Universität Zürich scheiterte im Jahre 1839 an massiven Protesten der dortigen Bevölkerung, so dass Strauß noch am Tage seines Stellenantritts pensioniert werden musste. Dieser sogenannte ‚Straussenhandel' hatte auch politische Konsequenzen, weil der ‚Züriputsch' von 1839 zum Sturz der liberalen Regierung von Zürich führte. – In den folgenden Jahren konzentrierte sich Strauß auch weiterhin auf seine Arbeiten zur historisch-kritischen Theologie und publizierte sein zweibändiges Werk *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt* (1840/41), in dem er zunächst die traditionelle christliche Lehre darstellt, um sich dann ihrer Auflösung durch den Rationalismus zuzuwenden und dabei kompromisslos die Inkompatibilität der christlichen Religion mit der modernen Wissenschaft darzulegen. Wichtig ist ihm dabei der Anspruch, eine nachchristliche Humanitätsreligion zu entwerfen. In diesem Buch, das vergleichsweise wenig Resonanz fand, übt Strauß Kritik an theologischen Dogmen, und zwar mit Methoden der kritischen Christologie, die er bereits im *Leben Jesu* entfaltet hatte. Oft zitiert man daraus sein Diktum: „Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte" (ebd., Bd. 1, 71). Da jedoch Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach zur gleichen Zeit radikalere Thesen formulierten als David Friedrich Strauß, zog seine *Christliche Glaubenslehre* eine geringere öffentliche Aufmerksamkeit auf sich als einige Jahre zuvor *Das Leben Jesu*. Dennoch blieb auch dieses Buch für die protestantische Theologie als „negative Bezugsgröße" bedeutsam (vgl. Friedrich Wilhelm Graf 1982, 40). Wie schon im *Leben Jesu* stellt Strauß in seinem Werk *Die christliche Glau-*

benslehre das Christentum ebenfalls als Immanenzreligion dar: Der Menschheit schreibt er hier gottmenschliche Attribute zu und substituiert die Vorstellung eines Endgerichts durch die Imagination einer Vollendung der Welt in der Geschichte. Die späteren Veröffentlichungen von Strauß erschienen eher als ‚Parerga' von geringerer Bedeutsamkeit und Resonanz, so dass vor diesem Hintergrund sein späteres Werk *Der alte und der neue Glaube* umso mehr Aufmerksamkeit fand.

Während der Revolution 1848/49 engagierte sich David Friedrich Strauß politisch. In Ludwigsburg ließ er sich als liberaler Kandidat für die Frankfurter Nationalversammlung nominieren. Bei der Wahl seinem konservativen Konkurrenten unterlegen, wurde Strauß dann Abgeordneter im württembergischen Parlament in Stuttgart, das er nach Konflikten sowohl mit Radikalen als auch mit Konservativen über den von ihm selbst vertretenen gemäßigten bürgerlichen Liberalismus allerdings noch im selben Jahr wieder verließ. Nach dem Revolutionsjahr 1848 trat Strauß vor allem als Verfasser von Biographien hervor, die sich u. a. auf den rebellischen schwäbischen Freiheitsdichter Schubart, auf die Humanisten Frischlin und Hutten sowie auf die Aufklärer Reimarus und Voltaire konzentrierten.

Grundlegende Veränderungen ergaben sich für David Friedrich Strauß wie für andere zeitgenössische Liberale im Jahre 1861 durch die Thronbesteigung Wilhelms I. in Berlin, die mit dem Ende der reaktionären Phase verbunden war. In der Folgezeit erfuhr Strauß zusehends Anerkennung als repräsentativer Autor, nachdem der Skandal, der den Beginn seiner theologischen Karriere überschattet hatte, in Vergessenheit geraten war. Nach dieser politischen Wende wurde der kritische Theologe David Friedrich Strauß erneut aktiv, indem er weitere Bücher publizierte: *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu* (1865) sowie *Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg* (1865). Mit diesen Werken griff Strauß die kompromisslerischen Tendenzen der Vermittlungstheologen an, die zwar dazu bereit waren, die historische Kritik als theologische Methode zu akzeptieren, aber inkonsequenterweise dennoch auf die traditionelle Dogmatik der Theologie fixiert blieben.

In den 1860er Jahren begann David Friedrich Strauß seine theologischen Hauptwerke *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835/36) und *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt* (1840/41) neu zu konzipieren, und zwar mit dem Ziel, seine Bibel- und Dogmenkritik zu popularisieren. Indem Strauß eine antiklerikale Reform des Christentums propagierte, setzte er sich für eine Humanitätsreligion ohne Kirche ein. Fast drei Jahrzehnte nach dem Werk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835/36) erschien als modifizierte Textversion

Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet (1864). N. rezipierte es im Frühling 1865 noch während seiner Studienzeit (vgl. Paul Deussen 1901, 20). Da Strauß auf dieses Werk jedoch weniger Resonanz erhielt, als er erhofft hatte, begann er, sein Buch *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt* (1840/41) zu überarbeiten und dabei zugleich zu radikalisieren. Während des deutsch-französischen Krieges von 1870/71 nahm Strauß brieflich Kontakt zu Ernest Renan auf, dem Autor des Buches *Vie de Jésus* (1863), das unter dem Titel *Das Leben Jesu* in deutscher Übersetzung erschien (4. Aufl. 1864) und zu einem wichtigen Referenzmedium für N.s eigene Auseinandersetzung mit dem Christentum wurde. Strauß publizierte den Briefwechsel mit Ernest Renan unter dem Titel *Krieg und Friede: Zwei Briefe an Ernest Renan nebst dessen Antwort auf den ersten* (1870). Anstelle einer umgearbeiteten Version der *Christlichen Glaubenslehre* publizierte David Friedrich Strauß im Jahre 1872 sein neues Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* (1872), in dem er unter Rückgriff auf Natur- und Geschichtskonzepte von Schopenhauer, Darwin, Haeckel und anderen Autoren eine Weltanschauung entwirft, die materialistisch und darwinistisch ausgerichtet ist und sich sowohl von Prämissen der Hegelschen Philosophie als auch von christlichen Überzeugungen weit entfernt. Am 8. Februar 1874 starb Strauß in Ludwigsburg.

Wirkungsgeschichtlich gilt David Friedrich Strauß' Werk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* als das wichtigste seiner Werke, weil es über lange Zeit den theologischen Diskurs prägte (vgl. Kuhn 2001, 243). Zwar wurde der Name Strauß infolgedessen „zum Symbol des ungläubigen Theologen stilisiert" (vgl. ebd., 244), aber zugleich führte die radikale, den Prinzipien der Aufklärung verpflichtete Bibel- und Dogmenkritik in diesem Werk zu folgenreichen theologischen und religionsphilosophischen Debatten über die Korrelationen zwischen Geschichte, Wissen und Glauben, deren Nachwirkungen bis in die Gegenwart reichen. Denn 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, stimulierte die Forschung zum Neuen Testament im 20. Jahrhundert auf maßgebliche Weise (vgl. ebd.).

I.7 Strauß' Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*

In seinem Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* propagiert Strauß einen ‚neuen Glauben', der von Hegels Geschichtsphilosophie, von Darwins

Evolutionstheorie sowie vom Weltbild der modernen Wissenschaften überhaupt nachhaltig beeinflusst ist. Gerade an diesem provokativen Ansatz des Theologen Strauß nahmen vor allem konservative christliche Kreise Anstoß. Sie hielten sein Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* für höchst problematisch, weil Strauß in diesem Werk, ausgehend von fortschrittlichen Prämissen und kritischer Epochendiagnose, die orthodoxen Fundamente des Christentums zu eliminieren versucht. Denn Strauß verabschiedet mit seinem radikalen Konzept zentrale christliche Denktraditionen und Glaubensinhalte. Bei seiner umfassenden Neuorientierung meint er sich auf zahlreiche fortschrittlich gesonnene Zeitgenossen berufen zu können, die seine Überzeugungen gleichfalls vertreten. Diese Gruppe möglicher Gefolgsleute versucht Strauß in ANG demonstrativ durch das Personalpronomen „wir" zu vereinnahmen, das er in seinem Buch mit penetrantem Nachdruck wiederholt, um eine Gruppenidentität von Anhängern zu konstituieren. In der Tat fand Strauß mit seinem Konzept einer pantheistisch ausgerichteten Humanitätsreligion, mit dem er sich energisch vom orthodoxen Christentum distanzierte, Anklang in manchen progressiv gesonnenen Gruppierungen. In diesen Kreisen galt *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* sogar als eine Art von ‚Kultbuch'.

Dass Strauß' ANG in N.s Umfeld auf entschiedene Ablehnung stieß, hat unterschiedliche Gründe. Zum einen gab es fundamentale ideologische Diskrepanzen zwischen dem liberalen Fortschrittsdenken und Humanitätskonzept, das David Friedrich Strauß propagierte, und dem kulturreformatorischen Pathos Richard Wagners, von dem auch sein Umfeld maßgeblich geprägt war. Zum anderen wurden Einwände formuliert, die auf den gedanklichen Gestus und die stilistische Gestaltung von ANG zielten. So bezeichnete Cosima Wagner Strauß' ANG in einer Tagebuch-Notiz vom 7. Februar 1873 als „entsetzlich seicht" (Cosima Wagner: Tagebücher, Bd. I, 1976, 638). Der Musikkritiker und Schriftsteller Edouard Schuré schrieb N. am 13. August 1873 an seinen Urlaubsort Flims einen Brief, in dem er enthusiastisch auf die soeben erschienene UB I DS reagierte und zugleich „das nüchterne und altkluge Buch von Strauß" verurteilte, vor allem „seine lächerlich-impertinent frivole Widerlegung Schopenhauers" und „die verflachend unersprießliche Tendenz der ganzen Schrift" (KGB II 4, Nr. 452, S. 286). Franz Overbeck nahm in seiner Schrift *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift* (1873, 75) Anstoß an Strauß' „moralisch-religiösen Rathschlägen und Schilderungen", die bloß „die Oberfläche des menschlichen Treibens streifen, das etwa in den Zeitungen an das Tageslicht tritt".

Sogar Emil Kuh, der sich 1878 mit seiner umfangreichen Rezension *Professor Friedrich Nietzsche und David Friedrich Strauß. Eine kritische Studie* vehement gegen N.s UB I DS wendete, musste konzedieren: „‚Der alte und der neue

Glaube' ist keines der besten Bücher des berühmten Verfassers" (zitiert nach dem Wiederabdruck von Emil Kuhs Rezension in Hauke Reich 2013, 432). Zu Kuhs kritischen Argumenten vgl. die Belege in Kapitel I.5 dieses Überblickskommentars. – N. moniert in UB I DS nicht nur die Schwächen von Strauß' Argumentation, sondern darüber hinaus auch erhebliche Defizite in der sprachlichen Gestaltung, die er durch eine Vielzahl von Textzitaten zu belegen sucht. Giorgio Colli übt zu Recht Kritik sowohl an Strauß' ANG als auch an N.s Polemik gegen dieses Buch in UB I DS. So hält er UB I DS sogar für „das schwächste Werk" N.s überhaupt (vgl. dazu sein Urteil im Nachwort zu KSA 1, 905–906 – ausführlich zitiert am Ende von Kapitel I.5 dieses Überblickskommentars).

Die Struktur des Buches *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* ist durch vier Fragen vorgegeben, mit denen Strauß jeweils die Hauptkapitel betitelt hat: I. Sind wir noch Christen? – II. Haben wir noch Religion? – III. Wie begreifen wir die Welt? – IV. Wie ordnen wir unser Leben? – Während Strauß die ersten beiden Fragen im Sinne seiner kritischen Theologie, die auf eine Abkehr vom traditionellen christlichen Glauben zielt, negativ beantwortet, versucht er in den anschließenden beiden Kapiteln, die sich auf die Beantwortung der dritten und vierten Frage konzentrieren, den „neuen Glauben" positiv darzustellen. Zu diesem Zweck rekapituliert Strauß im dritten Kapitel von ANG Aspekte moderner Wissenschaften, indem er sich auf philosophische, kosmologische und biologische Konzepte vor allem von Kant, Lamarck, Haeckel und Darwin beruft. In diesem Kontext entwirft Strauß auch diffus bleibende Vorstellungen von einem Glauben an das Universum und von einem „Gefühl für das All" (ANG 143, 19–20). – Diese Imagination verspottet N., wenn er im 3. Kapitel von UB I DS ironisch erklärt, Strauß vermeine in ANG „den Katechismus ‚der modernen Ideen' zu schreiben und die breite ‚Weltstrasse der Zukunft' zu bauen" (175, 24–25). Zudem kritisiert N. im 9. Kapitel von UB I DS schon diesen Begriff des ‚neuen Glaubens' selbst (210–212). So konstatiert er polemisch, Strauß habe „nie aufgehört", ein „christlicher Theologe zu sein", und „deshalb nie gelernt [...] Philosoph zu werden"; infolgedessen sei er auch nicht dazu imstande, „zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden", und nenne daher permanent „seinen sogenannten ‚neuen Glauben' und die neuere Wissenschaft in Einem Athem" (210, 22–27). Auf diese Weise suggeriere Strauß fälschlich, diese Begriffe seien Synonyma (vgl. 210, 29–34). N. selbst hält dieser irrtümlichen Annahme seine resümierende Feststellung entgegen, die den Kontrast exponiert und zugleich auch die Radikalität evident macht, die für die Konzepte des Theologen Strauß in ANG charakteristisch ist: „Im Grunde ist also die neue Religion nicht ein neuer Glaube, sondern fällt mit der modernen Wissenschaft zusammen, ist also als solche gar nicht Religion" (211, 5–7). Laut

N. erweist sich die Spezifikation von ‚Glauben' in ‚alten Glauben' und ‚neuen Glauben' als nur scheinbare und bedarf der Revision. Denn ein mit der modernen Wissenschaft koinzidierender ‚neuer Glaube' gerät dadurch in ein antagonistisches Verhältnis zum religiösen Glauben schlechthin, lässt sich unter ihn also prinzipiell nicht im Sinne einer differentia specifica subsumieren. – Im Hinblick auf Strauß' Begrifflichkeit reagiert übrigens zuvor bereits Richard Wagner skeptisch auf den Titel der Schrift, wie Cosima Wagner am 20. März 1873 im Tagebuch notiert: „‚Was nennt er denn neuen *Glauben*', sagt R., ‚wie kommt das Wort hierher, denn etwa die Unbegreiflichkeit der großen Männer verehren, das meint er doch nicht'" (Cosima Wagner: Tagebücher, Bd. I, 1976, 657).

Im vierten Kapitel von ANG wendet sich Strauß unter antidemokratischen Prämissen ethischen und sozialtheoretischen Aspekten zu. Geprägt vom Hegelschen Idealismus, bezeichnet Strauß die Welt als „Werkstätte des Vernünftigen und Guten" (ANG 140). Deutlich zu erkennen ist hier der Einfluss von Hegels berühmtem Diktum aus der Einleitung zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, das N. in UB I DS zur „Vernünftigkeit alles Wirklichen" verkürzt (170, 3–4) und als Negativetikett einsetzt, um ein affirmatives Festhalten am Status quo als typisch philiströses Verhalten zu charakterisieren. (Zum Wortlaut des Hegel-Zitats, zu seinen Implikationen im Werkkontext und zum Missverständnis bei N. vgl. NK 170, 3–4.) Auch andere Rezipienten reagierten auf Strauß' Darlegungen im 3. und 4. Kapitel von ANG besonders kritisch.

Aufgrund seiner Überzeugung von der „aristokratischen Natur des Geistes" (KSA 1, 698, 11–12), die schon in den Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* präsent ist und auf die Idee einer „aristokratisch[en] [...] Natur" in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* zurückgeht (PP I, Hü 209), goutiert N. durchaus die antidemokratischen Tendenzen in Strauß' Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*. So betont er, dass „Strauss einmal sich zum kecken Vertheidiger des Genies und überhaupt der aristokratischen Natur des Geistes aufwirft" (199, 23–25). Allerdings relativiert N. die positive Bewertung sogleich wieder, indem er Gründe dafür sucht, dass Strauß gerade nicht das typische Verhalten eines ‚Philisters' zeige, dem grundsätzlich „das Genie verhasst" sei (199, 20–21). Letztlich deutet N. die geistesaristokratischen Tendenzen in ANG als unauthentischen Gestus, nämlich als bloß vordergründigen Reflex, der auf Strauß' „Furcht [...] vor den Socialdemokraten" zurückgehe (199, 25–26).

Mit den Textpartien „Von unseren großen Dichtern" und „Von unseren großen Musikern", die im Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* als Zugaben fungieren, will Strauß den kulturellen Fortschritt dokumentieren. Zu

diesem Zweck interpretiert er die historische Reihenfolge der drei Komponisten Haydn, Mozart und Beethoven in Analogie zu Prozessen in der Vegetation: „Wir haben nämlich drei Stufen einer normalen Entwicklung vor uns, drei Meister, davon jeder folgende sich auf des Vorgängers Schultern stellt, es ist gleichsam Knospe, Blüthe und Frucht, die wir auseinander hervorgehen sehen" (ANG 361, 26–30). N. kommentiert diese bildhafte Veranschaulichung so: „Und nun wird es auch immer lustiger! Plötzlich sehen wir ‚drei Meister, davon jeder folgende sich auf des Vorgängers Schultern stellt' (S. 361), ein rechtes Kunstreiterstückchen, das uns Haydn, Mozart und Beethoven zum Besten geben […]" (240, 8–12). Vermutlich knüpft Strauß in dieser ANG-Passage, durch die sich N. zur ironischen Replik provoziert sieht, an Aufhebungs- und Überbietungskonstellationen in der Entwicklung des Bewusstseins gemäß Hegels *Phänomenologie des Geistes* an. Biologische Metaphorik findet sich häufig in geschichtsphilosophischen Kontexten und bestimmt beispielsweise auch Herders triadisches Modell der Kulturentwicklung. Konkrete Divergenzen ergeben sich überdies zwischen Strauß' Perspektive auf Beethoven und dem Bild des Komponisten, das Wagner in seiner „herrliche[n] Festschrift über Beethoven" entwirft – so N.s Eloge im „Vorwort an Richard Wagner" in der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 23, 19).

David Friedrich Strauß hat ANG von der vierten Auflage an um einen auf das Jahresende 1872 datierten Anhang ergänzt. Sein Titel lautet: *Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift: Der alte und der neue Glaube* (1873). Vier Jahre später wurde dieser Text auch im Rahmen einer Strauß-Werkausgabe publiziert: vgl. Strauß' *Gesammelte Schriften* (Bd. 6, 1877, 255–278). – David Friedrich Strauß reagiert mit diesem *Nachwort als Vorwort*, das er nach eigenen Angaben bereits „am letzten Tage des Jahres 1872" abgeschlossen hatte (vgl. ebd., 278), auf die umfangreiche kritische Resonanz, die durch die vorangegangenen drei Auflagen seines Buches ANG ausgelöst worden war. Das breite ideologische Spektrum der kritischen Stellungnahmen zu Strauß' Werk erhellt schon aus einer Aussage des Autors selbst, der in seinem Buch-Anhang *Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift: Der alte und der neue Glaube* von einem „Kreuzfeuer der Orthodoxen und der Fortschrittstheologen, der Conservativen und der Socialdemokraten" spricht (ANG, *Nachwort als Vorwort*, 8). – Im vorliegenden Kommentar wird dieser Anhang (wie in der von N. zugrunde gelegten Edition) mit einer neuen Paginierung versehen und jeweils in Verbindung mit dem Kürzel ANG, *Nachwort als Vorwort* zitiert.

I.8 Die Struktur des Gedankengangs in der Abfolge der Kapitel

N. hat seine Schrift *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* (157–242) in zwölf bezifferte Kapitel von unterschiedlichem Umfang gegliedert. Nach der Exposition in den Kapiteln 1 und 2 eröffnet N. seine Polemik im 3. Abschnitt. Ihm folgt in den Kapiteln 4 bis 7 die Kritik an Strauß' Konzeption eines ‚neuen Glaubens'. Der Attacke auf die Universitätsgelehrsamkeit in Abschnitt 8 schließt sich in den Kapiteln 9 bis 12 eine ausführliche Stilkritik an.

1.

Im 1. Kapitel von UB I DS (159–164) beschreibt N. anfangs Konsequenzen des Krieges von 1870/71 für die Kultur. Zunächst formuliert er die provokative These: „ein grosser Sieg ist eine grosse Gefahr. Die menschliche Natur erträgt ihn schwerer als eine Niederlage" (159). Anschließend spezifiziert er diese Aussage, indem er betont, der „Siegesjubel" könne in eine wahnhafte „Selbstglorification" münden, die letztlich die „Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des ‚deutschen Reiches'" zur Folge habe (160). Durch den Sieg über die Franzosen sieht N. bei den Deutschen eine euphorische Selbstüberschätzung entstehen, wenn von der eigenen militärischen Überlegenheit zu Unrecht auf einen Primat auch in der Kultur geschlossen wird.

N. vollzieht eine ‚unzeitgemäße' Inversion der „öffentlichen Meinung" (159), indem er darlegt, welche problematischen Folgen sich aus dem allgemeinen nationalen Triumph durch den „Irrthum" ergeben, „dass auch die deutsche Kultur in jenem Kampfe gesiegt habe" (159). Dieser von Schriftstellern, Gelehrten und Journalisten geförderten Illusion (161–162) hält N. seine Überzeugung entgegen, dass die „productive Kultur" der Franzosen (163) auch nach dem Sieg des deutschen Militärs weiterhin dominiert und von den Deutschen lediglich imitiert wird (163).

Vom äußeren Gegner wechselt die Perspektive dann zum „inneren Feind" (160). Mit einer nur scheinbar von Kultiviertheit zeugenden „Gebildetheit" (160) kontrastiert N. die „ächte deutsche Bildung" (161). Denjenigen, die vorschnell vom „Siege der deutschen Bildung und Kultur" ausgehen (162–163), attestiert er Ignoranz und eine „phlegmatische Gefühllosigkeit für die Kultur" (163). Dieser Diagnose einer problematischen Fehlhaltung lässt N. die zentrale Definition folgen: „Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes" (163). In Opposition zu diesem Anspruch sieht er die Kultur der Deutschen von einem „chaotischen Durcheinander aller

Stile“ mit Elementen „aller Zeiten und aller Zonen“ bestimmt, also von einer „Barbarei“, für die der Gegensatz zur „Kultur“ charakteristisch ist (163). N. konstatiert ein fundamentales Defizit: „bis jetzt giebt es keine deutsche originale Kultur“ (164).

2.

Im 2. Kapitel (164–173) stellt N. fest, nur sehr wenige Zeitgenossen seien dazu imstande, das Vorhandensein dieses „offenkundigen Defektes“ (164) zu diagnostizieren: Laut N. sind es am ehesten die „grossen Künstler“, während die „Gebildeten“ (164) zu einer mit Illusionen verbundenen Selbstzufriedenheit tendieren. Das Fehlen „einer productiven und stilvollen Kultur“ (164) in Deutschland bleibt nach N.s Auffassung deshalb unbemerkt, weil die zur Machtinstanz avancierten „Bildungsphilister“ (165) ein Meinungsmonopol „über alle deutschen Kulturprobleme“ (167) für sich beanspruchen. Das von Ignoranz zeugende Selbstbild des ‚Bildungsphilisters‘ besteht in dem „Aberglauben“, selbst „Musensohn und Kulturmensch“ sowie „der würdige Vertreter der jetzigen deutschen Kultur“ zu sein (165).

Von der nur vordergründigen Homogenität, an der die Mentalität der sogenannten „Gebildeten“ zu erkennen ist, grenzt N. die genuine „Einheit des Stiles“ ab, welche die „wahre Kultur“ charakterisiert (165). Sie unterscheidet sich grundlegend vom Gestus der Philister, die im Medium einer „stilisirten Barbarei“ einheitliche Grundmuster bloß suggerieren (166). Während der Philister als „negatives Wesen“ (166) das produktive Engagement der Kulturschaffenden behindert (166–167), erweisen sich die „heroischen Gestalten“ der deutschen Kultur selbst als „Suchende“ (167). Insofern entsprechen sie nicht dem sakrosankten Bild von den angeblich immer schon fertigen „Klassiker[n]“ (168), deren Werke den geistig Bequemen zu harmloser ‚Erbauung‘ dienen (168). Nach dem kulturellen Pluralismus am Anfang des 19. Jahrhunderts, der zu Irritation und Desorientierung führte, sieht N. das beschauliche „Philisterglück“ (168) durch die Illusion bedingt, man habe das eigentlich erst zu Suchende längst gefunden. Auf diese Weise verschaffen sich die Philister die Möglichkeit, sich im Refugium der „Beschränktheit“ einzurichten (169), und verweigern sich zugleich permanent jener ernsthaften Suche, die nach N.s Ansicht allein als produktive Klassiker-Nachfolge gelten kann (168).

Als weitere Strategien der Bildungsphilister zur Sicherung der eigenen Behaglichkeit beschreibt N. die Kultivierung idyllischer Lebensräume, die Verwandlung von Unruhe stiftenden Wissenschaften in „historische Disciplinen“ und das zur Abwehr unbequemer Neuerungen funktionalisierte „Verdikt ‚Epi-

gonenwerk'" (169). Vom Hass auf „den dominirenden Genius und die Tyrannis wirklicher Kulturforderungen" angetrieben (169), versuchen die Bildungsphilister die frischen Kräfte „zu lähmen" (169), um letztlich „alles beim Alten" lassen zu können (170). Ganz „der Alltäglichkeit" verhaftet (170), goutieren die Bildungsphilister künstlerische Exzesse allenfalls als amüsante Zerstreuung, die den bürgerlichen „Ernst des Lebens" (170) indes nicht in Frage stellen darf. Ihr banaler Kunstgeschmack ist daran zu erkennen, dass sie sich vorrangig für „epigonenhafte Nachahmung" der Wirklichkeit oder für „freie Copien" der „berühmtesten Werke der Klassiker" interessieren (170–171).

Als paradigmatische Repräsentanten des Philister-Typus betrachtet N. „David Strauss" (171), den er in diesem Abschnitt zum ersten Mal namentlich nennt, daneben aber auch den hegelianischen „Aesthetiker" Vischer (171). Kritisch beleuchtet N. sowohl Strauß' Vorbehalte gegenüber dem angeblich „Ungesunden und Unerspriesslichen" in Schopenhauers Philosophie (171) als auch Vischers Perspektive auf Hölderlin (172). In seiner eigenen Epoche sieht N. die „Periode der cynischen Philisterbekenntnisse" angebrochen (173). Diese Attitüde will er im Folgenden anhand von Strauß' „Bekenntnissbuch" exemplarisch attackieren (173).

3.

Im 3. Kapitel (173–177) beginnt N. seine Polemik gegen David Friedrich Strauß' Abhandlung *Der alte und der neue Glaube*, indem er zunächst den Untertitel *Ein Bekenntniß* spöttisch traktiert. Er begreift diesen Zusatz als programmatisch, weil er im Buch selbst eine „ununterbrochene Confession" am Werke sieht (174). Diese erscheint ihm als eine ebenso prätentiöse wie geistlose Selbstinszenierung (174–175). Für ridikül hält N. Strauß' Intention, „den Katechismus ‚der modernen Ideen' zu schreiben", um auf diese Weise eine „breite ‚Weltstrasse der Zukunft' zu bauen" (175). Nach N.s Ansicht ist das „Bekenntnissbuch" (173) vom Zynismus sowie von der Eitelkeit und maßlosen Selbstüberschätzung des Autors Strauß getragen, dessen banale Botschaften auch durch den prätentiösen „Religionsstifter-Ton" (176) und durch das suggerierte „Unisono" einer „Wir"-Gemeinschaft der Adressaten nicht an Substanz gewinnen (175). N. prognostiziert dem Werk eine Wirkungslosigkeit, die in einem grotesken Missverhältnis zum Zukunftsanspruch des „Religionsstifter[s]" steht (176).

4.

Vom 4. Kapitel (177–184) an entfaltet sich N.s polemische Strategie in der Form eines Frage-Antwort-Spiels, das er durch die folgenden Leitfragen strukturiert:

„Erstens: wie denkt sich der Neugläubige seinen Himmel? Zweitens: wie weit reicht der Muth, den ihm der neue Glaube verleiht? und drittens: wie schreibt er seine Bücher? Strauss, der Bekenner, soll uns die erste und zweite Frage, Strauss, der Schriftsteller, die dritte beantworten“ (177).

Indem N. den „Himmel des Neugläubigen“ sarkastisch als einen „Himmel auf Erden“ beschreibt (178), nimmt er zugleich auf Strauß’ Konzept einer Immanenzreligion Bezug. Dass sich der „zum Schwärmer gewordene Philister“ als „Stifter der Religion der Zukunft“ geriert (177), zeigt N. durch exemplarische Zitate aus Strauß’ Buch und vor allem durch seine süffisanten Kommentare. So versucht er das Konzept insgesamt zu konterkarieren. Zunächst verleiht er allerdings der begeisterten Zustimmung aus der imaginären Perspektive einer philiströsen Jüngerschar Ausdruck, um die trivialen Überzeugungen und die vorgeblich ins Universelle reichenden „höheren Interessen“ (178) des Religionsstifters und seiner Adepten ironisch ad absurdum zu führen. Dabei karikiert N. zugleich Züge der preußisch-deutschen Kultur seiner Zeit, die er für philiströs hält. Vor allem kritisiert N. ihre Vorliebe für nationale Ideale und populäre Geschichtsschreibung. Die Haltung des Philisters, der „Geist und Gemüth“ an kanonischen „Dichtern und Musikern“ weihevoll „erbaut“ (178–179), stellt N. als lächerlich dar, indem er die Prätentionen des Philisters auf seine banalen Interessen hin transparent macht.

Zu diesem Zweck zieht N. hier auch den ersten von zwei Zusätzen aus Strauß’ ANG mit heran, der den Titel *Von unseren großen Dichtern* trägt. Den Originalitätsanspruch des Autors desavouiert er, indem er die Antiquiertheit seiner Darlegungen betont: „den Geruch modernder Alterthümer“ (180). Nach N.s Ansicht lässt Strauß „die Klassiker“ zu einem sterilen „Wachsfigurenkabinet“ erstarren (181). Der auffällige Enthusiasmus für Lessings „Universalität“ erscheint ihm nicht nur bei Strauß, sondern auch bei Gervinus suspekt (182). Dass die Philister einvernehmlich berühmten Autoren wie Lessing und Winckelmann, Schiller und Goethe ihre Reverenz erweisen, betrachtet N. als degoutant. Nach seiner Überzeugung darf es nicht jedem „erlaubt sein, solche Männer zu loben!“ (184).

5.

Analog verfährt N. anschließend im 5. Kapitel (184–187). Hier macht er den zweiten Zusatz zu Strauß’ ANG mit dem Titel *Von unseren großen Musikern* zum Thema. Er verteidigt Beethoven und daneben auch Mozart gegen das banalisierende Lob von Strauß; außerdem versucht er Haydn gegen die Missverständnisse des Philisters zu schützen. Die von Strauß formulierten Fehlurteile ent-

larvt N. als Indiz für Ignoranz und für das Bedürfnis, sich die bedeutenden Komponisten pragmatisch für den Kammer-Götzendienst zurechtzuschneiden (187). Eine solche Indienstnahme betrachtet er auch deshalb als problematisch, weil „die ästhetische öffentliche Meinung“ aufgrund der weit verbreiteten Urteilsschwäche so anfällig für die Suggestionen „der dürftigsten Philisterei“ ist (187).

6.

Die erste seiner im 4. Kapitel exponierten Leitfragen, nämlich die Frage: „wie denkt sich der Neugläubige seinen Himmel?“ (177), beantwortet N. am Anfang des 6. Kapitels (188–193) polemisch: Er vergleicht den Kulturkonsum des Philisters mit dem Verhalten von „Gewürm“, das „in den Werken unserer grossen Dichter und Musiker“ haust und „bewundert, indem es frisst“ (188). Anschließend fragt N. nach dem „Muth, den die neue Religion ihren Gläubigen verleiht“ (188). Nur scheinbar legt er in dieser Hinsicht eine positive Antwort nahe, wenn er behauptet, Strauß sei „muthig wie ein Mameluk“ und fürchte „weder den Teufel noch Schopenhauer“ (189). Denn wenig später attestiert er seinem Gegner, er formuliere Lobreden auf Kant „mit dem vollen Muthe der Ignoranz“ (190). Anstelle einer Haltung, die von echter Courage zeugt, erkennt N. bei Strauß lediglich naive Egozentrik (188). Die „schönste Straussen-Idee vom Universum“ (189) und ein „schamloser Philister-Optimismus“ (191) haben ihn laut N. sogar zu dem Versuch getrieben, mithilfe fragwürdiger „Sophismen“ den Pessimismus zu widerlegen (192).

Nach N.s Auffassung hat sich Strauß durch die kritiklose Fixierung auf Schleiermacher und vor allem auf den angeblichen „Riesengeist“ Hegel eine Art unheilbarer Infektion zugezogen, die ihn für ein Verständnis Schopenhauers dauerhaft verdorben hat (191). So erklärt sich N. die Invektiven, die Strauß gegen die angeblichen „Absurditäten, Blasphemien, Ruchlosigkeiten“ der pessimistischen Philosophie Schopenhauers richtet (189). Indirekt argumentiert N. für die Philosophie Schopenhauers, indem er den naiven Optimismus seines Antipoden Strauß als eine zynische und „r u c h l o s e D e n k u n g s a r t“ kritisiert und dabei wörtlich auf eine Formulierung Schopenhauers zurückgreift (192). Als charakteristisch für die „Ekel“ erregende „Vulgarität“ von Strauß’ Gesinnung betrachtet N. die trivialisierende Fehldeutung von Schopenhauers Konzept der Verneinung und Askese (193).

7.

Im 7. Kapitel (193–200) fragt N. weiterhin nach dem „Muth“ seines Antipoden Strauß und betont eine symptomatische Diskrepanz: Während sich Strauß geradezu „tollkühn in Worten“ gebärde (193) und in ANG eine Attitüde besonderer Couragiertheit zur Schau trage, zeige sich die „natürliche Feigheit“ (194) des philiströsen Maulhelden schon an der praktischen Folgenlosigkeit seiner Behauptungen (194). Charakteristisch für Strauß sei es, dass er nach seiner Abkehr vom Christentum „Darwin als einen der grössten Wohlthäter der Menschheit“ preise (194), ohne aus Hobbes' „bellum omnium contra omnes und dem Vorrechte des Stärkeren“ gemäß Darwins Theorie (194) auch konkrete Postulate im Sinne einer „Darwinistischen Ethik“ abzuleiten (195). N. führt diese Inkonsequenz darauf zurück, dass Strauß nicht den Beifall der Philister-Mehrheit riskieren will (195) und sich deshalb fortwährend an den zu erwartenden Publikumsgeschmack anzupassen versucht. Wenn Strauß in ANG alles „sittliche Handeln“ als „ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung“ definiert (195), dann sieht N. daraus einen moralischen Imperativ resultieren, der „unbrauchbar und kraftlos“ ist (195). Über diese Problematik hinaus kritisiert N. an Strauß auch die fehlende Bereitschaft zu argumentativer Anstrengung. Hier sieht er Schopenhauers Diktum bestätigt, „dass Moral predigen eben so leicht als Moral begründen schwer ist“ (195). Das „Imperativische“ der apodiktischen Aussagen in Strauß' ANG beschreibt N. als einen Eskapismus, mit dem sich der Autor der Verpflichtung zur „Erklärung“ entziehe (195).

Außerdem wirft N. Strauß manifeste Widersprüche vor: Anders, als er selbst offenbar meine, sei die von ihm in ANG vertretene gleichmacherische Moral mit der Theorie Darwins nicht kompatibel (196): So trage Strauß gerade nicht dem „Gesetz der individuellen Verschiedenheit“ Rechnung, das die Basis von Darwins Evolutionslehre bildet, weil diese vom Überleben der starken Exemplare im Existenzkampf, mithin vom Prinzip der Individualität ausgeht (196). Darüber hinaus hält N. die quasi-religiöse Verehrung für das „Universum“ als „Urquell alles Lebens“ bei Strauß gerade vor dem Hintergrund seines Darwinismus für nicht plausibel (196). Unter diesem Aspekt diagnostiziert er in Strauß' ANG einen untergründigen Einfluss des Hegelianismus. Dieser trage zu den naturwissenschaftlich unredlichen Suppositionen bei, die in Strauß' Schrift laut N. zu Anthropomorphismen führen (197).

Auch an Strauß' Versuch, in ANG die „Rolle eines metaphysischen Architekten“ zu übernehmen (199) und seine Leser dabei über die Negativität des ‚Universums‘ hinwegzutäuschen, das sie durch „ein starres Räderwerk [...] zermalmen“ könne, diagnostiziert N. „die Grenze seines Muthes“ (199). In der sum-

marischen Schlusspartie erklärt N. sehr direkt, warum er Strauß' ANG „hasse": wegen der Synthese „von Dreistigkeit und Schwäche, tollkühnen Worten und feigem Sich-Anbequemen", wegen der falschen Prätention von „Weisheit", „Charakter und Kraft", die den Weg „zu einer wahrhaft deutschen Kultur" behindern (200).

8.

Im 8. Kapitel (201–208) wendet sich N. der dritten Frage zu: „Wie schreibt er seine Bücher?" (201). Allerdings retardiert er seine Beurteilung des Schriftstellers David Friedrich Strauß dann bis zum 9. Kapitel, weil er zuerst den „ausserordentliche[n] Erfolg" von ANG zu erklären versucht (201) und danach allgemeinere kulturkritische Reflexionen über die Depravationen der Wissenschaften in seiner Epoche anstellt. N. betont die hektische Betriebsamkeit der Wissenschaftler, die „den wichtigsten Fragen" ausweichen (203) und sich spezialistisch auf Detailaspekte fixieren, ohne übergeordnete Gesichtspunkte mitzuberücksichtigen oder gar über die Relevanz der eigenen Forschung „für die Kultur" insgesamt nachzudenken (202–203). Er vergleicht diesen Typus von „athemlosen, hin- und herrennenden" Wissenschaftlern sogar mit einem neuen „Sclavenstand" (202–203) – ähnlich wie in UB II HL, wo er von den gelehrten „Sclaven" in der „wissenschaftlichen Fabrik" spricht (KSA 1, 300). Von den Rahmenbedingungen kreativer Muße und „einer reinen Hingabe an den Genius" weit entfernt, begeben sie sich durch Hast, Gier und pragmatisches Kalkül bei ihrer wissenschaftlichen „Fabrik"-Arbeit bereits auf den Weg „zur Barbarei" (202–204).

Für diesen Habitus sind nach N.s Auffassung „so oberflächliche Bücher, wie das Straussische" charakteristisch (203), dem er vor allem Erfahrungsmangel, Ideenarmut und Affektiertheit sowie stupende Unreife und Uniformität des Urteils vorwirft (204). Aber gerade die weitreichende Übereinstimmung zwischen Strauß' „Philister-Kultur" (205) und dem von wirklicher Kultur weit entfernten „Geiste der umlärmten Hochsitze deutscher Wissenschaft" (204) erscheint zugleich als Erfolgsgarant für sein Buch ANG. Laut N. ist die „Philister-Kultur" durch eine naive Selbstüberschätzung gekennzeichnet, die bis zur Verabsolutierung der eigenen Institutionen, ja bis zu einem problematischen Unfehlbarkeitsanspruch für ihre Urteile „über alle Kultur- und Geschmacksfragen" reicht (205–206). Strauß verdanke seinen Status als Philister-„Häuptling" einer „mediocritas des Muthes", die sich nur geringfügig von der Feigheit der Majorität unterscheide (208).

Die Vielzahl kritischer Rezensionen über Strauß' ANG trotz des Sieges „bei der öffentlichen Meinung" (206) erklärt N., indem er zwischen der theologi-

schen und der schriftstellerischen Seite des Buches differenziert: Während Strauß als „theologischer Sektirer“ mit einem „curiosen Privatglauben“ Antipathien auf sich zieht (207), erscheint er einer großen Lesergemeinde als „klassischer Schriftsteller“ par excellence (207).

9.

Diese Thematik vertieft N. anschließend im 9. Kapitel (208–216), in dem er sich zunächst der „Architektur des Buches“ zuwendet, um anschließend den „Stilisten und Sprachkünstler Strauss“ zum Gegenstand kritischer Analyse zu machen (209). Unter dem Aspekt der Proportionalität (209) und des logischen Zusammenhangs stellt N. zunächst die Struktur des Buches in Frage: Schon bei den „vier Hauptfragen“, die den gedanklichen Duktus von ANG bestimmen, vermisst er logische Stringenz im Verhältnis der Fragen zueinander (209).

Darüber hinaus attestiert er Strauß, er habe den Übergang vom christlichen Theologen zum Philosophen nicht wirklich konsequent vollzogen (210). Diese Diagnose formuliert er auf der Basis von zwei Indizien: Erstens transformiere Strauß die philosophischen Fragestellungen im Sinne der christlichen Tradition und übersehe dabei die Bedeutung der anderen Weltreligionen, etwa den Stellenwert des Buddhismus. Und zweitens vermöge er „nicht zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden“; infolgedessen spreche er dort vom „neuen Glauben“, wo eigentlich von der „neueren Wissenschaft“ die Rede sein müßte, ja er verwende die Begriffe erstaunlicherweise sogar synonym (210). Wenn aber Strauß’ „neuer Glaube“ mit „der modernen Wissenschaft“ koinzidiere, dann sei er eigentlich „gar nicht Religion“ (211).

Als verfehlt betrachtet N. den Titel von Strauß’ ANG auch mit dem Argument, dass im Text „nur wenige zerstreute Seiten“ überhaupt mit einem „Glauben“ zu tun haben (211). Sie konzentrieren sich auf eine „mysteriöse“ (215), aber pietätvolle „Empfindung für das All“ (211), die N. als einen kompensatorischen „Nothglauben“ beschreibt (212). Primär sei der Autor darum bemüht, seine Adressaten „auf den Glauben an den Naturforscher Strauss“ zu verpflichten (212). Laut N. hat die „ganze moderne Natur- und Geschichts-Forschung“ jedoch nicht das Geringste zu tun mit diesem „Glauben an das All“, der sogar für den Philister eigentlich bedeutungslos und deshalb überflüssig ist (212). Ein überzeugendes „Gedankenschema“ (213) vermisst N. in ANG ebenso wie eine „streng methodisch“ konzipierte systematische Ordnung und wissenschaftliche Originalität (213–214).

Dass Strauß selbst sein Buch als „leicht geschürzt“ bezeichnet, hält N. für so ridikül, dass er sich dadurch zur Polemik herausgefordert sieht (213–214).

Seiner Auffassung zufolge ist ein „ästhetisches Effectmittel“ wie „jene mysteriöse Empfindung für das All“ (215) nicht mit einem seriösen naturwissenschaftlichen Anspruch kompatibel, wie ihn der Darwinist Strauß eigentlich vertreten müsste (212). Anlass zur Kritik findet N. auch noch in anderer Hinsicht: Er glaubt bei Strauß die prätentiöse Wunschvorstellung zu erkennen, entweder als „der deutsche Voltaire“ oder als „der französische Lessing“ zu gelten oder gar beide Autoren in Personalunion zu repräsentieren (216).

10.

Diese Attacke setzt N. im 10. Kapitel (216–220) fort, indem er die Genie-Ambitionen des nüchternen und trivialen Philisters Strauß kritisiert und ihm unterstellt, er betreibe Mimikry nach dem Vorbild Lessings oder Voltaires (216–217). Darüber hinaus vermutet N., Strauß simuliere stilistisch die Schlichtheit, Klarheit, Kühnheit, Natürlichkeit und Naivität des Genies, um mit ihm gleichgesetzt zu werden (217), übersehe dabei aber, dass „die simple Manier“ keineswegs notwendigerweise ein Indiz für „schriftstellerische Rechtschaffenheit“ sei (220).

Außerdem demontiert N. das „Genie Strauß“, indem er humoristisch beschreibt, wie dieser „mit dem Feuerblick des Genies“ (219) „in der Kleidung leicht geschürzter Göttinnen als ‚Klassiker‘ auf den Strassen herum“ laufe, dabei aber allzu oft die „Genielarve“ verliere (218), so dass hinter ihr der verdrossene Magister zum Vorschein komme (219). Früher habe Strauß durchaus einen ernsthaften Wahrheitsanspruch gehabt (219), der ihm später allerdings durch seine hohlen Prätentionen abhanden gekommen sei. So habe er Sympathien verloren und allmählich auch seine „Gelehrten- und Kritiker-Natur [...] zerstört“ (219). Als vollkommen unkünstlerischer Schriftsteller (219) agiere er nunmehr als „Schauspieler, der das naive Genie und den Klassiker spielt“ (220). N.s Urteil über den Schriftsteller David Friedrich Strauß fällt insgesamt vernichtend aus. Sein Fazit lautet: Strauß ist „ein schlechter Schauspieler“ und ein „ganz nichtswürdiger Stilist“ (220).

11.

Im 11. Kapitel (220–227) verallgemeinert N. seine Kritik: Vom paradigmatischen Fall des Philisters David Friedrich Strauß ausgehend, attestiert er „der deutschen Sprache der ‚Jetztzeit‘“ insgesamt einen desolaten Zustand (221). Deutschland als sprachlich unkultiviertes Land biete schlechte Voraussetzungen für

die Entstehung „guter Schriftsteller“ (220). Denn das Fehlen einer einheitlichen Norm leiste dem „naivsten Experimentiren mit der Sprache“ Vorschub und fördere dadurch den schon von Schopenhauer geschmähten „Lumpen-Jargon“ (220–221). Für die „Pseudo-Kultur des Bildungs-Philisters“ (221) ist laut N. ein hybrider Anspruch auf Klassizität charakteristisch, der jene „Einheit des Stiles“ lediglich simuliert (221), die er selbst in seiner Definition des Kulturbegriffs ins Zentrum stellt (163).

Die nur scheinbare Homogenität sprachlicher Äußerungen sieht N. durch den omnipräsenten Journalismus wesentlich mitbedingt (222). Die Diktion der Zeitungen trage durch Schnitzer aller Art maßgeblich dazu bei, die Sprache zu korrumpieren. Dadurch beeinträchtige sie den ästhetischen „Geschmack“ der Leser so weitgehend, dass Rhetorik und Stilistik ihre Orientierungsfunktion verlieren (222–223). Dem „Philister“ als dem „allermodernsten Muster-Schriftsteller“ (222) bescheinigt N. gravierende sprachliche Defizite. Er nimmt Anstoß an lächerlichen Neologismen und Banalitäten, außerdem kritisiert er eine „gänzlich verdrehte, verstiegene oder zerfaserte Syntax“ (222) und die zeitgenössische Vorliebe für moderne Bilder oder Gleichnisse um jeden Preis (223). Diesen Tendenzen habe auch der Philister Strauß in ANG seinen Tribut gezollt (223–224).

N. übt Kritik an einem Sprachstil, der das Exzentrische als vermeintlich reizvolle „Pikanterie“ zu inszenieren versuche (222), aber durch „Geschmacklosigkeiten und Geschraubtheiten“ (225), durch Katachresen, logische Brüche und verstaubte „Curiositäten des Ausdrucks“ (226) oft unfreiwillig komisch wirke. Dabei greift er auf konkretes Anschauungsmaterial aus Strauß’ ANG zurück. Trotz aller Bemühungen des Philisters werde das „wahrhaft Produktive“ nicht erreicht (222), das auch provozieren müsse: durch bewussten Bruch mit dem Zeitgeschmack und durch die Sprengung konventioneller Glätte.

Mit ausgewählten Textbeispielen aus Strauß’ ANG (224–225) versucht N. die stilistische Heterogenität des Buches exemplarisch zu zeigen: den Wechsel zwischen einem „burschikosen Geschwindmarsch“ und einer „Leichenträger-Saumseligkeit“ (225). Auch durch didaktisch angelegte Gelehrsamkeit in ANG sieht sich N. befremdet (224). Nach seiner Auffassung können nur diejenigen Strauß als „Klassiker“ verkennen, die das Verhältnis von „Krankheit“ und „Gesundheit“ umkehren und damit auch eine Inversion ästhetischer Werte vollziehen (226).

12.

Im 12. Kapitel (227–242) präsentiert N. eine kritische Stilanalyse auf der Basis umfangreicher Zitate aus ANG, die er selbst im Sinne Schopenhauers als „Belege für den Lumpen-Jargon der Jetztzeit“ versteht (228). Eine solche „Sammlung von Stilproben“ (227) hatte N. Richard Wagner bereits am 18. April 1873 brieflich angekündigt (KSB 4, Nr. 304, S. 145). N.s Florilegium aus Strauß' ANG zielt zwar auf Evidenz durch präzise Nachweise und komische Effekte, erscheint über weite Strecken aber eher als pedantische Zusammenstellung von Quisquilien. Giorgio Colli bezeichnet N.s „langweilige Liste der stilistischen Fehler von Strauss“ als Ausdruck einer „schulmeisterlichen Pedanterie“ (KSA 1, 906). (Zu weiteren Kritikpunkten Collis, die ANG und UB I DS betreffen, vgl. KSA 1, 905–906 und die Schlusspassage von Kapitel I.5 dieses Überblickskommentars.)

Den Stilisten Strauß sieht N. zwischen der Skylla des Hegelianismus und der Charybdis des Journalismus (228). In seiner Stilkritik bemüht er sich darum, Strauß sprachliche Ungeschicklichkeiten, Grammatikfehler, fehlerhafte Verkürzungen, Tautologien, problematische Bilder und unpräzise Zitate nachzuweisen (229–239). An einer Stelle diffamiert er das „Straussendeutsch“ sogar als „Wickelkinderdeutsch“ (236). N. entwertet den Philister Strauß auch im Hinblick auf die zu erwartende Wirkungsgeschichte, indem er ihm für seine „Berühmtheit“ polemisch nur „ein Paar Stunden der Gegenwart“ zugesteht und ihm für die Zukunft die „Nacht“ der „Vergessenheit“ prognostiziert (228). Nach seiner Auffassung steht nicht nur Strauß als paradigmatischem Fall, sondern der „Philister-Kultur in Deutschland“ insgesamt der „Untergang“ bevor (241). Einen thematischen Bezug zum Titel des ganzen Zyklus der *Unzeitgemässen Betrachtungen* stellt N. im letzten Satz von UB I DS her, indem er seine eigene Polemik zwar als das „Bekenntniss eines Einzelnen“ versteht (241–242), sie zugleich aber auch als Spezialfall einer „Wahrheit“ deutet, die momentan „noch als unzeitgemäss“ gilt (242).

Stellenkommentar

1.

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

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

https://doi.org/10.1515/9783110286861-002

zugekehrt: das ‚Deutsche' als e r l ö s e n d e Kraft!" (NL 1872–1873, 19 [36], KSA 7, 429).

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

Zwar geht N. im Hinblick auf die theologischen Ausführungen nicht ohne weiteres davon aus, „dass das Straussische Bekenntnissbuch bei der öffentlichen Meinung gesiegt habe" (206, 26–28), aber im Hinblick auf die schriftstellerische Leistung „ertönt es wie aus dem Munde E i n e r Gemeinde: ein k l a s s i s c h e r S c h r i f t s t e l l e r bleibt er doch!" (207, 16–18). Um gegen diese „öffentliche Meinung" anzugehen, statuiert N. an Strauß ein Exempel und stellt den paradigmatischen Fall zugleich in einen größeren Kontext kulturkritischer Diagnosen, die er mit einer an Schopenhauer orientierten Kritik am Journalismus verbindet. Mit seiner Polemik gegen die Zeitungssprache schließt N. auch an Überzeugungen Richard Wagners an, der sich – ähnlich wie Schopenhauer – ebenfalls gegen die Depravation literarischer Texte durch journalistische Diktion wendet (vgl. Pestalozzi 1988, 104). – Im Zusammenhang mit seiner Kritik am Monopol der „öffentlichen Meinung" propagiert N. einen höheren Anspruch an „Kultur" und „Bildung", als ihn Bildungsphilister und Journalisten verwirklichen. Entschieden grenzt er sich ab von „dem unvergleichlich zuversichtlichen Benehmen der deutschen Zeitungsschreiber und Roman-Tragödien- Lied- und Historienfabrikanten", dem er in der zeitgenössischen Kultur die Funktion zuspricht, „durch gedrucktes Papier zu betäuben" (161, 16–22). Zum Spannungsverhältnis zwischen genuiner ‚Bildung' und bloßer ‚Gebildetheit' aus N.s Perspektive vgl. die ausführlichen Darlegungen in NK 161, 2–3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

N. schließt mit seinem Begriff des ‚Philisters‘ an Schopenhauer an, der die Begriffe ‚Philister‘ und ‚Philisterei‘ in seinen Schriften wiederholt polemisch verwendet. In den *Aphorismen zur Lebensweisheit*, die im Rahmen der *Parerga und Paralipomena I* erschienen sind, gibt Schopenhauer die folgende Definition: „Inzwischen will ich hier doch nicht unerwähnt lassen, daß der Mensch, welcher, in Folge des streng und knapp normalen Maaßes seiner intellektuellen Kräfte, keine geistige[n] Bedürfnisse hat, es eigentlich ist, den ein der deutschen Sprache ausschließlich eigener, vom Studentenleben ausgegangener, nachmals aber in einem höheren, wiewohl dem ursprünglichen, durch den Gegensatz zum Musensohne, immer noch analogen Sinne gebrauchter Ausdruck als den Philister bezeichnet. Dieser nämlich ist und bleibt der αμουσος ανηρ“ (PP I, Hü 364 [die griechischen Wörter tragen hier keine Akzente]). Dass N. direkt an diese Bemerkung Schopenhauers anschließt, zeigt ein nachgelassenes Notat aus dem Vorfeld der Entstehungszeit von UB I DS. Hier greift N. auf Schopenhauers Kennzeichnung des Philisters als αμουσος ανηρ zurück: „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).

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

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

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

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

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

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

N.s Freund Erwin Rohde bezieht den Philisterbegriff auf den Gelehrtentypus, wenn er N. am 11. Dezember 1870 in einem Brief mitteilt: „In solchen Professorengesellschaften [...] herrscht doch wahrlich ein gar zu traurig gewöhnlicher Ton: Politik, Klatsch, Bücherbekritteln [...] Im Grunde erstaune ich noch fortwährend über dieses gelehrten Philisterthums gespreizte Nichtigkeit“ (KGB II 2, Nr. 138, S. 280). Hier sind in der kritischen Grundtendenz auch Affinitäten zu N.s Vorstellung des ‚Bildungsphilisters‘ in UB I DS zu erkennen: „Er fühlt sich, bei diesem Mangel jeder 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“ (165, 18–26).

Die Vorstellung der Bildungsbeflissenheit kann durchaus auch zum älteren Begriff des Philisters gehören, der allerdings eher auf den Typus eines konservativen Biedermanns zielt. Doch die romantische Verwendung des Begriffs weist teilweise auf den für die Gründerzeit typischen fortschrittsoptimistischen liberalen Bürger voraus, den N. als „Bildungsphilister“ bezeichnet. Willibald Alexis publizierte nach dem Vorabdruck eines Teils aus Eichendorffs Drama *Krieg den Philistern. Dramatisches Mährchen in fünf Abentheuern*, das um 1820 entstand und 1824 als Buch erschien, die folgende Besprechung im ‚Literarischen Conversations-Blatt‘ (Leipzig, 24. 4. 1823): „Aber die Perle des ersten Quartals ist das eben so charakteristische, als witzige und von wahrer Poesie zeugende, dramatische 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*“.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gemeint sind hier kulturelle Entwicklungen, die sich vor allem seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts abzeichneten und in späteren Phasen des 19. Jahrhunderts über Biedermeier und Epigonen-Problematik bis in die Zeit des Historismus reichten. Die fundamentale Desorientierung im Zusammenhang mit der beginnenden Moderne löste damals vielfältige spekulative oder experimentelle Suchbewegungen aus. Dies gilt tendenziell schon für die Mentalität der Frühromantiker seit der Endphase des 18. Jahrhunderts: In den Fragment-Sammlungen von Novalis und Friedrich Schlegel fand die intellektuelle Dynamik der Suche einen intensiven Ausdruck. N. erwähnt explizit das mythologische Interesse der „Romantiker" (168, 26). Der Begriff ‚Zerstören' bezieht sich auf die charakteristische Tendenz zur Aufsprengung etablierter Denkformen und Gattungskonventionen, die sich auch bereits bei den Frühromantikern ausprägte. Der Begriff ‚Experimentiren' lässt sich ebenfalls schon auf die Fragmente von Novalis und Schlegel beziehen: Sie sind von überraschenden Einfällen und experimentellen Entwürfen bestimmt, riskieren anstelle geschlossener philosophischer Systeme das intellektuelle Abenteuer und inszenieren einen ins Offene weisenden Denkprozess. Der Initialimpuls der beiden Frühromantiker zielt auf die Durchbrechung starrer systematischer Konstrukte und auf die lebendige Bewegung der Reflexion. Auf die Vielfalt der Phänomene reagieren sie in ihren Fragmenten mit polyperspektivischen Denkansätzen. Dabei fungieren auch Brüche, Widersprüche, ironische Pointierungen und dialektische Umschläge als Medium kreativer Denkexperimente. Indem N. im vorliegenden Kontext von UB I DS außerdem das „Verheissen, Ahnen, Hoffen" hervorhebt, betont er zugleich eine schon für die Frühromantik typische Zukunftsorientierung, die etwa in der Idee des ‚goldenen Zeitalters' und in anderen Utopien einen paradigmatischen Ausdruck fand. Die von N. erwähnten „Philister" (168, 28) spielen in der Romantik als Antipoden zum genialen Künstler eine zentrale Rolle. In der Hochromantik kontrastiert E. T. A. Hoffmann die geistige Beschränktheit der Philister mit der kreativen Phantasie von Künstlerfiguren, beispielsweise in seiner Erzählung *Der goldene Topf*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

N. zitiert im Folgenden (172, 8–20) eine Passage aus dieser sentimental-nostalgischen Hölderlin-Rede Vischers, die auch die pointierte Charakterisierung Hölderlins als „Werther Griechenlands“ enthält. Dabei hebt er durch Sperrung den Satz hervor: „e r k o n n t e e s n i c h t e r t r a g e n , d a s s m a n n o c h

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

175, 19–21 *Hätte er geschwiegen, so wäre er, für diese wenigstens, der Philosoph geblieben, während er es jetzt für Keinen ist.]* Anspielung auf die sentenzhaft-prägnante Formel „si tacuisses, philosophus mansisses" („wenn du geschwiegen hättest, wärest du ein Philosoph geblieben"). Diese Aussage geht auf Boethius' *Consolatio Philosophiae* II 7 zurück. Hier heißt es aus der Perspektive der allegorischen Figur der Philosophie: „Nam cum quidam adortus esset hominem contumeliis, qui non ad verae virtutis usum, sed ad superbam gloriam falsum sibi philosophi nomen induerat adiecissetque iam se sciturum, an ille philosophus esset, si quidem ollatas iniurias leniter patienterque tolerasset, ille patientiam paulisper assumpsit acceptaque contumelia velut insultans: ‚Iam tandem, inquit, intellegis me esse philosophum?' Tum ille nimium mordaciter: ‚Intellexeram, inquit, si tacuisses." („Irgend jemand hatte einen Menschen, der nicht zur Übung wahrer Tugend, sondern aus Ruhmredigkeit fälschlich den Namen Philosoph angenommen hatte, mit Schmähungen angefahren und hinzugefügt, er werde bald wissen, ob jener ein Philosoph sei, wenn er nämlich die Beleidigungen sanft und geduldig ertrüge. Der nahm ein Weilchen Geduld an und sagte dann, als ob er sich über die erlittene Beleidigung hinwegsetze: ‚Begreifst du nun, daß ich ein Philosoph bin?' Darauf sagte der andre bissig: ‚Ich hätte es begriffen, wenn du geschwiegen hättest.'": Übersetzung von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon). – Inwiefern N. das Boethius-Zitat im vorliegenden Kontext polemisch gegen David Friedrich Strauß richtet, zeigt ein nachgelassenes Notat über ihn aus der Entstehungszeit von UB I DS: „Er ist kein Philosoph. [...] Er ist ein M a g i s t e r. Er zeigt den magisterhaften Typus der Bildung unsrer Bourgeoisie" (NL 1873, 27 [2], KSA 7, 588). Und eine Divergenz von Sein und Schein bei Strauß behauptet N., wenn er anschließend konstatiert: „der Gelehrte ist zu Grunde gegangen, dadurch daß er Philosoph scheinen wollte" (ebd.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Da Strauß bis zu seiner Schrift ANG stets Vorbehalte gegen supranaturalistische Tendenzen bei Schleiermacher formuliert hatte, sieht sich N. dadurch provoziert, dass Strauß in ANG nun affirmativ auf Schleiermachers umstrittenes Konzept „schlechthiniger Abhängigkeit“ Bezug nimmt. So geht er in UB I DS an späterer Stelle nochmals auf Strauß' Schleiermacher-Adaptation ein und zitiert aus ANG eine Passage, in der wörtlich von „schlechthiniger Abhängigkeit“ die Rede ist (225, 3, 5–6). Vgl. dazu NK 224, 32 – 225, 8. Vgl. auch Exzerpte aus ANG (KGW III 5/1), S. 352. – In *Menschliches, Allzumenschliches II* spielt N. im 10. Text „D e r H i s t o r i e v e r f a l l e n“ auf Schleiermacher an, in-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

192, 27 *Indignation]* Empörung, Entrüstung.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7.

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

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

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

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

So bleibt auch der von Strauß propagierte Darwinismus nach N.s Ansicht ein bloßes Lippenbekenntnis, weil er aus ihm nicht die Konsequenz „einer ächten und ernst durchgeführten Darwinistischen Ethik" ziehe, um die „Philister" nicht zu brüskieren (195, 4–6). Detaillierter dazu vgl. NK 195, 4. Schon in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS zieht N. ironisch die Couragiertheit von Strauß' Konzepten in Zweifel: „Welcher M u t h, sich zum Darwinismus zu bekennen, zu sagen ‚nicht Christen', aber in allen wirklichen Lebensernstfragen scheu auf die dürftigste Bequemlichkeit zurückzufallen!" (NL 1873, 27 [17], KSA 7, 591). In einem weiteren Nachlass-Notat aus derselben Zeitphase reflektiert N. die Problematik von Schein und Sein bei Strauß so: Sein „Ethos zeigt Muth, soweit es dem Philister wohlthut, also in Religionssachen, in naturwissenschaftlichen Behauptungen usw. Sonst, nämlich in der Lehre vom Leben, gilt umgekehrt alles Vorhandene so ziemlich als vernünftig [...]" (NL 1873, 27 [32], KSA 7, 596). Dass N. hier implizit auf Strauß' Hegelianismus anspielt, ergibt sich aus seiner früheren Bezugnahme auf Hegels These von der „Vernünftigkeit alles Wirklichen" (170, 3–4), die N. allerdings missversteht, wenn er sie als banale Formel für die Apotheose des Alltäglichen in einer philiströsen Gesellschaft desavouiert. Vgl. dazu NK 170, 3–4 und NK 196, 34 – 197, 11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10.

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

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

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

In *Ecce homo* rühmt N. im Rückblick auf „Die Unzeitgemässen" (KSA 6, 316, 1) die eigene Geschicklichkeit, für seine exemplarische Attacke in UB I DS gerade David Friedrich Strauß auserkoren und diesen dann in einem „tödtlich" verlaufenen „Attentat" (KSA 6, 317, 27–28) niedergestreckt zu haben: „Und wie ich mir meinen Gegner gewählt hatte! den ersten deutschen Freigeist! … In der That, eine ganz n e u e Art Freigeisterei kam damit zum ersten Ausdruck: bis heute ist mir Nichts fremder und unverwandter als die ganze europäische und amerikanische Species von ‚libres penseurs'. Mit ihnen als mit unverbesserlichen Flachköpfen und Hanswürsten der ‚modernen Ideen' befinde ich mich sogar in einem tieferen Zwiespalt als mit Irgendwem von ihren Gegnern" (KSA 6, 319, 6–13). Abschließend begründet N. in dieser Passage von EH die Differenz zu den noch „ans ‚Ideal'" glaubenden und insofern nicht hinreichend radikalen Freigeistern, mithin auch sein spezifisches Verhältnis zu Strauß, indem er ihnen die selbstbewusste Feststellung entgegenhält: „Ich bin der erste I m m o r a l i s t" (KSA 6, 319, 17).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11.

221, 2 *Dilapidation]* Verfall, Verwahrlosung.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Auch in Schopenhauers handschriftlichem Nachlass, dessen gedruckte Ausgabe von 1864 sich in N.s Bibliothek befand (NPB 543), sind Thesen N.s antizipiert: Bereits Schopenhauer prognostiziert der Philosophie eine Zukunft, in der sie den Weg der Wissenschaft verlassen und in die Sphäre der Künste übertreten wird. Vgl. dazu die Edition *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß* (1864), 299–304, 317. Einen solchen Sonderstatus nimmt Schopenhauer bereits für seine eigene Philosophie in Anspruch: „sie wird eben P h i l o s o p h i e a l s K u n s t seyn" (ebd. 301). Den synthetischen Charakter der Philosophie sieht er darin, dass sie zwar durch die „Erkenntniß der I d e e n [...] der K u n s t beizuzählen" sei, sich zugleich aber durch ihre Begriffsarbeit als „eine W i s s e n s c h a f t" erweise: „eigentlich ist sie ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft", das „beide vereinigt" (ebd., 303). – In auffallender Affinität zu Schopenhauer charakterisiert N. in einem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS die systematische Besonderheit der Philosophie: „Es ist eine Kunst in ihren Zwecken und in ihrer Produktion. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein. Es ist eine Form der Dichtkunst" (NL 1872–1873, 19 [62], KSA 7, 439). Zu N.s Experimental-Metaphorik vgl. Neymeyr 2014a, 232–254 und 2016b, 323–353.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

228, 34 – 229, 3 *„Aber Di meliora! Fort Pachydermata, fort! Dies ist die deutsche Sprache, in der Menschen sich ausgedrückt, ja, in der grosse Dichter gesungen und grosse Denker geschrieben haben. Zurück mit den Tatzen!“]* Der lateinische Ausruf „Di meliora!“ bedeutet: „Das mögen die Götter verhüten!“ bzw. „Da sei Gott vor!“ – Das aus dem Altgriechischen stammende Wort ‚Pachydermata‘ (von παχύς: dick und δέρμα: Haut) bezeichnet Dickhäuter. Wie die eingedeutschte Pluralform ‚Pachydermen‘ fungiert es als zoologische Sammelbezeichnung für Elefanten, Nashörner und Flusspferde. – N. zitiert hier eine Aussage Schopenhauers, der den Begriff ‚Pachydermata‘ metaphorisch verwendet, um Menschen ohne sprachliche Sensibilität zu charakterisieren. In seinem Text „Ueber Schriftstellerei und Stil“, dem 23. Kapitel der *Parerga und Paralipomena II*, schreibt Schopenhauer: „Edele ‚Jetztzeit‘, herrliche Epigonen, bei der Muttermilch Hegel’scher Philosophie herangewachsenes Geschlecht! Zum ewigen Andenken wollt ihr euere Tatzen in unsere alte Sprache drücken, damit der Abdruck, als Ichnolith, die Spur eueres schaalen und dumpfen Daseyns auf immer bewahre. Aber Dî meliora! Fort, Pachydermata, fort! D i e s i s t d i e d e u t s c h e S p r a c h e ! in der M e n s c h e n sich ausgedrückt, ja, in der große Dichter gesungen und große Denker geschrieben haben. Zurück mit den Tatzen! – oder ihr sollt – h u n g e r n. (Dies allein schreckt sie.) –“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 575.) Wenn Schopenhauer die Sprache durch die groben Tat-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In seiner frühen Schaffensphase sah N. das Ideal der ‚Unzeitgemäßheit' außer durch Schopenhauer auch durch Wagner idealtypisch verkörpert, den er in einem Brief schon 1869 als „unzeitgemäß im schönsten Sinne" bezeichnete (vgl. KSB 3, Nr. 22, S. 42). Rückblickend konstatiert N. auch noch in *Ecce homo*, er habe Schopenhauer und Wagner in „der d r i t t e n und v i e r t e n Unzeitgemässen" angesichts der kulturellen Krisensituation als „unzeitgemässe Typen par excellence" dargestellt (KSA 6, 316, 22 – 317, 2), weil sie sich auf paradigmatische Weise von konventionellen Normen emanzipiert und die Beschränkungen ihrer Epoche überwunden haben.

Prinzipiell sieht N. das große Individuum in einem antagonistischen Verhältnis zur eigenen Zeit. Vor dem Hintergrund seiner kritischen Epochendiagnose verbindet er mit dieser Einschätzung einen missionarischen Anspruch auf die Neugestaltung der Kultur. So formuliert N. in einem Brief an Carl von Gersdorff am 4. Februar 1872 das Plädoyer: „Was Du auch thun magst – denke daran dass wir beide mit berufen sind, an einer Culturbewegung unter den Ersten zu kämpfen und zu arbeiten, welche vielleicht in der nächsten Generation, vielleicht noch später der grössern Masse sich mittheilt" (KSB 3, Nr. 197, S. 286). Vgl. auch NK 480, 22–24 und NK 484, 2–8. – Dass sich die programmatische Intention auf philosophische ‚Unzeitgemäßheit' bis in N.s letzte Schaffensphase prolongiert und auch dort noch konstitutive Bedeutung hat, zeigt ein Passus seiner Spätschrift *Der Fall Wagner*. Dort setzt N. das rhetorische Stilmittel des Dialogismus ein, um sein philosophisches Selbstverständnis mit besonderer Emphase zu inszenieren: „Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, ‚zeitlos' zu werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauss zu bestehn? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist. Wohlan! Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein d é c a d e n t: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen" (KSA 6, 11, 14–20).

Überblickskommentar

II.1 Entstehungs- und Textgeschichte

N.s UB II *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (KSA 1, 243–334) ist die mit Abstand am meisten rezipierte Schrift der *Unzeitgemässen Betrachtungen*. Obwohl N.s Arbeitskraft durch seine Augenprobleme erheblich eingeschränkt war, entstand das Werk in einem Zeitraum von nur wenigen Monaten: vom Herbst 1873 bis zum 1. Januar 1874. Bereits in der letzten Dezember-Woche begann N.s Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch mit dem Druck der Schrift, zu der N. die Lektüre der Korrekturfahnen Anfang Februar 1874 abschloss (vgl. Schaberg 2002, 60).

Dass N. unter dem Titel *Unzeitgemässe Betrachtungen* zunächst dreizehn kulturkritische Schriften verfassen wollte, von denen er später de facto allerdings nur vier fertiggestellt und publiziert hat (UB I DS, UB II HL, UB III SE, UB IV WB), zeigen Nachlass-Notate. Nachdem er zunächst für die zweite seiner „Unzeitgemässen Betrachtungen" das Thema „Die historische Krankheit" erwogen hatte (NL 1872–73, 19 [330], KSA 7, 520), notierte er zwischen Herbst 1873 und Winter 1873/74 die folgenden provisorischen Werktitel: „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). – Ein knappes Vierteljahr nach der Publikation der Historienschrift reflektiert N. seine konzeptionellen Absichten für die *Unzeitgemässen Betrachtungen* humoristisch. Nachdem am 18. September 1873 noch von zwölf geplanten *Unzeitgemässen Betrachtungen* die Rede gewesen ist (KSB 4, Nr. 313, S. 157), erklärt er am 20. Mai 1874 in einem Brief an Richard Wagner: „Ich habe ein ganzes Nest voll halbausgebrüteter Eier im Kopfe. Fruchtbarkeit verpflichtet, sagte die Katze als sie 13 Junge warf" (KSB 4, Nr. 365, S. 230). – Elisabeth Förster-Nietzsche hingegen behauptet im zweiten Band ihrer Biographie *Das Leben Friedrich Nietzsche's* (1897), sie könne sich „genau" daran erinnern, dass ihr Bruder zeitweilig sogar „vierundzwanzig" *Unzeitgemässe Betrachtungen* ins Auge fasste und „im Sommer 1873" auch „24 Buchtitel nannte" (Förster-Nietzsche 1897, Bd. II/1, 138), die er dann auf „13" und schließlich auf „10 bis 12" reduziert habe (ebd., 139). Außerdem behauptet sie, er habe dieses Werk zunächst als Team-Projekt geplant: Zur gemeinschaftlichen „Bewältigung dieser außerordentlichen Aufgabe" habe der junge N. nämlich „eine Vereinigung seiner nächsten Freunde" anvisiert und sie dadurch ‚ausgezeichnet', nämlich „die Freunde Professor Jacob Burckhardt, Professor Rohde, Professor Overbeck und Freiherr von

https://doi.org/10.1515/9783110286861-003

Gersdorff"; allerdings hätten sich „die Genannten" später „dieser Thatsache nicht mehr erinnern" können (ebd., 137). Zur Gruppe der „nächsten Freunde" hat allerdings der von N. zwar sehr bewunderte, aber ihm gegenüber stets Distanz wahrende Kollege Burckhardt nie gehört. Eine Tendenz zur Glorifizierung des Bruders bestimmt auch ihre realitätsfernen Aussagen über die Rezeption seiner ersten drei Schriften, die ihn nach der Veröffentlichung schon damals als avantgardistischen „Apostel" hätten erscheinen lassen (vgl. Förster-Nietzsche 1897, Bd. II/1, 142–143). Vgl. dazu jedoch die Darlegungen im Kapitel II.8 des Überblickskommentars. Zur problematischen Funktion, die Elisabeth Förster-Nietzsche nicht nur im N.-Archiv hatte, sondern (vor allem durch die berüchtigte Nachlass-Kompilation *Der Wille zur Macht*) auch in der Geschichte der N.-Editionen, vgl. Katrin Meyer (NH 2000b, 437–440) und David Marc Hoffmann (NH 2000, 440–443).

Bei der Fertigstellung von UB II *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* [= UB II HL] standen N. die Freunde Carl von Gersdorff und Erwin Rohde hilfreich zur Seite. Auf diese Weise konnte er seine gesundheitlichen Einschränkungen teilweise kompensieren. Am 18. September 1873 erklärte N. in einem Brief an Richard Wagner, vom Lesen und Schreiben seien seine Augen „immer noch schnell erschöpft" und schmerzten: „In summa bleibt nichts übrig als nachzudenken: und zwar denke ich über meine zweite ‚Zeitungemässheit' nach" (KSB 4, Nr. 313, S. 157). Aber nur einen Monat später berichtete er am 18. Oktober 1873 in einem Brief an seinen Freund Carl von Gersdorff, den er schon im September als „meine rechte Hand und mein linkes Auge" bezeichnete (KSB 4, Nr. 313, S. 157): „Mitten in aller Noth und Aktion ist ein Stück der neuen Unzeitgemässheit (2 Capitel) geschrieben, das Ganze entworfen" (KSB 4, Nr. 318, S. 165). Mit der eigentlichen Niederschrift des Textes begann N. am 25. Oktober 1873 (vgl. Schaberg 2002, 59).

Trotz seiner reduzierten Sehkraft konnte N. Erwin Rohde am 21. November 1873 mitteilen, er komme „vorwärts mit der Nr 2 der Zeitungemässheit" und hoffe bei geeigneter „Stimmung" in den „nächsten Wochen" fertig zu werden (KSB 4, Nr. 330, S. 180). Bereits am 8. Dezember 1873 lag der überwiegende Teil der Historienschrift abgeschlossen vor. An diesem Tag erklärte Carl von Gersdorff in einem Brief an Erwin Rohde: „Wir arbeiten ein wenig an U. B. 2, von der nur noch das dritte und 10t. Kap. zu konzipieren ist; Vorrede und alles andere ist so weit fertig, daß ich anfangen konnte abzuschreiben. Ich hoffe, in den stillen Weihnachtstagen auf meiner heimatlichen Klitsche mit der ganzen Sache zustande zu kommen" (vgl. die vierbändige Edition *Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche*, hg. von Schlechta/Thierbach, 1934–1937, Bd. 4, 20–21). Plangemäß fertigte Carl von Gersdorff das Druckmanuskript dann tatsächlich weitgehend bis zum 26. Dezember 1873 an (vgl.

KGB II 4, Nr. 493, S. 362). Während der Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch schon über die Kapitel 1 bis 7 verfügte und (nach N.s Kenntnisstand) bereits mit dem Druckprozess beschäftigt war, begann N. am 26. Dezember 1873 in Naumburg mit dem 10. Kapitel (vgl. KSB 4, Nr. 335, S. 184), das er dann am Neujahrstag 1874 „zu dessen Inauguration“ abschloss (KSB 4, Nr. 341, S. 192).

An Rohde richtete N. schon am 21. November 1873 die briefliche Anfrage, ob er zur Korrekturlektüre für den Druck bereit sei (KSB 4, Nr. 330, S. 180). Und „am Sylvestertage“ (KSB 4, Nr. 338, S. 187) teilte er Rohde mit: „Meine zweite Ungemässheit (oder Unmässigkeit) ist im Druck: in den nächsten Tagen wirst Du den ersten Druckbogen erhalten“; anschließend bittet er ihn ausdrücklich darum, „mir an der und jener Stelle meiner Schrift mit Deinem Rathe und Deiner moralisch-intellectuellen Correctur zu Hülfe zu kommen“ (KSB 4, Nr. 338, S. 188). Im selben Brief wird Gersdorff lobend erwähnt, der „wieder das Manuscript der Nr. 2 geschrieben“ und sich dabei als „rührender und unschätzbarer Freund“ erwiesen habe (ebd.). Zugleich erläuterte N. den straffen Zeitplan für das Projekt: „Ende Januar muss alles fertig sein“ (ebd.). Nach der Korrektur der ersten beiden Druckbogen wartete er am 18. Januar 1874 auf den dritten (KSB 4, Nr. 341, S. 192). Am 9. Februar erhielt N. die „letzten Correkturbogen“ von insgesamt „7 Druckbogen (111 Seiten)“ (KSB 4, Nr. 345, S. 200). Seiner Schwester kündigte er am 18. Februar an, sie werde in „spätestens 2 Wochen [...] auch die Nr. 2 der Unzeitgemässen bekommen. Es sind 111 Seiten geworden“ (KSB 4, Nr. 347, S. 204).

Und noch im selben Monat konnte N. schließlich das Erscheinen von UB II HL feiern und Geschenkexemplare an seine Freunde verschicken (KSB 4, Nr. 348, S. 205). Da Richard Wagner in einem auf den 27. Februar 1874 datierten Brief an N. bekundete, er habe die Schrift „Schon vor 8 Tagen“ erhalten und ihr „drei wohlbedächtige Lese-Abende“ gewidmet (KGB II 4, Nr. 513, S. 396), ist als Terminus ante quem für die Publikation wohl der 19./20. Februar anzunehmen. Laut Schaberg erhielt Wagner sein Exemplar am 22. Februar 1874 (Schaberg 2002, 60). Ernst Wilhelm Fritzsch, der Verleger von N.s Historienschrift, hatte zuvor bereits *Die Geburt der Tragödie* und UB I DS publiziert. Wie schon im Falle von N.s UB I DS ließ Fritzsch von UB II HL ebenfalls 1000 Exemplare drucken; auch Format, Umschlag und Preis wurden analog zu UB I DS festgelegt (vgl. ebd., 56, 60). Die vereinbarte Honorarzahlung an N. verzögerte sich – wie bei UB I DS – bis zum 27. August 1874, und zwar aufgrund der (durch die deutsche Wirtschaftskrise nach 1872 mitbedingten) finanziellen Schwierigkeiten des Verlegers Fritzsch, der damals bereits kurz vor dem Bankrott stand (vgl. ebd., 62–66).

In einem Brief an Erwin Rohde fragte sich N. am 15. Februar 1874 selbstironisch, „wann ich dies Zeug eigentlich geschrieben habe, ja ob das Alles von

mir sei“ (KSB 4, Nr. 346, S. 201), um wenig später die kokette Perspektive zu formulieren: „So mag denn das Unthier laufen – wem wird’s Freude machen? Wer wird’s auch nur lesen! Ich glaube, man wird auf eine ungeheure Dummheit bei mir schliessen – und man wird wirklich Recht haben!“ (KSB 4, Nr. 346, S. 202). Zugleich bekundete er dem Freund seine Dankbarkeit für die geleistete Korrekturarbeit: „mancher Flecken ist durch Deine Hand abgestreift worden. Eine Anzahl Sonderlichkeiten gingen übrigens nicht auf mich, sondern auf die Abschrift meines schwer leserlichen Manuscriptes zurück. Leider habe ich gerade für den letzten Bogen Deine Hülfe nicht mehr benutzen können“ (KSB 4, Nr. 346, S. 201). Zu den Korrekturen und Änderungsvorschlägen, die Erwin Rohde seinem Freund N. unterbreitete und die dieser weitgehend berücksichtigte, vgl. den Nachbericht KGW III 5/1. – Wie sehr N. das kritische Urteil Erwin Rohdes zu schätzen wusste, zeigt die dezidierte Aufforderung an ihn: „sage mir doch mit Härte und Kürze Fehler Manieren und Gefahren meiner Darstellung – denn darin genüge ich mir nicht und erstrebe etwas ganz Anderes. Also hilf mir mit kurzen Winken, ich werde sehr dankbar sein“ (KSB 4, Nr. 346, S. 202). Diesem Impuls folgte Rohde später tatsächlich in seinem auf den 24. März 1874 datierten Brief, in dem er sich mit Argumentation und Stil von N.s Historienschrift ausführlich auseinandersetzte und auch entschieden seinen Vorbehalt formulierte: „Du d e d u c i r s t allzu wenig“ (KGB II 4, Nr. 525, S. 421). Vgl. dazu die Darlegungen zum rhetorischen Duktus der Historienschrift in Kapitel II.5 sowie NK 267, 10–17.

Der Kritische Kommentar der KGW bietet sowohl Vorstufen (KGW III 5/1, 423–478) als auch Varianten (KGW III 5/1, 478–544) zu UB II HL. Das Druckmanuskript, das überwiegend von Carl von Gersdorff stammt, ist erhalten geblieben; auch das Korrekturexemplar mit Änderungsvorschlägen von Erwin Rohde, die N. fast immer akzeptierte, existiert noch, ebenso wie ein Handexemplar mit Umarbeitungen und Verbesserungen von 1886 (KSA 14, 64). – Am 3. November 1874 bekannte N. seiner Schwester Elisabeth in einem Brief: „der buchhändlerische Erfolg“ der beiden ersten *Unzeitgemässen Betrachtungen* „war bis jetzt ein kläglicher: von der ersten sind c. 500, von der zweiten kaum 200 Exemplare verkauft“ (KSB 4, Nr. 401, S. 273). Analoge Angaben machte N. nur zwölf Tage später auch in einem Brief an Erwin Rohde, um dann mit einem resignativen Stoßseufzer festzustellen: „Welche Zukunft!“ (KSB 4, Nr. 403, S. 275). Infolge des geringen Absatzes konnte N.s neuer Verleger Ernst Schmeitzner im Oktober 1874 von den 1000 Druckexemplaren von UB I DS und UB II HL noch 483 Restexemplare der UB I DS und 778 Exemplare der UB II HL vom ersten Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch übernehmen (vgl. Schaberg 2002, 60, 70).

Die Entstehungsgeschichte der Historienschrift und die konzeptionellen Strategien N.s zeichnen sich in zahlreichen nachgelassenen Notaten aus der

Zeit zwischen Herbst und Dezember 1873 ab. Sie umfassen mehr als 80 Seiten (KSA 7, 646–730), haben also einen ähnlichen Umfang wie der ausformulierte Text. Insgesamt kommt diesen Notaten der Charakter einer Material- und Gedankensammlung zu, die bereits die thematischen Schwerpunkte der endgültigen Textfassung enthält: Im Zentrum steht die Problematisierung einer Vergangenheitsorientierung, welche die lebendige Gegenwart und die Ausrichtung auf die Zukunft zu überlagern droht. Daraus resultieren N.s Vorbehalte hinsichtlich der ‚Historie' und der ‚historischen Bildung' des 19. Jahrhunderts, seine Kritik an einem sterilen, auf Fakten fixierten Objektivitätsideal, das er im 6. Kapitel implizit an Leopold von Ranke als Leitfigur exemplifiziert, und die pointierte Polemik gegen eine geschichtsphilosophische Überformung der Historiographie. N. problematisiert sie, indem er zwei weitere Leitfiguren ins Visier nimmt: Hegel und Eduard von Hartmann, der damals als Bestseller-Autor aktuell war. Bereits in UB I DS hatte sich N. einem auf dem Buchmarkt erfolgreichen Autor zugewandt, indem er David Friedrich Strauß' Schrift *Der alte und der neue Glaube* attackierte.

Noch deutlicher als die publizierte Historienschrift lassen die nachgelassenen Notate aus der Entstehungszeit erkennen, dass N. prominente Kritiker eines Glaubens an den höheren Sinn der Geschichte als Zeugen aufzubieten gedachte, um die eigene Position zu stärken. Zugleich bilden die Exzerpte und Zitate der Materialsammlung einen Fundus, mit dem er die Darstellung verlebendigen wollte. – Die Vorstufen zu UB II HL finden sich im Textkonvolut der nachgelassenen Fragmente (KSA 7, 646–730). Zur Entstehung der Historienschrift vgl. auch Salaquarda 1984, 15–30.

II.2 Quellen und Einzugsgebiete

Anders als UB II HL beziehen sich die drei anderen *Unzeitgemässen Betrachtungen* primär auf konkrete Werke und Autoren: So nimmt UB I DS David Friedrich Strauß' Alterswerk *Der alte und der neue Glaube* ins Visier. In UB III SE stehen die Philosophie und Person Arthur Schopenhauers im Zentrum, vor allem seine Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Und UB IV WB geht auf die wichtigsten Stationen in der Biographie des Komponisten Richard Wagner ein und berücksichtigt dabei auch seine Opern und theoretischen Schriften. Im Unterschied dazu signalisiert schon der Titel der Historienschrift, dass sich N. hier nicht auf eine einzelne Persönlichkeit konzentriert, um deren Werke zum Thema zu machen oder sie im Zeitkontext kulturkritisch zu reflektieren. Vielmehr geht es ihm um ein übergeordnetes epochales Phänomen: um die Geschichtskultur des 19. Jahrhunderts. Zwar attackiert N. mehrere Repräsentanten der

zeitgenössischen Geschichtsschreibung: im 6. Kapitel Leopold von Ranke, im 8. und 9. Kapitel einige Vertreter geschichtsphilosophischen Denkens, insbesondere Hegel und Eduard von Hartmann. Aber er betrachtet sie vorwiegend als Symptome einer „Zeitrichtung“ (246, 19).

In seinem Erfolgsbuch *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung* (1869) vollzieht Eduard von Hartmann eine Synthese aus wesentlichen Aspekten philosophischer Konzepte von Schopenhauer, Leibniz, Schelling und Hegel. Indem sich N. in UB II HL kritisch mit diesem Buch auseinandersetzte, griff er in die aktuelle Kontroverse ein, die sich an diesem Werk bereits entzündet hatte. Eduard von Hartmann versuchte in seiner monistischen Metaphysik die Extreme der logischen Idee bei Hegel und des erkenntnislosen Willens bei Schopenhauer in einer Einheit des Unbewussten aufzuheben, das Unlogisches und Logisches, Reales und Ideales, Willen und Vorstellung zugleich umfasst. In N.s persönlicher Bibliothek befand sich (neben drei anderen Büchern desselben Autors) Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode*, 1869 (NPB 276). In N.s Nachlass-Notaten sind mehrfach explizite Hinweise auf Hartmann zu finden (KSA 7, 647–650, 654–655, 659, 660). Auch die erhalten gebliebenen Exzerpte zu Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* sind hier dokumentiert (NL 1873, 29 [51–52], KSA 7, 647–649; NL 1873, 29 [59], KSA 7, 654; NL 1873, 29 [66], KSA 7, 658).

Für N. als überzeugten Schopenhauer-Anhänger bot sich für die Konzeption von UB II HL im Zusammenhang mit Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* die zeitgenössische Pessimismus-Debatte als größerer Resonanzraum an. Und wie bereits im Falle der Polemik gegen David Friedrich Strauß’ Alterswerk *Der alte und der neue Glaube* in UB I DS ergab sich im Kontext von UB II HL durch Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* erneut ein probates Medium für N., um durch die Attacke auf eine schon bekannte Persönlichkeit öffentlich auf sich selbst aufmerksam zu machen. – Darüber hinaus lassen sich inhaltliche Korrespondenzen feststellen, durch die sich N. zur Attacke nicht nur auf David Friedrich Strauß, sondern auch auf Eduard von Hartmann provoziert sah: Letzterer habe Strauß’ philiströse Tendenzen durch den Kulturoptimismus seiner hegelianisierenden Geschichtskonstruktionen potenziert, indem er über eine affirmative Einstellung zum Status quo der Wirklichkeit hinaus sogar deren systematische Notwendigkeit zu deduzieren versucht habe. Auf diese Weise habe Eduard von Hartmann trotz seiner pessimistischen Überzeugungen systematisch solchen Auffassungen Vorschub geleistet, die N. selbst entschieden kritisiert: „De facto *verstärkt* Hartmanns Lehre sogar noch die Selbstzufriedenheit derer, die sich auf der Höhe der Zeit wähnen und die Entwicklung vorantreiben, so viel es in ihren Kräften

steht. Denn er billigt nicht nur, wie Strauß, faktisch die wesentlichen Zeittendenzen, sondern leitet aus seinem Modell des Weltprozesses ihre Notwendigkeit ab“ (Salaquarda 1984, 33).

N. isoliert in seiner Attacke auf Eduard von Hartmann einige vordergründig ‚optimistische‘ Leitvorstellungen, indem er sie aus dem übergreifenden ‚pessimistischen‘ Kontext löst, um dann eine auf einen Selbstwiderspruch hinauslaufende unfreiwillige Parodie zu konstatieren. Eduard von Hartmann stellt in seiner *Philosophie des Unbewußten* verschiedene Formen und historische Phasen der Illusionsbildung dar: Seines Erachtens täuscht sich der Mensch über die negative, mithin pessimistisch zu bewertende conditio humana und über die Grundstruktur eines letztlich sinnlosen Geschichtsprozesses hinweg, um das ‚Leben‘ dennoch als lebenswert empfinden zu können. Dabei adaptiert Hartmann den zeitgenössischen Fortschrittsglauben, der sich bei ihm in der Leitvorstellung eines „Weltprozesses“ niederschlägt, und die optimistische „Bejahung des Willens zum Leben“ (316, 12–13), um trotz des prinzipiell pessimistischen Gesamthorizonts in der Gegenwart weiterexistieren zu können und mithilfe der Illusion ein Moratorium zu gewinnen. Da Hartmann die als Illusion durchschaute optimistische Lebensbejahung mit der aktuellen Fortschrittsideologie verbindet, können seine Thesen allerdings den Eindruck erwecken, er passe sich dem Zeitgeist an.

N. polemisiert im 9. Kapitel von UB II HL mit geradezu leitmotivischen Wiederholungen gegen Eduard von Hartmanns Präferenz für den „Weltprozess“ und den „Prozess“ überhaupt (314, 3 – 318, 10), der in der *Philosophie des Unbewußten* als Konsequenz aus dem ideellen Gegensatz zwischen Realem und Idealem, zwischen Willen und Vorstellung erscheint und auf eine universelle Aufhebung des Wollens durch die Vorstellung zuläuft, bis laut Hartmann schließlich die gesamte Erscheinungswelt von der leidensvollen Existenz erlöst ist. Obwohl sich N. in UB II HL selbst entschieden zum „Leben“ als dem höchsten Wert bekennt und die Historie nur insofern gelten lassen will, als sie sich zugunsten des Lebens funktionalisieren lässt, wendet er sich kritisch gegen die Forderung einer „vollen Hingabe an das Leben“ (316, 12–14), die Hartmann gegen Resignation, Entsagung und Verneinung im Sinne des Schopenhauerschen Quietismus empfiehlt, weil er meint, die „Welterlösung“ lasse sich nur auf dem Wege einer „Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess“ erreichen (316, 10–12).

Obwohl N. der von ihm kritisierten Anbiederung an den Zeitgeist seine „unzeitgemäße“ Betrachtung entgegenhält, stimmt er, ohne dies einzugestehen, in wesentlichen Positionen mit Eduard von Hartmann überein: Dies gilt für die Hinwendung zur vorrationalen Sphäre des Unbewussten, für die Affinität zu Schopenhauers Pessimismus und für das Postulat der Lebensbejahung,

auch in Verbindung mit einem sacrificium intellectus, das N. (analog zu Wagner) schon in seiner *Geburt der Tragödie* empfiehlt. Zum Spannungsfeld zwischen Hartmann und N. vgl. auch Jean-Claude Wolfs Buch *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches* (2006). – Die zeitgenössische Pessimismus-Debatte lässt sich exemplarisch über das Buch *Der Pessimismus und seine Gegner* (1873) von Agnes Taubert, der Ehefrau Eduard von Hartmanns, rekonstruieren, das vom Verlag folgendermaßen angepriesen wurde: „Vorliegende Schrift benutzt die von R. Haym, G. Knauer, J. B. Meyer, L. Weis u. a. m. gegen Hartmanns Pessimismus gerichteten Angriffe als Ausgangspunkt zu einer erneuten und gründlichen Untersuchung über die Berechtigung und Tragweite der pessimistischen Weltanschauung. Es ergeben sich hierbei insbesondere ganz neue und überraschende Resultate über den Einfluss des Pessimismus auf das praktische Leben, auf die Sittlichkeit und auf die socialen und politischen Fragen der Gegenwart, so dass die pessimistische Idee sich als eine moderne Culturidee ersten Ranges erweist“ (Verlagsanhang der 6. Auflage von E. von Hartmanns Werk, 1874). – Auf die Bedeutung der Schopenhauer-Rezeption in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* wies bereits Cosima von Bülow hin, die spätere Ehefrau Richard Wagners. Nachdem N. ihr dieses Werk geliehen hatte, teilte sie ihm am 27. Januar 1870 brieflich ihr kritisches Urteil mit: „Der Herr Hartmann scheint mir auch zu den N e u e s t e n zu gehören; [...] nur scheint es mir dass das was er von Schopenhauer stiehlt (er führt ihn meist nicht an) gut, und was er von sich hat schlecht ist. Auch scheint es mir ein wenig naiv zu behaupten, Sch<openhauer> wisse nichts von unbewussten Vorstellungen, während doch das ganze System auf solche[n] (wie Zeit und Raum u. s. w.) basirt“ (KGB II 2, Nr. 66, S. 124).

Eine differenziertere Charakterisierung von Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* bietet Ernst Troeltsch 1922 in seinem Werk *Der Historismus und seine Probleme*. Hier geht er im I. Buch *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* folgendermaßen auf die Divergenzen zwischen Schopenhauer, Hartmann und N. ein (Troeltsch 1922, 480–481):

> „Wenn v. Hartmann im Unterschiede von Schopenhauer den Geschichtsprozeß trotzdem als eine positiv wertvolle Entwicklung beschreibt und ihn von den ersten Regungen des Bewußtseins bis zur erlösenden Selbstauflösung desselben in einem sinnvollen Zweckzusammenhang aufsteigen läßt, so kommt das davon, daß er in unwillkürlicher Nachbildung Hegels die pessimistische Enderlösung wie ein positives Gut und die ganze Kulturentwicklung als dieser höchsten Gotteserkenntnis zustrebend beschreibt. Ja, in der wirklichen Durchführung seiner Kulturphilosophie behandelt er den Geist, der ja immer neue Widersprüche löst, ähnlich wie ihn die Dialektik behandelt hatte. Aber freilich enthüllt sich das sofort als Schein oder Verwirrung. Was bei Hegel Lebensfülle in logischer Bewegung ist, das ist bei Hartmann Illusion, in logisch-naturwissenschaftlicher Selbstwiderlegung begriffen. Demgemäß ist auf diese Weise für ein tieferes Geschichtsdenken auch wenig he-

rausgekommen. Außer der Betonung des Unbewußten, die allerdings für alle historischen Einheitsbegriffe wesentlich, bei v. Hartmann aber ganz mythologisch behandelt ist, und der Erweiterung des europäischen Gesichtskreises in der Richtung auf die indische Weisheit, die aber ohne jede konkrete Anschauung und Kenntnis des Ostens ist, wird man aus v. Hartmanns Geschichtsphilosophie nichts gewinnen können. Lediglich der europäische Horizont ist verlassen und die Zentralstellung des Christentums ist aufgegeben, was vielfach Nachfolge gefunden hat. Aber die Würdigung der pessimistischen Kulturen bleibt rein doktrinär; an Scharfblicke wie bei Nietzsche ist nicht zu denken. Was Schopenhauer – freilich sehr gegen seinen Willen – der Historie geben konnte, das liegt bei Nietzsche, nicht bei Hartmann, weshalb auch die beiderseitigen Abkömmlinge wenig voneinander wissen wollen. Nicht einmal die kulturkritischen und asketischen Zusammenbrüche und Neubildungen innerhalb des europäischen Kulturprozesses wird man bei ihm tiefer gewürdigt finden; das Christentum ist ihm wesentlich eine Häufung von Denkfehlern und logischen Mißverständnissen und bestimmt, durch die Philosophie des Unbewußten ersetzt zu werden. Den Pessimismus genießt man reiner bei Schopenhauer, wo er dann auch grundsätzlich atheistisch und geschichtsfeindlich ist. Auch zeigen v. Hartmanns kulturphilosophische Analysen der Gegenwart einen merkwürdig philiströsen Konservatismus, einen Fortschritt ohne Ziel und Werte, einen provisorischen Idealismus, der sich an alle, in Deutschland momentan geltenden, konventionellen idealen Gehalte klammert, aber ihre endliche Selbstvernichtung in Aussicht nimmt."

In N.s nachgelassenen Notaten aus der Entstehungszeit der Historienschrift finden sich Bezugnahmen auf Schillers Jenaer Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (vgl. z. B. NL 1873, 29 [124], KSA 7, 687) und Zitate aus Grillparzers kleiner Studie *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte*. Über die in der Historienschrift eruierbaren Grillparzer-Zitate hinaus erweist sich die Geschichtsskepsis Grillparzers als konstitutiv für die Konzeption von UB II HL. Dies gilt auch speziell für die Kritik am zeitgenössischen Umgang mit der ‚Historie', die bereits Grillparzer in seiner Schrift *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte* formuliert (vgl. Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 35–41). Zu N.s Rezeption von Grillparzers Geschichtsskepsis vgl. die Zitate in NK 270, 9–15 und NK 290, 27 – 291, 7. Auch Notate N.s aus der Entstehungszeit von UB II HL lassen eine intensive Orientierung an Grillparzer erkennen: vgl. dazu NL 1873, 29 [60], KSA 7, 655 sowie NL 1873, 29 [65], KSA 7, 657 und NL 1873, 29 [68], KSA 7, 659. – Zum gedanklichen Hintergrund von N.s Historienschrift gehören darüber hinaus auch seine nachgelassenen Notate zu Goethes Geschichtsskepsis. Der Horizontbildung dienen in UB II HL außerdem Konzepte zahlreicher anderer Referenzautoren.

Bei der Wahl des Titels von UB II *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* hat sich N. vermutlich von Grillparzers Titel *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte* anregen lassen. Als weitere mögliche Quelle für den Titel kommt eine Aussage in Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* in Betracht, mit der dieser in § 13 auf Aspekte des vorangegan-

genen § 12 rekurriert: „Alle diese Betrachtungen sowohl des Nutzens, als des Nachtheils der Anwendung der Vernunft, sollen dienen deutlich zu machen, daß, obwohl das abstrakte Wissen der Reflex der anschaulichen Vorstellung und auf diese gegründet ist, es ihr doch keineswegs so kongruirt, daß es überall die Stelle derselben vertreten könnte: vielmehr entspricht es ihr nie ganz genau; daher [...] zwar viele der menschlichen Verrichtungen nur durch Hülfe der Vernunft [...], jedoch einige besser ohne deren Anwendung zu Stande kommen“ (WWV I, § 13, Hü 69–70). Mit diesen Feststellungen bezieht sich Schopenhauer auf die von ihm in § 12 vertretene Auffassung, die Vernunft ermögliche zwar strategische Planungen und soziale Interaktion, beeinträchtige zugleich jedoch intuitives Handeln und künstlerische Konzeption. Insofern reflektiert Schopenhauer im zitierten Kontext bestimmte Aspekte der Vernunft im Spannungsfeld von ‚Nutzen‘ und ‚Nachteil‘.

Im Horizont des späteren 19. Jahrhunderts zeugt N.s Historienschrift vom Plausibilitätsschwund der Geschichtsphilosophie. Hegel hatte sie noch mit einem Totalitätsanspruch versehen und systematisch entfaltet, indem er in seinem philosophischen Konzept eine mehrstufige geschichtliche Prozessualität mit Überbietungscharakter konstruierte. N. formuliert in UB II HL allerdings nicht nur eine Absage an die idealistische Geschichtsphilosophie Hegelscher Provenienz, sondern auch Vorbehalte gegenüber einer positivistisch reduzierten ‚Historie‘. Er kritisiert die vordergründige Fixierung auf Faktizität und den vorschnellen Glauben an die Möglichkeit von ‚Objektivität‘. Außerdem betont er, dass eine übertriebene Vergangenheitsorientierung Gefahren für das gegenwärtige ‚Leben‘ und für die Zukunft mit sich bringe. (Vgl. auch die Darlegungen über UB II HL vor dem Horizont des Historismus in Kapitel II.7.)

Schon bald nach Hegels Tod im Jahre 1831 und trotz seiner weiterhin fundamentalen Wirkung war die geschichtsphilosophisch säkularisierte Theodizee mitsamt ihrem idealistischen und optimistischen Fortschrittsdenken einem pessimistischen Lebensgefühl und einer ihm entsprechenden negativen Interpretation der Wirklichkeit gewichen. In seinem Frühwerk orientierte sich N. noch an Schopenhauer, den er als Exponenten des Antihegelianismus betrachtete. Zusätzliche Bestätigung suchte N. in der Geschichtsskepsis Goethes, für den die Geschichte ins Reich chaotischer Absurditäten gehört, und bei Grillparzer, der ‚Geschichte‘ als bloßes Konstrukt und die angebliche „Macht der Geschichte“ (309, 3) als Aberglauben entlarvt. (Zur „Macht der Geschichte“ bei Grillparzer vgl. NK 309, 3.)

Leopold von Ranke gilt als Leitfigur der durch das Objektivitätsprinzip bestimmten modernen Geschichtswissenschaft im Gefolge des Historismus, und zwar auf der Basis quellenkritischer Forschung, die der historisch-kritischen Methode der Klassischen Philologie wesentliche Impulse verdankt. Nachdem

bereits Barthold Georg Niebuhr in seiner *Römischen Geschichte* (1811–1832) mit historischer Quellenkritik gearbeitet hatte, entwickelte Ranke dieses Verfahren zu einer systematischen Methode weiter (vgl. Schnädelbach 1974, 43). Zu Rankes geschichtswissenschaftlicher Methodik vgl. Vierhaus 1977, 63–76. – N. sieht durch Ranke jedoch den Niedergang in ein epigonales Stadium repräsentiert, weil er meint, dass Rankes Methodik der Grundtendenz dynamischen „Lebens" nicht gerecht werde. In diesem Zusammenhang ist auch N.s Gerichtsmetaphorik aufschlussreich (vgl. dazu NK 286, 13–14 sowie NK 287, 1 und NK 304, 10–13). Mit der gegen die historische „Krankheit" gerichteten Hoffnung auf ein authentisches, gesundes und zukunftsfähiges „Leben" sucht N. später auch den lebensverneinenden Pessimismus Schopenhauers und dessen „Resignationismus" (KSA 1, 20, 4) zu überwinden. Diese Grundtendenz Schopenhauers kritisiert N. vor allem an dessen Tragödientheorie (vgl. Neymeyr 2011, 369–391), etwa im „Versuch einer Selbstkritik", den er 1886 der Neuausgabe der *Geburt der Tragödie* voranstellte.

II.3 Die Konzeption der Historienschrift

Als einzige der vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* eröffnet N. seine Historienschrift mit einem programmatischen Vorwort, in dem er das übergeordnete Thema der Unzeitgemäßheit exponiert. Hier artikuliert er Selbstzweifel und Ambivalenzen im Hinblick auf die „unzeitgemäße" Diagnose, mit der er sich in eine Opposition zur dominierenden Zeitströmung bringt. Im zweiten Abschnitt des Vorworts beruft sich N. leitmotivisch auf seine subjektiven „Empfindungen". Damit betont er die Schwierigkeit, einen objektiven Standpunkt zu erreichen, von dem aus er – trotz der eigenen Zeitgenossenschaft – eine fundierte Kritik an der Gegenwart entfalten kann. Im letzten der drei Abschnitte spricht er von seinen „quälenden Empfindungen" und von „Erfahrungen", die er „als ein Kind dieser jetzigen Zeit" aus sich selbst „entnommen habe" (247, 1–5). Schon am Ende des ersten Abschnitts bezeichnet N. diese „Empfindungen" selbst als „schmerzlich" (246, 2), um dann gleich zu Beginn des zweiten Abschnitts erneut zu betonen, sie hätten ihn „oft genug gequält" (246, 4). Wenig später folgt seine generalisierende Feststellung, „dass wir Alle an einem verzehrenden historischen Fieber leiden und mindestens erkennen sollten, dass wir daran leiden" (246, 26–28).

Das methodische Problem, wie man als „Kind dieser jetzigen Zeit" dennoch „unzeitgemässe Erfahrungen" (247, 5–6) mit ihr machen und die Epoche zugleich von einem externen Standpunkt aus kritisieren kann, versucht N. dadurch zu lösen, dass er sich selbst innerhalb einer historisch weit zurückrei-

chenden Bildungstradition situiert. So erklärt er, er sei als „Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen", zu einem solchen Werturteil befähigt (247, 4). Dabei greift er auf ein ahistorisches Verfahren zurück, das sich trotz der mit Herder beginnenden historistischen Gegenströmung in der deutschen Kulturgeschichte seit Winckelmann immer wieder durchgesetzt hat: In diesem Denkmodell werden die Griechen zu einem überzeitlichen Maßstab stilisiert, der dann die Bewertungskriterien für spätere Zeiten bereitstellen soll. Zwar vermeidet es N., die griechische Kultur als zeitloses Muster zu exponieren, wie es der klassizistischen Tradition im Gefolge Winckelmanns entsprochen hätte. Vgl. NK 1/1, 43, 57, 410. Bereits in der *Geburt der Tragödie* rückt er von dieser Grundtendenz ab. Dennoch erhält die Berufung auf die Griechen, als deren „Zögling" er sich selbst bezeichnet, für N. eine legitimatorische Funktion, auch wenn ihr – anders als dem klassizistischen Nachahmungspostulat – kein positiver Sinn mehr zukommt. Vielmehr sieht N. in seiner altphilologischen Provenienz die Ausgangsbasis für seine radikale Kritik an den Krisensymptomen der Gegenwart und damit für den eigenen Anspruch auf ‚Unzeitgemäßheit'.

Durch N.s Œuvre zieht sich allerdings das Bemühen, nicht bloß zu negieren, sondern zugleich auch ein positives Konzept zu entwickeln. In diesem Sinne stellt er der Abkehr von einer ‚zeitgemäßen' Vergangenheitsorientierung in der Historienschrift als positives Ziel die Förderung des „Lebens" entgegen. Dieses „Leben" hat N. bereits in der *Geburt der Tragödie* als „dionysisches Leben" (KSA 1, 132, 11) charakterisiert. Und noch in seinen letzten Werken erhebt er Dionysos zum mythologischen Symbol einer rauschhaft gesteigerten Lebensintensität (vgl. z. B. KSA 6, 79, 117, 160). In der Spätphase richtet sich N.s Plädoyer für das „Leben" vorwiegend gegen eine lebensfeindliche Moral und gegen ein Christentum, das aufgrund seiner Jenseitsorientierung das Diesseits verachtet. In der Historienschrift gilt N.s Attacke noch nicht der Moral und Religion, sondern der historisierenden Bildungskultur des 19. Jahrhunderts. Seine Stoßrichtung ist dabei aber analog. Denn seiner Auffassung zufolge gerät der Mensch durch die obsessive Hinwendung zur Geschichte in die Gefahr, sich der Gegenwart und dem „Leben" zu entfremden.

Noch unter einem anderen Aspekt möchte N. UB II HL nicht bloß im Sinne der Negation als ‚unzeitgemäß' verstanden wissen. Bezeichnenderweise beendet er sein Vorwort mit der Erklärung, es komme ihm darauf an, „unzeitgemäss – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken" (247, 9–11). Damit inszeniert N. einen Zukunftsanspruch, der über die Kritik am Historismus seiner Gegenwart hinausweist. In dieser Hinsicht schließt er an Richard Wagner an – ähnlich wie zuvor bereits in GT und danach in UB IV WB.

Besonders intensiv rezipierte N. Wagners theoretische Hauptschrift *Oper und Drama*, die mit großem Nachdruck eine kulturrevolutionär inspirierte Zu-

kunftsperspektive entwirft. Die Schlusspartie stellt Wagner sogar ganz unter die programmatische Leitvorstellung der ‚Zukunft', die er in seiner Abhandlung *Das Kunstwerk der Zukunft* zum Hauptthema macht. Wenn Wagner in seinen theoretischen Schriften die ‚Zukunft' der ‚Kunst' verkündet, dann meint er damit allerdings primär seine eigenen Konzepte und den Erfolg seines ‚Gesamtkunstwerks'. N. lässt bereits seine Tragödienschrift in die Vorstellung einer „Wiedergeburt" der Tragödie durch Wagner einmünden und verbindet damit emphatisch die „Hoffnung", auf diese Weise eine generelle Kulturreform im Zeichen einer ‚dionysischen' Zukunft initiieren zu können.

Auf dieses Hoffnungs- und Zukunftsmotiv hin organisiert N. auch das Finale seiner Historienschrift: Er betont „den begeisternden Trost der Hoffnung" (332, 5) und die „Gesellschaft der Hoffenden" (332, 16), um schließlich mit visionärem Propheten-Gestus die Prognose zu geben: „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?" (332, 30–33). Demgemäß formuliert N. bereits im markanten Schlusssatz des Vorworts seine Absicht, „unzeitgemäss [...] zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken" (247, 9–11). Zum Stellenwert von „Hoffnung" und „Zukunft" für den frühen N. und für sein soziales Umfeld vgl. konkreter NK 332, 5–33.

Dass „Hoffnung" und „Zukunft" im Sinne Wagners die Zielvorstellung für das unzeitgemäße Denken N.s bilden und seinen intellektuellen Horizont im Frühwerk maßgeblich bestimmen, zeigt später das ebenfalls als Finale intonierte Schlusskapitel von UB IV WB: Obwohl N. dort betont, Wagner sei „kein Utopist", erklärt er zugleich auch, dieser könne „des Glaubens an die Zukunft nicht entrathen" (KSA 1, 506, 7–8). Mit Erlösungspathos spricht er von den „kommenden Geschlechtern" (KSA 1, 506, 16) einer säkular vollendeten Menschheit, von einer „zukünftigen Welt" (KSA 1, 507, 5). Und als deren Repräsentanten verherrlicht er den Helden Siegfried im dritten Teil von Wagners Opernzyklus *Der Ring des Nibelungen* als den „freien Menschen" (KSA 1, 506, 32). Schon im 10. Kapitel von UB IV WB bereitet N. dieses letzte Kapitel vor, indem er in einer programmatischen Zwischenüberschrift die „M e n s c h e n d e r Z u k u n f t" apostrophiert (KSA 1, 505, 6).

In den nachgelassenen Notaten zur Historienschrift hat N. eine Gesamtdisposition entworfen, die ebenfalls auf das Finale der „Zukunft" zuläuft (NL 1873, 29 [90], KSA 7, 672):

„ I Historisch – Unhistorisch.
II Monumental – Antiquarisch.
III Wirkungen der Hypertrophie.

IV Ursachen derselben. Hartmann als Illustration zum Schluss.
V Die schwache Persönlichkeit. Deshalb ist jener Trieb zu bezwingen, er ruht auf einer Schwäche.
(Mythologie der Geschichte.)
Mittel gegen das historische Fieber:
1) Keine Geschichte?
2) Leugnung aller Zwecke: das Atomengewirr.
3) Goethe Naturwissenschaft.
4) Pflege des unhistorischen Sinns:
Philosophie – Religion –
Kunst. Seher: Zukunft."

Eine spätere Disposition, die auch erstmals den Plan einer Vorrede und den endgültigen Titel der Schrift enthält (NL 1873, 29 [160], KSA 7, 698), bietet eine stärker systematisch angelegte Gliederung, die aber nicht bis zum Schluss reicht:

„Vom Nutzen und Nachtheil der Historie
für das Leben.

Vorrede.
I. Historisch, Unhistorisch, Überhistorisch.
II. Die Historie im Dienste des Lebens.
a) die monumentale Historie
b) die antiquarische
c) die kritische
III. Die Historie dem Leben feindlich.
a) Sie erzeugt den gefährlichen Contrast von Innerlich und Äusserlich.
b) Sie erweckt den Anschein der Gerechtigkeit.
c) Sie zerstört die Instinkte und hindert das Reifwerden.
d) Sie pflanzt den Glauben an das Alter der Menschheit.
e) Sie wird von dem klugen Egoismus benutzt.
IV. Das Unhistorische und das Überhistorische als Heilmittel für das durch Historie geschädigte Leben."

Die Zukunftsvorstellungen, die N. in der Historienschrift entwirft, bleiben vage. Im Schlusskapitel exponiert er seine Hoffnung auf die „Jugend", die später im Jugendkult der um 1900 virulenten Jugendbewegung weiterwirkte. Vor dem Horizont einer historisierenden Vergangenheitskultur, die N. mit der für ihn

charakteristischen Tendenz zur Pathologisierung als „historische Krankheit“ bezeichnet (329, 24), soll die Jugend eine wieder von gesunden, schöpferischen Energien erfüllte „Zukunft“ repräsentieren. Deshalb betont N. im Schlusskapitel von UB II HL das Ideal der Jugend und verbindet es hier mit emphatisch-bildhaften Seefahrtsmetaphern: „An dieser Stelle der Jugend gedenkend, rufe ich Land! Land! Genug und übergenug der leidenschaftlich suchenden und irrenden Fahrt auf dunklen fremden Meeren! Jetzt endlich zeigt sich eine Küste: wie sie auch sei, an ihr muss gelandet werden, und der schlechteste Nothhafen ist besser als wieder in die hoffnungslose skeptische Unendlichkeit zurückzutaumeln. Halten wir nur erst das Land fest; wir werden später schon die guten Häfen finden und den Nachkommenden die Anfahrt erleichtern“ (324, 11–18).

Mit der Metapher einer „Fahrt auf dunklen fremden Meeren“ bringt N. die Vorstellung einer ins Unendliche ausgreifenden Bewegung zum Ausdruck. Oftmals kritisiert er in seinen Frühschriften die Expansion des Wissens bis zu einer Überfülle von positivistischen Details in allen Wissensbereichen, die Chancen auf genuine Produktivität einschränke und Sehnsucht nach Befreiung wecke. Was N. mit den suggestiven Bildern „Land“, „Küste“ und „Nothhafen“ konkret meint, bleibt aber letztlich offen. Ähnlich vage erscheint die Vorstellung von „fremden Meeren“. Mit dem Begriff der „Jugend“ schafft N. ein Surrogat für die Vorstellung einer „Zukunft“, die von frischem, authentischem „Leben“ erfüllt ist.

Dass sich diese Zukunftsprojektion allerdings in imperativischem Elan bereits zu erschöpfen scheint, erhellt daraus, dass N. von der „Küste“ sagt: „wie sie auch sei, an ihr muss gelandet werden“ (324, 14). Mit seiner Zukunftshoffnung verbindet sich essentiell die Vorstellung des ‚Lebens‘. Indem N. die Jugend und ihr schöpferisches Zukunftspotential exponiert, das er durch ein Übermaß an Historie gefährdet sieht, scheint er nicht zuletzt sich selbst und sein Ingenium zu meinen. Darauf lässt eine markante Aussage in der Anfangspassage des 10. Kapitels schließen: „Und doch vertraue ich der inspirirenden Macht, die mir anstatt eines Genius das Fahrzeug lenkt, ich vertraue der Jugend, dass sie mich recht geführt habe“ (324, 30–32). Auch wenn der junge N. die „Gefahren unseres Lebens und unserer Cultur“ von den „wüsten, zahn- und geschmacklosen Greisen“ und den „sogenannten ‚Männern‘ Hartmanns“ ausgehen sieht und emphatisch erklärt: „beiden gegenüber wollen wir das Recht unserer Jugend mit den Zähnen festhalten“ (322, 30–34), stellt er einen impliziten autoreferentiellen Bezug her.

Im Zusammenhang mit seiner Kritik am Historismus des 19. Jahrhunderts versucht N. seine eigenen Wunschvorstellungen paradoxerweise durch Historisierung zu legitimieren. Wie andere Zeitgenossen, die am Epigonenbewusst-

sein litten – vgl. NK zu UB II HL (295, 4–7), 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) – beruft sich N. auf die (für ihn bereits ein Jahrhundert zurückliegende) Sturm-und-Drang-Periode, die durch eine Jugendbewegung zustande gekommen war. Zugleich erinnert er daran, dass es sich damals um ein Stimulans des poetischen Geistes handelte: „In Deutschland ist es nicht viel länger als ein Jahrhundert her, dass in einigen jungen Menschen ein natürlicher Instinct für das, was man Poesie nennt, erwachte“ (325, 9–11). Wiederholt orientierte sich N. in der Frühphase seines Schaffens an Goethe als dem prominentesten Sturm-und-Drang-Autor, vor allem an seinen in den 1770er Jahren entstandenen Genie-Hymnen. In der *Geburt der Tragödie* zitiert N. aus der berühmtesten dieser Hymnen: aus der *Prometheus*-Ode (KSA 1, 67, 26–32). Eines seiner im Nachlass erhaltenen Notizhefte aus dieser Zeit lässt N. programmatisch mit der Evokation des „Genius“ in *Wandrers Sturmlied* beginnen: „Den du nicht verlässest, Genius […]“ (NL 1871, 13 [1], KSA 7, 371). Diese Verse gedachte er mit pathetischem Nachdruck „Zum Schluß der Einleitung“ zu verwenden (ebd.).

Zwar geht N. in seiner kulturkritisch akzentuierten Historienschrift sowohl auf die Vorzüge des historischen Bewusstseins als auch auf die mit ihm verbundene Problematik genauer ein. Aber im Verlauf der Darstellung dominiert dann immer mehr der „Nachtheil der Historie für das Leben“. Tendenzen in dieser Richtung sind bereits in der *Geburt der Tragödie* zu erkennen, wo N. „unserer jetzigen gebildeten Geschichtsschreibung“ sogar explizit den Kampf ansagt (KSA 1, 130, 16–17). In analoger Weise beruft er sich im 8. Kapitel der Historienschrift – im Kontext einer Attacke auf Hegels Geschichtsphilosophie – auf „die grossen Kämpfer g e g e n d i e G e s c h i c h t e, das heisst gegen die blinde Macht des Wirklichen“ (311, 15–17). Und wie in seinen anderen Frühschriften und in den nachgelassenen Notaten distanziert sich N. vom saturierten Habitus des „historisch-aesthetischen Bildungsphilisters“ (326, 13–14), als dessen Prototyp er in UB I DS David Friedrich Strauß attackiert.

Als charakteristisch für das Syndrom der historischen Niedergangskultur beschreibt N. nicht nur die etablierten Bildungsideale und die Institutionen, die sie propagieren, sondern auch den Primat der „Begriffe“. Die Grundtendenzen dieser Zeitdiagnose zeichnen sich auch an anderen Stellen seines Frühwerks ab. Bereits in den ersten Sätzen seiner Tragödienschrift bekennt sich N. „zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung“ (KSA 1, 25, 3–4), mithin zu einem vorbegrifflichen, auf Intuition beruhenden Weltverständnis. In diesem Zusammenhang erwähnt er die „tiefsinnigen Geheimlehren“ der „Kunstanschauungen“, die sich den Griechen „nicht in Begriffen, aber in den eindringlich deutlichen Gestalten ihrer Götterwelt“ kundtaten (KSA 1, 25, 10–12). Bezeichnenderweise wendet er sich in den Kapiteln 12 bis 15 der *Geburt der*

Tragödie gegen den in Logik und Dialektik einmündenden „philosophischen Gedanken“ (KSA 1, 94, 11–13). Dessen Extremform wird laut N. vom rationalistischen „Sokratismus“ und vom „Typus des theoretischen Menschen“ repräsentiert (KSA 1, 98, 9–10). Demgegenüber propagiert er selbst den „Instinkt“, die dionysische Musik und den „Mythus“. Korreliert man die Historienschrift mit der Tragödienschrift, so kann man den Historismus tendenziell als eine Variante zum Sokratismus ansehen (vgl. Margreiter 1996, 11).

Einen Höhepunkt von N.s kritischer Auseinandersetzung mit der durch abstrakte Begriffe bestimmten Kultur bildet die ungefähr gleichzeitig mit der Historienschrift entstandene Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in der er eine Fixierung auf rigide „Begriffe“ ablehnt. Laut N. „zeigt der grosse Bau der Begriffe die starre Regelmässigkeit eines römischen Columbariums“, also einer Urnen-Begräbnisstätte (KSA 1, 882, 4–5). Im Kontext dieser Darstellung spricht er vom „Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes“ (KSA 1, 882, 25–26) auf ganz instabilem Grund. (Zu dieser Metaphorik vgl. Neymeyr 2014a, 236–247 und 2016b, 337–338.)

In der Historienschrift sieht N. das natürliche Dasein „mit Begriffen wie mit Drachenzähnen übersäet“ (329, 3). Entschieden formuliert er seine Vorbehalte gegen die „unlebendige und doch unheimlich regsame Begriffs- und Wort-Fabrik“, die seines Erachtens zu dem fatalen Ergebnis führt: „cogito, ergo sum“ statt „vivo, ergo cogito“ (329, 6–9). Mit dieser impliziten Kritik an der cartesianischen Formel bewegt sich N. zunächst in den Bahnen von Schopenhauers Polemik gegen Hegel, die sich vor allem gegen dessen Optimismus im Hinblick auf den Erkenntniswert der Begriffe und gegen seine dialektisch auf prozessuale Überbietung angelegte Geschichtsphilosophie richtet. Die pessimistische Willensmetaphysik Schopenhauers steht Hegels Konzepten diametral gegenüber. N. erweitert seine Kritik zu einer allgemeinen kritischen Kulturdiagnose, die ein großes Spektrum von Einzelaspekten aufweist. In diesem Zusammenhang erhebt er das „Leben“, die „Natur“ und die „Jugend“ zur kulturellen Basis schlechthin: „Schenkt mir erst Leben, dann will ich euch auch eine Cultur daraus schaffen!“ (329, 13–14).

Dass sich N. an einem rousseauistisch inspirierten naturhaften Heilszustand orientiert, ist allerdings nicht primär durch seine Gesellschaftskritik bedingt, sondern durch die Diagnose eines Zustands, den er selbst als pathologisch charakterisiert. N.s eigenes Ideal von Natur, Gesundheit und Jugend bildet den Hintergrund für sein therapeutisches Konzept. In auffälliger Weise konzentrieren sich seine Vorstellungen auf die Diagnose einer Krankheit. Dies gilt auch für den Spezialfall der „historische[n] Krankheit“: „Aber es ist krank, dieses entfesselte Leben und muss geheilt werden. [...] Das Uebel ist furchtbar, und trotzdem! Wenn nicht die Jugend die hellseherische Gabe der Natur hätte,

so würde Niemand wissen, dass es ein Uebel ist und dass ein Paradies der Gesundheit verloren gegangen ist. Dieselbe Jugend erräth aber auch mit dem heilkräftigen Instincte derselben Natur, wie dieses Paradies wieder zu gewinnen ist; sie kennt die Wundsäfte und Arzneien gegen die historische Krankheit“ (329, 21–34).

Zunächst schafft N. nur eine vage Antithese zum Historischen, indem er „das Unhistorische und das Ueberhistorische“ als Therapeutika beschreibt (330, 2–3). Wenig später lässt er dann aber eine Spezifikation folgen, indem er „Kunst und Religion“ (330, 11) als Antidot betrachtet. In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit seiner Historienschrift differenziert er folgendermaßen: „Die unhistorischen Mächte heissen Vergessen und Wahn. Die überhistorischen Kunst Religion Mitleid Natur Philosophie“ (NL 1873, 29 [194], KSA 7, 709). Von Kunst und Religion als „Arzneien“ jenseits der Rationalität erhofft sich N., dass sie den Menschen gegen die „Wissenschaft“ (330, 11), ja gegen die rationale Sphäre generell immunisieren. Dieses gedankliche Grundmodell findet sich schon in der *Geburt der Tragödie*: Hier inszeniert N. die Musik als Kunstform, welche die als Sokratismus etikettierte Rationalität und „Wissenschaft“ überwinden und letztlich sogar eine kulturelle „Wiedergeburt“ herbeiführen soll. Die von Kunst und Religion repräsentierte Alternative zur Ratio lässt N. in der Historienschrift als „ein Seiendes, Ewiges“ erscheinen (330, 16). Inwiefern diese „aeternisirenden Mächte“ (330, 18) aber gerade mit dem leitmotivisch exponierten Ideal von „Jugend“ zusammenhängen, zeigt auch die Ausrichtung auf das ‚Unhistorische‘ und ‚Ueberhistorische‘. Unter anderen Aspekten tritt sie bereits im 1. Kapitel der Historienschrift zutage (254, 14–15; 254, 26; 255, 28; 256, 27). Hier wählt N. eine ringkompositorische Darstellungsstrategie.

II.4 Die Struktur des Gedankengangs in der Abfolge der Kapitel

Wie UB I DS, UB III SE und UB IV WB sowie GT hat N. auch UB II HL (243–334) in Kapitel eingeteilt: Der Text ist in ein Vorwort und zehn nummerierte Abschnitte von jeweils unterschiedlichem Umfang gegliedert. Trotz dieser Markierungen erscheinen manche Partien allerdings thematisch nur locker miteinander verknüpft und wirken dadurch additiv oder exkursartig. Der schwer zu fassende Duktus, den schon N.s Freund Erwin Rohde kritisierte (vgl. dazu Kapitel II.5), macht im Kommentar sowohl eine Überblicksdarstellung als auch detaillierte Analysen erforderlich.

Nach der Problemexposition im Vorwort entfaltet N. im 1. Kapitel die Bedeutung „des historischen Sinnes“ (251) als conditio humana. Den Kapiteln 2

und 3 kommt zentrale Bedeutung zu, da sie zwischen der monumentalischen, antiquarischen und kritischen Art der Historie differenzieren (258). In den Kapiteln 4 bis 8 diagnostiziert N. die Gefahr lebensfeindlicher „Uebersättigung einer Zeit in Historie“ (279). Eine kritische Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung* (1869) folgt im 9. Abschnitt, mit dem sich N. zugleich in eine aktuelle Kontroverse einschaltet. Und im 10. Kapitel schließlich zeigt er die Funktion, die das Unhistorische und das Überhistorische als Therapeutika für einen kranken Zeitgeist haben können.

Vorwort

Mit einem kurzen Vorwort (245–247) eröffnet N. seine „Betrachtung über den Werth und den Unwerth der Historie“ (245). In entschiedener Abkehr von der gerade in Deutschland „so mächtigen historischen Zeitrichtung“ (246) reflektiert er deren potentielle Schädlichkeit. Ohne die Bedeutung des Historischen für das Leben grundsätzlich in Frage zu stellen, äußert N. seine Vorbehalte gegenüber einer unkritischen Verabsolutierung geschichtlichen Denkens. Seine ‚unzeitgemäße‘ Devise lautet: „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen“ (245). Anstelle eines bequemen Eskapismus mithilfe der Historie, deren Hypertrophie nach seiner Überzeugung zu zeittypischen Entartungsphänomenen und pathologischen Symptomen führt, plädiert N. für einen maßvollen Einsatz der Historie „zum Leben und zur That“ (245). Seine ‚unzeitgemäße‘ Metaperspektive auf die Epochenproblematik versucht er durch die Berufung auf seine eigenen Erfahrungen als klassischer Philologe zu legitimieren. Über bloße Negativität hinaus erhofft er von seiner Zeitkritik positive Wirkungen für die Zukunft.

1.

Im 1. Kapitel (248–257) beschreibt N. zunächst eine erlebnishafte Grunderfahrung: das „Glück“, vergessen zu können, ganz im Augenblick zu leben und folglich in solchen Momenten „unhistorisch zu empfinden“ (250). Anders als der Mensch – so konstatiert N. – sei das Tier dazu imstande, „fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben“ (250). Während das Glück des Tieres darin bestehe, ganz im Augenblick zu existieren, mithin in einem fortwährenden Prozess des Vergessens (248), werde der Mensch dauerhaft von der „Last des Vergangenen“ beschwert (249) und von seinen permanent wiederkehren-

den Erinnerungen gequält, die allein der Tod beende (249–250). Nicht allein das Glücksstreben als Lebenstrieb verlange „das Vergessen-können“ (250); auch für die Existenz und das Handlungsvermögen des Menschen generell stelle die Fähigkeit zu unhistorischem Empfinden eine notwendige Voraussetzung dar. So hält es N. für ganz „unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben“ (250).

Nachdem N. die conditio humana von der animalischen Sphäre abgegrenzt hat, geht er von den anthropologischen Gegebenheiten zur Thematik der „Cultur“ über: Er behauptet, die Dominanz des historischen Sinns, die das Vergessen unmöglich mache, schädige die Vitalität des Individuums ebenso wie die „plastische Kraft [...] eines Volkes, einer Cultur“ (251), die für Wachstum und Heilung sowie für Assimilation und Transformation fremder Einflüsse nötig sei. N. konstatiert: „in einem Uebermaasse von Historie hört der Mensch wieder auf“ (253). Diese These begründet er durch „ein allgemeines Gesetz“: „jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden“ (251), der eine Balance zwischen dem Historischen und dem Unhistorischen ermöglicht (252). In der „umhüllenden Atmosphäre“ des Unhistorischen (252) sieht N. die notwendige Entstehungsbedingung von vitaler Energie und kreativer Tatkraft in Kunst und Politik (253), mithin auch die Basis für „jedes grosse geschichtliche Ereigniss“ (254). Zugleich sei „diese unhistorische Atmosphäre“ (254) erforderlich, um den „überhistorischen Standpunkt“ einnehmen zu können (254), der eine Relativierung geschichtlicher Zusammenhänge durch die Einsicht in ihre subjektiven Voraussetzungen erlaube.

Anschließend differenziert N. zwischen zwei Grundtypen: zwischen den „historischen Menschen“ und den „überhistorischen Menschen“ (255). Während die „historischen Menschen“ die Retrospektive in die Vergangenheit wählen, um ihre Zukunftshoffnung zu stimulieren und den Sinn ihrer gegenwärtigen Existenz prozessual zu begreifen (255), orientiert sich der „überhistorische Mensch“ nicht an Entwicklungsprozessen. Weil er überall nur die „Allgegenwart unvergänglicher Typen“ von „ewig gleicher Bedeutung“ sieht (256), erscheinen ihm Vergangenheit und Gegenwart als nahezu identisch, so dass er aufgrund von „Uebersättigung“ an Langeweile, Resignation oder „Ekel“ leiden kann (256). Mit diesem Typus des überhistorischen Menschen, der sich mit einer Wiederholung des Ewiggleichen konfrontiert sieht, scheint N. bereits den „Ring der Wiederkunft“ (KSA 4, 287–291) vorwegzunehmen: die Lehre, die er später durch Zarathustra verkünden lässt. Auch hier führt der Prozess unendlicher Repetition zunächst in ein Übergangsstadium des Ekels, das N. dann jedoch umkodiert und positiv zu deuten versucht. Im 9. Kapitel der Historienschrift exemplifiziert N. eine derartige Konstellation, indem er Eduard von Hartmanns Vorstellung vom „Weltprozess“ kritisiert (314–319).

Den Habitus der „historischen Menschen“ (255) hält N. für problematisch, weil der Primat des Historischen seines Erachtens die Möglichkeit lebendiger Gegenwart unterminiert. Außerdem stellt er eine unreflektierte Inkonsequenz in ihrem Verhalten fest, weil ihnen gar nicht bewusst sei, „wie unhistorisch sie trotz aller ihrer Historie denken und handeln, und wie auch ihre Beschäftigung mit der Geschichte nicht im Dienste der reinen Erkenntniss, sondern des Lebens steht“ (255). Zwar blickt N. mit Skepsis auch auf die „überhistorischen Menschen“ (256), aber er konzediert immerhin, dass „sie mehr Weisheit besitzen, als wir“ (257). Ähnlich wie schon in der *Geburt der Tragödie* legt N. hier ebenfalls ein sacrificium intellectus nahe. Denn er plädiert ausdrücklich dafür, „den überhistorischen Menschen ihren Ekel und ihre Weisheit“ zu lassen, um „unserer Unweisheit von Herzen froh [zu] werden“ (256). Diese Haltung sei der „Weisheit“ der „Ueberhistorischen“ überlegen, sofern sie zu der Devise führe, immer konsequenter „Historie zum Zwecke des L e b e n s zu treiben!“ (257).

In der Schlusspartie des 1. Kapitels kontrastiert N. die tote Erkenntnis historischer Phänomene, die infolge analytischer Durchdringung für den „Wissenden“ ihre Macht verloren haben (257), mit einer zukunftsorientierten historischen Bildung, die nicht selbst dominiert, sondern „von einer höheren Kraft beherrscht und geführt wird“ (257). Während die „Geschichte als reine Wissenschaft“ (257) wie ein Fazit die gesamte Menschheitsentwicklung abschließen würde, favorisiert N. selbst mit Nachdruck eine Form von Historie, die von vitalen Interessen geleitet ist, dadurch „im Dienste des Lebens steht“ (257) und die Gesundheit des Individuums ebenso fördert wie die kulturelle Entwicklung der Gesellschaft.

2.

An das horizontbildende Einleitungskapitel schließt das 2. Kapitel (258–265) thematisch an. Hier geht N. von der in der Historienschrift geradezu leitmotivisch wiederholten These aus, „dass ein Uebermaass der Historie dem Lebendigen schade“ (258). Zunächst unterscheidet er drei Arten von Historie, die auf jeweils spezifische Weise in den Dienst des Lebens treten können: „eine m o n u m e n t a l i s c h e, eine a n t i q u a r i s c h e und eine k r i t i s c h e Art der Historie“ (258), auf die er anschließend ausführlicher eingeht. Diese einprägsame Klassifikation trug zur breiten Wirkung von N.s Historienschrift maßgeblich bei. Nachdem er zuerst die monumentalische Historie thematisiert hat (258–264), wendet er sich der antiquarischen und der kritischen Historie zu (264–270). In seiner Darstellung reflektiert N. sowohl die jeweiligen Vorzüge dieser drei Arten von Historie als auch ihre Nachteile und die durch sie bedingten Gefahren.

Der „Forderung einer monumentalischen Historie“ weist N. im 2. Kapitel besondere Bedeutung zu, weil sie vom „Glauben an die Humanität“ erfüllt sei (259). Ausgehend vom Gedanken an einen „Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende“ (259) und dem Ideal, „dass das Grosse ewig sein solle“ (259), nütze die monumentalische Geschichtsbetrachtung „dem Thätigen und Mächtigen“ (258), der inspirierender Vorbilder bedürfe. Nachahmenswerte historische Vorgänger fungieren für ihn als praktische Anleitung zu einem energischen politischen Handeln und schützen ihn zugleich vor der Resignation angesichts seiner begrenzten Kraft und Lebenszeit. Die monumentalische Historie vermöge Motivation zu vermitteln, indem sie Mut, Tatkraft und die Hoffnung auf „Unsterblichkeit“ (259) durch das eigene Werk evoziere. Außerdem ermögliche sie eine historische „Continuität des Grossen“ (260). Allerdings müsse man dabei jeweils von der konkreten Individualität solcher Beispiele und von ihrem Stellenwert innerhalb historischer Kausalzusammenhänge abstrahieren (261–262). Denn das nachahmungswürdige Vorbild bietet ein Konzentrat von zeitübergreifend realisierbaren „Effecte[n] an sich“ (261), ohne dass auch die Ursachen im Einzelfall identisch sein müssen. Zudem könne eine monumentalische Vergangenheit, sofern sie den Tätigen zu künftigem Engagement motiviere, zur Folge haben, dass zwischen der historischen Faktizität und der „mythischen Fiction“ (262) nicht hinreichend differenziert wird, ja dass sich Geschichte durch ästhetische Überformung sogar „der freien Erdichtung“ annähert (262).

Problematisch erscheint N. ein Primat der monumentalischen Perspektive auf Kosten der anderen historischen Betrachtungsweisen: Denn die strikt selektive Wahrnehmung geschichtlicher Zusammenhänge nach dem Kriterium ihrer Eignung für eine monumentalische Funktionalisierung bringe das Risiko mit sich, dass die Aufmerksamkeit primär den täuschenden Analogien gelte, dass zugleich jedoch weite Bereiche der Vergangenheit in Vergessenheit geraten. Blieben auf diese Weise aber nur wenige bedeutende Fakten als „Inseln“ im kulturellen Gedächtnis erhalten, so ergebe sich daraus ein sehr einseitiges und ungerechtes Geschichtsbild (262).

Fatale Folgen von unüberschaubarem Ausmaß kann die monumentalisierende Historie nach N.s Überzeugung auch dann haben, wenn sie mächtigen Bösewichtern oder mediokren Existenzen als Handlungsstimulans dient und dadurch kontraproduktiv wird. Außerdem gibt N. zu bedenken, dass sich die „unkünstlerischen und schwachkünstlerischen Naturen“ mitunter auf „den Kanon der monumentalen Kunst“ berufen, um die „starken Kunstgeister“ bei ihren Aktivitäten zu behindern (263). Dabei missbrauchen sie die Autorität des Vergangenen, um künftige große Kunst möglichst gar nicht erst entstehen zu lassen, und zwar nach dem Motto: „seht, das Grosse ist schon da!“ (264). Mit

psychologischer Eindringlichkeit dekuvriert N. die heimlichen Motive, die mediokre Existenzen hinter ihrer Maskerade verbergen: Durch vordergründige Bewunderung des vergangenen Großen versuchen sie ihren Hass auf „die Mächtigen und Grossen ihrer Zeit“ zu kaschieren (264). Und indem sie dabei der Strategie folgen: „lasst die Todten die Lebendigen begraben“ (264), pervertieren sie geradezu das Wirkungsprinzip der monumentalischen Historie. Auf diese Weise schaden sie der kulturellen Entwicklung in der Zukunft.

Dass N. der monumentalischen Historie dennoch einen besonderen Rang zuspricht, erklärt sich auch aus seiner eigenen Präferenz für das große Individuum, für das Genie und den Helden. Diese Vorliebe zeigt sich bereits in N.s Frühwerk und prägt sich später in seinem Entwurf des ‚Übermenschen‘ aus. In UB IV WB fungiert „Grösse“ schon in der Anfangspartie als Leitbegriff, den N. im ersten Satz besonders markant einführt: „Damit ein Ereignis Grösse habe, muss zweierlei zusammenkommen: der grosse Sinn Derer, die es vollbringen und der grosse Sinn Derer, die es erleben“ (KSA 1, 431). Im weiteren Verlauf von UB IV WB reicht das Spektrum der „Grösse“ vom „Bayreuther Fest“ (KSA 1, 432) als monumentalem ‚Ereignis‘ über die Person Wagners und „die Grösse seiner That“ (KSA 1, 432) bis zum hybriden Vergleich Wagners mit Alexander dem Großen (KSA 1, 434).

Nach N.s Auffassung zielt die monumentalische Art von Historie keineswegs nur auf die Glorifizierung vergangener Größe. Ihren eigentlichen Sinn erblickt er vielmehr im Zukunftspotential: Denn vergangene Größe kann Vorstellungen von künftiger Größe stimulieren. Wie der monumentalischen Historie ordnet N. auch den beiden anderen Arten von Historie spezifische Wirkungsbereiche zu. Um produktiv werden zu können, bedürfen sie der für sie jeweils besonders geeigneten Rahmenbedingungen (264). Inwiefern Abweichungen von den idealen Verhältnissen zu kontraproduktiven Entwicklungen führen, versucht N. mithilfe biologischer Metaphorik zu demonstrieren (264–265): Zum „verwüstenden Unkraut“ (264) pervertiere „der Kritiker ohne Noth, der Antiquar ohne Pietät, der Kenner des Grossen ohne das Können des Grossen“ (264–265).

3.

Ganz andere Interessen und Dispositionen als bei der monumentalischen Historie prägen die antiquarische und kritische Historie. Diese beiden Arten der Geschichtsbetrachtung charakterisiert N. im 3. Kapitel (265–270). Die antiquarische Historie des „Bewahrenden und Verehrenden“ (265) konserviert mit nostalgischer „Pietät“ (265) das Überkommene, verleiht dabei auch dem Kleinen

oder Beschränkten „eigene Würde“ (265) und gibt es an künftige Generationen weiter. Aufgrund seiner starken Identifikation mit dem Geist der Vergangenheit findet der antiquarische Historiker Gelegenheiten, auch im begrenzten Lebensumfeld von Stadt und Region Traditionen zu kultivieren und damit zugleich seinen Beitrag für die Zukunft zu leisten.

Positiv beurteilt N. die Möglichkeiten, durch antiquarische Historie selbst unter bescheidenen Lebensbedingungen eine Verwurzelung in „Heimat und Heimatsitte“ zu erzielen (266) und dadurch den „furchtbaren Wirkungen abenteuernder Auswanderungslust“ und einem „rastlosen kosmopolitischen Wählen und Suchen nach Neuem und immer Neuem“ vorzubeugen (266). Als problematisch bewertet N. den „antiquarische[n] Sinn“ allerdings insofern, als mit ihm „immer ein höchst beschränktes Gesichtsfeld“ und eine Verzerrung der Verhältnisse verbunden sei (267). So könne das aus der Nähe wahrgenommene Einzelne als isoliertes Detail in seiner Relevanz leicht überschätzt werden. Außerdem bestehe die Gefahr eines öden Relativismus, dem schließlich „alles Alte und Vergangene“ als „gleich ehrwürdig“ gelte (267). Werde das Vergangene aber ohne Rücksicht auf seine Bedeutung wahllos akkumuliert, dann sei die Überfülle von Traditionsgütern mental nicht mehr zu bewältigen, so dass Desorientierung entstehe.

Zugleich begünstigt die unkritische Verehrung der Relikte vergangener Kulturen laut N. auch eine lähmende Skepsis gegenüber dem „Neue[n] und Werdende[n]“ (267). Eine Entartung der antiquarischen Historie diagnostiziert er, wenn die Ansammlung von „Urväter-Hausrath“ (265) das „widrige Schauspiel einer blinden Sammelwuth“ bietet, „eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen“ (268) – ohne jeden Bezug zum „frische[n] Leben der Gegenwart“ (268). Wird die Tendenz zum Bewahren und Verehren unkritisch verabsolutiert, so erweist sie sich seines Erachtens als kontraproduktiv, weil alles Neue, Kreative und Zukunftsweisende vernachlässigt zu werden droht. Statt sich durch ‚Konservieren‘ des Vergangenen auf konstruktive Weise in den Dienst der Zukunft und damit des ‚Lebens‘ zu stellen, beschränkt sich die antiquarische Historie dann auf ein bloßes Mumifizieren (268), bis der Mensch in antiquarischem „Moderduft“ schließlich „mit Lust selbst den Staub bibliographischer Quisquilien frisst“ (268).

Hier reflektiert N. ein gerade in der Kultur der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominantes Phänomen: die Gründung von Museen und Archiven, die Ausbreitung von Geschichtsvereinen und die Entstehung zahlreicher Sammlungen aller Art. Hinzu kam damals die besonders im Bürgertum verbreitete Tendenz zur Akkumulation von Traditionsgütern, die vielfach auch in provinziellen Liebhabereien Ausdruck fand. Die Skurrilitäten von Sonderlingsexistenzen, die diesen Habitus kultivierten, wurden oft sogar zum Sujet literarischer

Gestaltung. Seit den 1850er Jahren verstärkte sich diese Tendenz immer mehr. Sie wurde auch von pessimistisch-resignativen oder ironischen Zeitdiagnosen begleitet. Einen Höhepunkt erreichte sie schließlich in Wilhelm Raabes Erzählungen und Romanen, beispielsweise in seinen Werken *Wunnigel* (1879), *Stopfkuchen* (1891) und *Die Akten des Vogelsangs* (1896). Vgl. dazu Grätz 2006, 431–509.

Nicht allein N.s Ausführungen zur antiquarischen Historie sind auf vielfältige Weise in einem aktuellen Kontext situiert. Dies gilt auch für die monumentalische Historie. Denn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts errichtete man zahlreiche Denkmäler, die als Monumente einer historisierenden nationalen Erinnerungskultur fungierten. So war das große Schiller-Jubiläum im Jahre 1859, als man feierlich den 100. Geburtstag des Dichters beging, ein Ereignis von nationaler Bedeutung. Auch zu diesem Anlass wurden viele Standbilder aufgestellt. Im Unterschied zum antiquarischen Sammeln und Historisieren dienten solche Monumente dazu, jene historisch verbürgte ‚Größe' zu inszenieren, die N. in seinen Darlegungen zur monumentalischen Historie hervorhebt.

Im Hinblick auf N.s eigenes Rollenverständnis ist die kritische Historie von besonderer Bedeutung, obwohl er sie im 3. Kapitel nur relativ knapp thematisiert (269–270). Recherchen zur Entstehungsgeschichte von UB II HL legen die Einschätzung nahe, dass N. sein Konzept der kritischen Historie in der ursprünglichen Planung noch nicht vorgesehen hatte. Vermutlich hat er es erst nach Mitte Dezember 1873, also gut zwei Monate vor der Publikation, noch in die Schrift integriert, deren Entstehungsphase vom September 1873 bis zum 1. Januar 1874 reichte (vgl. Salaquarda 1984, 29). – Von einer nach methodisch elaborierten Kriterien verfahrenden Geschichtsanalyse unterscheidet sich N.s Charakterisierung der kritischen Historie: Er betrachtet sie als ein radikales, ja ultimatives Gericht über die Vergangenheit, das zugleich die im Hinblick auf vitale Interessen kontraproduktiven Wirkungen der antiquarischen Historie ausgleichen soll. Der in diesem Sinne kritische Historiker fungiert als unerbittlicher Richter, der definitive Urteile fällt, und zwar „im Dienste des Lebens" (269), das N. in seiner Historienschrift zum einzigen relevanten Bewertungsmaßstab verabsolutiert. Unter dem Einfluss von Schopenhauers Willensphilosophie und zugleich in einer Antizipation seiner eigenen späteren Vorstellungen vom „Willen zur Macht" definiert N. „das Leben" hier bereits als einen radikalen Machttrieb, der sich rücksichtslos durchsetzt: „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" (269).

Vom „Gericht" der kritischen Historie erhofft N. erweiterte Spielräume für den Handelnden, der sich über eine ihn lähmende Pietät angesichts ehrwürdi-

ger Traditionen hinwegsetzen muss, um neue Gestaltungsmöglichkeiten zu finden. Dass das Urteil einer so verstandenen kritischen Historie allerdings keineswegs unbedenklich ist, weil es auch destruktive Valenzen in sich birgt, zeigt N.s Feststellung, es sei „immer ein gefährlicher" Prozess; daher seien auch die „Menschen oder Zeiten, die auf diese Weise dem Leben dienen, dass sie eine Vergangenheit richten und vernichten", stets „gefährliche und gefährdete Menschen und Zeiten" (270). Dennoch betont N. die Notwendigkeit eines derartigen Umgangs mit der Vergangenheit, so „ungerecht" er im Einzelfall auch sein mag (269) und so schwierig mitunter das Maßhalten beim „Verneinen des Vergangenen" erscheint (270). – Vor dem Hintergrund der historischen Bibelkritik, die im 19. Jahrhundert von Autoren wie Ernest Renan und David Friedrich Strauß formuliert wurde, hält es N. für erforderlich, die kritische Geschichtsbetrachtung insbesondere auf die Religion anzuwenden. Das macht sein Plädoyer in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit der Historienschrift evident: „Das Christenthum ist ganz der kritischen Historie preiszugeben" (NL 1873, 29 [203], KSA 7, 711).

Über die Vor- und Nachteile der unterschiedlichen Arten der Geschichtsbetrachtung hinaus reflektiert N. auch die 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), bleibt man an seine Entstehungsgeschichte gebunden. Vgl. dazu auch die kulturgeschichtliche Kontextualisierung in NK 270, 9–13.

4.

Im 4. Kapitel der Historienschrift (271–278) konzentriert sich N. auf die kritische Zeitdiagnose, die in einigen Aspekten zuvor bereits punktuell von Bedeutung war und den weiteren Duktus der Schrift dann (mit zahlreichen Redundanzen) dominiert. Angesichts der historisierenden Kultur seiner Epoche formuliert N. selbst ein ‚unzeitgemäßes' Verdikt über die Gegenwart, sofern die Hinwendung zur monumentalischen, antiquarischen oder kritischen Historie nicht das „Leben" des Individuums oder der Gesellschaft fördere, sondern lediglich auf zweckfreie Erkenntnis ziele und dadurch die eigentliche Aufgabe „im Dienste der Zukunft und Gegenwart" verfehle (271).

Mit einem programmatischen „Blick auf unsere Zeit" leitet N. den zweiten Absatz ein (271). Besondere Komplikationen sieht er in seiner eigenen Epoche durch den Anspruch bedingt, „dass die Historie Wissenschaft sein soll" (271). Denn weil die Historie als „Wissenschaft des universalen Werdens"

die Konsequenz hat, dass „alle Perspektiven“ bis „ins Unendliche hinein“ expandieren, bietet sie den Betrachtern ein „unüberschaubares Schauspiel“: „alles was einmal war, stürzt auf den Menschen zu“ (272). Die gigantischen Massen heterogener historischer Details überfordern sowohl das Gedächtnis des Menschen als auch seine intellektuelle Verarbeitungskapazität und lassen dadurch ein seelisches Chaos entstehen. Daraus sieht N. zugleich ein Spezifikum des „modernen Menschen“ resultieren: die Diskrepanz von Innerem und Äußerem (272). Infolgedessen bleibt das Übermaß historischen Wissens seines Erachtens in der „Innerlichkeit“ verborgen und kann dann „nicht mehr als umgestaltendes, nach aussen treibendes Motiv“ wirken, so dass die moderne Bildung ihre Lebendigkeit und ihre Funktion als Handlungsimpuls einbüßt (272–273).

Kritisch reflektiert N. die Selbstverständlichkeit, mit der die modernen Menschen Bildung generell mit historischer Bildung identifizieren (273). Während die Hochkultur der griechischen Antike in ihrem Bildungsideal „einen unhistorischen Sinn zäh bewahrt“ und dadurch Kreativität erst ermöglicht habe (273), seien die modernen Menschen mit „unverdaulichen Wissenssteinen“ überfüllt (272) und dadurch „zu wandelnden Encyclopädien“ pervertiert (274). Polemisch vergleicht N. die zur toten Last gewordene „moderne Bildung“ mit einem „Handbuch innerlicher Bildung für äusserliche Barbaren“ (274). Deshalb betrachtet er als symptomatischen Typus der Epoche die „schwache Persönlichkeit“ (274), in der sich eine problematische Diskrepanz zwischen Innerem und Äußerem, „zwischen Inhalt und Form“ manifestiere (274). Da unter den Zeitgenossen ein diffuses „Bildungs-Gefühl“ dominiere (273), das nicht mit Entschlusskraft gepaart sei, vergrößere sich dadurch auch der Abstand zur genuinen Kultur, die N. unter Rückgriff auf UB I DS (KSA 1, 163) als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes“ definiert (KSA 1, 274). Kultur in diesem Sinne soll auf einer lebendigen Synthese von Innerem und Äußerem basieren. Daher propagiert N. die „Vernichtung der modernen Gebildetheit zu Gunsten einer wahren Bildung“ (KSA 1, 275), wie er in enger Anlehnung an Wagner schreibt (vgl. NK 334, 11–12).

Für besonders problematisch hält N. die Situation der Deutschen, die er ironisch als das „berühmte Volk der Innerlichkeit“ charakterisiert (276): Durch Persönlichkeitsschwäche, eine Opposition „von Inhalt und Form“ (275) sowie durch Nachlässigkeit vor allem im Bereich der Mode und Architektur gekennzeichnet, wendeten sich die auf ‚Innerlichkeit‘ fixierten Deutschen seines Erachtens von der „Schule der Franzosen“ ab, trieben einen Kult der Natürlichkeit (275) und verwarfen äußere Form und „Convention“ zugleich „als Verkleidung und Verstellung“ (275). Dabei folgten sie einer hemmungslosen „Bequemlichkeits-Sucht“ (275), die N. letztlich in innere Unordnung münden sieht.

An die Stelle authentischer Empfindung trete dabei ein Hang zur „Abstraction“ (277), wie N. im Anschluss an Grillparzer meint. Diese Tendenz begünstige eine unfruchtbare historische Büchergelehrsamkeit und schwäche zugleich die Produktivität des Individuums wie der Kultur insgesamt.

Durch konstruktive Kritik und scharfe Verurteilung der Missstände (278) hofft N. die radikale Diagnose vermeiden zu können: „wir sind Alle durch die Historie verdorben“, mit der zugleich „jede Hoffnung auf eine noch kommende nationale Cultur“ vernichtet wäre (277). Entschieden plädiert er dafür, mit neuer Handlungsenergie Geist und Leben wieder zusammenzuführen (278), um eine kulturelle Einheit zu schaffen. Denn diese hält er für wichtiger „als die politische Wiedervereinigung“ (278).

5.

Das 5. Kapitel (279–285) konzentriert sich auf das anthropologische Resultat des Historismus, den N. in „fünffacher Hinsicht“ als lebensfeindlich betrachtet (279): Den Antagonismus von Innen und Außen, eine Schwächung von Persönlichkeit und Instinkt sowie eine naive Selbstüberschätzung der Epoche zählt er ebenso zu den problematischen Folgen einer ‚Übersättigung durch Historie‘ wie lähmendes Epigonenbewusstsein, Selbstironie und Zynismus (279). Durch diese Zeittendenzen sieht er nicht nur die Vitalität des Individuums bedroht, sondern darüber hinaus auch die Lebensfähigkeit der gesamten Gesellschaft.

N.s kritische Diagnose lautet: „der moderne Mensch leidet an einer geschwächten Persönlichkeit“ (279). Mit dieser generalisierenden Feststellung lehnt er sich an Grillparzers Einschätzung der Deutschen an. In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit der Historienschrift beruft sich N. mit einem Zitat folgendermaßen auf ihn: „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.) Mit dieser Aussage in seinen *Studien zur Philosophie und Religion* (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 8, 1872, 353), schließt Grillparzer seinerseits an Hegel an (vgl. NK 274, 18–19). – N. selbst plädiert mit Nachdruck für die starke Persönlichkeit: „die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus“ (283). – Eigentlich müsste eine derartige destruktive Wirkung der Geschichte aber ganz im Sinne von N.s Bekenntnis zu den ‚starken Persönlichkeiten‘ sein, das sich bei ihm mit der Verachtung schwacher oder mediokrer Charaktere verbindet. Zur „Schwäche der Persönlichkeit“ vgl. auch NK 285, 19.

Die Persönlichkeitsschwäche des „modernen Menschen“ (279) analogisiert N. mit der Konstellation des antiken „Römer[s] der Kaiserzeit“ (279), der infolge fremder Einflüsse „bei dem kosmopolitischen Götter-, Sitten- und Künste-Carnevale entartete“ und seine Identität einbüßte (279). Mithin gilt N.s kritische Perspektive nicht allein dem historisierenden Umgang seiner Zeitgenossen mit der Vergangenheit; er problematisiert auch eine Ausweitung ins Horizontlose, wie sie sich insbesondere im modernen „Fest einer Weltausstellung“ durch die „historischen Künstler“ manifestiere (279). Wenn ein solches kosmopolitisches Panorama an die Stelle begrenzter und dadurch Orientierung ermöglichender Horizonte trete, degeneriere der Mensch zum unsicheren und passiven Zuschauer ohne Instinkt und Selbstvertrauen (279–280). Er suche seine Gier „nach Historie“ durch immer neue „Reizmittel“ zu befriedigen (279) und entferne sich in dem Maße von der Sphäre des Erhabenen und der großen Tat (280), wie er „ins Innerliche“ versinke und im agglomerathaften „Wust des Erlernten“ unterzugehen drohe (280). Schon im 1. Kapitel seiner Historienschrift hatte N. betont, „jedes Lebendige“ könne „nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden“ (251).

Durch die „Austreibung der Instincte durch Historie“ verflüchtigen sich die Menschen „fast zu lauter abstractis und Schatten“ (280). Maskerade und Rollenspiel ersetzen dann den authentischen Ausdruck der eigenen Persönlichkeit (280–283). So können die „modernen Menschen“ nicht einmal ihr „innere[s] Elend“ eingestehen, zu dessen Beseitigung eine kulturschöpferische Therapie durch „Kunst und Religion“ nötig wäre (281). Ähnlich wie später in UB III SE plädiert N. bereits hier für ein wahrhaftiges Leben, das sich konsequent an philosophischen Prinzipien ausrichtet, ohne Rücksicht auf institutionelle Zwänge zu nehmen (281–282). Nur so lasse sich eine Situation vermeiden, die „eingefleischte Compendien“, „concrete Abstracta“ oder „historische Bildungsgebilde“ anstelle lebendiger Menschen hervorbringe (283).

Als fragwürdig beschreibt N. die eunuchenhaft-sterile Objektivität (281, 284) solcher Historiker, die „nie selber Geschichte machen können“ (284). Ihre Neutralität sieht er bis zu völliger „Subjectlosigkeit“ gesteigert (284) und daher mit dem Anspruch auf freie Persönlichkeitsentfaltung nicht vereinbar. Die Spezies der „Ewig-Objectiven“ und „historisch Neutralen“ (284) beschränke sich darauf, Taten oder Kunstwerke biographisch zu kontextualisieren und zu sezieren, so dass bei der Analyse bloße Deskription an die Stelle lebendiger Wirkung trete (284–285).

6.

Mit der im 5. Abschnitt bereits thematisierten Schwäche oder Stärke der Persönlichkeit verknüpft N. am Anfang des 6. Kapitels (285–295) die Frage, ob der Anspruch der Geschichtswissenschaft auf historische „Objectivität" die „Stärke des modernen Menschen" signalisiere und zugleich durch ein besonderes „Verlangen nach Gerechtigkeit" bedingt sei (285), oder ob es sich dabei um eine gefährliche Illusion handle (285–286). Nach N.s eigener Überzeugung kennzeichnet die Gerechtigkeit, die er „zur allerseltensten" Tugend erklärt (286), Menschen höchsten Ranges, welche „Wahrheit [...] nicht nur als kalte folgenlose Erkenntniss", sondern „als Weltgericht" intendieren (286–287). Ein Wahrheitsstreben ohne Urteilskraft und tatkräftigen Willen zur Gerechtigkeit hingegen kann laut N. leicht durch kontraproduktive Impulse kontaminiert werden, etwa durch Neugier, Eitelkeit, Missgunst, Spieltrieb und Unterhaltungsbedürfnis (287).

Implizit kreist das 6. Kapitel um Leopold von Ranke, der ‚Objektivität' zum Ideal erhoben hatte und als Leitfigur der zeitgenössischen Geschichtswissenschaft galt. Indem N. Rankes Objektivitätsideal ins Visier nimmt, greift er auf eine eigene, schon zwei Jahre vor der Niederschrift von UB II HL notierte Reflexion zurück: „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" (NL 1871, 9 [42], KSA 7, 288).

Dieser Ansatz bestimmt das ganze 6. Kapitel der Historienschrift. Zwar nennt N. Ranke hier nicht namentlich, aber unverkennbar zielt er auf ihn, indem er gegen das Postulat der Objektivität polemisiert, von dem „berühmten historischen Virtuosen" spricht und dann sogar ein Ranke-Zitat in den Text einfügt (291). N. selbst plädiert für einen künstlerischen Entwurf von Geschichte und distanziert sich damit zugleich deutlich von einem durch Berufung auf Fakten fundierten positivistischen Anspruch auf ‚Objektivität'. Dem „historischen Virtuosen der Gegenwart" konzediert er zwar Empfindungsfülle und Sensibilität für das Weltgeschehen, aber zugleich sieht er ihn „zum nachtönenden Passivum" depotenziert, das nur noch eine vage Ahnung „jedes originalen geschichtlichen Haupttones" vermittle und die Leser zu „weichlichen Geniessern" werden lasse (288).

Um der „Geschichte ihre Bedeutung" zu verleihen (292), hält es N. folglich für notwendig, sich der Vergangenheit nicht mit einem Objektivitätsanspruch

zuzuwenden und sie an trivialen „Allerwelts-Meinungen des Augenblicks“ zu messen (289). Vielmehr verlangt er vom Historiker eine „überlegene Kraft“ des Richterurteils (289), vor allem aber „eine grosse künstlerische Potenz“, die er als „ein schaffendes Darüberschweben“, ja sogar als „ein Weiterdichten an gegebenen Typen“ imaginiert (292). – Diese Tendenz zur ästhetischen Transformation der Geschichte entspricht der prinzipiellen Abwertung von „Wissenschaft“ zugunsten der Kunst, die auch Richard Wagner in seinen theoretischen Schriften proklamiert. Wagners Plädoyer für die Vorrangstellung der Kunst gegenüber der Wissenschaft wirkt schon in *Die Geburt der Tragödie* hinein und findet über UB II HL hinaus auch in zahlreichen nachgelassenen Notaten aus den frühen 1870er Jahren Ausdruck.

N. grenzt Objektivität von Gerechtigkeit ab, differenziert zwischen historischer und künstlerischer Wahrheit (290) und negiert einen historischen Objektivitätsanspruch. Er hebt das ästhetische Moment einer Geschichtsdeutung hervor, die reale Ereignisse projektiv überformt, um sie in einen teleologischen Gesamtzusammenhang zu integrieren: „So überspinnt der Mensch die Vergangenheit und bändigt sie, so äussert sich sein Kunsttrieb – nicht aber sein Wahrheits-, sein Gerechtigkeitstrieb“ (290). Einerseits subsumiert der Historiker heterogene Ereignisse insofern unter eine fiktive „Einheit des Planes“ (290), andererseits erscheint ihm die unüberschaubare Konstellation aus unterschiedlichsten Einflüssen und einander durchkreuzenden Ursachen allzuleicht als Produkt des Zufalls (290–291).

N. selbst sieht die Aufgabe des Historikers nicht in der sachlich-neutralen Darstellung der empirischen Fakten der Geschichte, sondern darin, ein „gewöhnliches Thema [...] geistreich zu umschreiben“ und „zum umfassenden Symbol zu steigern“, das „eine ganze Welt von Tiefsinn, Macht und Schönheit ahnen“ lässt (292). Indem „der ächte Historiker [...] das Allbekannte zum Niegehörten umzuprägen“ vermag (294), bietet er einen Gegenentwurf zur „objectiv sich gebärdenden Gleichgültigkeit“ (293). Für legitim hält N. die Tätigkeit des Historikers nur dann, wenn dieser dazu imstande ist, die Vergangenheit aus der Perspektive einer kraftvollen Gegenwart zu deuten (293–294). Allein auf der Basis souveräner Erfahrung könne er „errathen, was in dem Vergangnen wissens- und bewahrenswürdig und gross ist“ (294). Die Zukunftsorientierung erhebt N. also zum Leitprinzip der Historie: „Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehen“ (294). Erforderlich ist dafür allerdings ein konstruktiver Zukunftsentwurf, mit dem die Zeitgenossen im festen Glauben an die eigene Tatkraft zugleich den lähmenden „Aberglauben, Epigonen zu sein“, überwinden können (295). Als Therapeutikum in dieser Hinsicht erscheint N. eine empathische Lektüre der „Geschichte grosser Männer“, insbe-

sondere unzeitgemäßer Kämpfernaturen (295), weil sie einen „unmodern[en]“ Heroismus stimuliere, mit dem sich die Krisensituation der Epoche überwinden lasse.

Indem N. die Leitidee einer über Fakten und Analysen erhabenen „Kunst“ der Geschichtsschreibung expliziert, schlägt er in der Schlusspartie des 6. Kapitels zugleich implizit eine Brücke zum Konzept der „monumentalischen Historie“ und damit zum 2. Kapitel seiner Historienschrift: Als Antidot gegen die Missstände seiner eigenen Zeit empfiehlt er den griechischen Philosophen und Historiker Plutarch, 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 Persönlichkeiten der griechischen und römischen Antike, beispielsweise Alexander den Großen und Cäsar. An diese humanistische Tradition, die später ins Heroisch-Idealische stilisiert wurde, schließt N. ausdrücklich an. Sein Schlussplädoyer im 6. Kapitel lautet: „Sättigt eure Seelen an Plutarch und wagt es an euch selbst zu glauben, indem ihr an seine Helden glaubt. Mit einem Hundert solcher unmodern erzogener, das heisst reif gewordener und an das Heroische gewöhnter Menschen ist jetzt die ganze lärmende Afterbildung dieser Zeit zum ewigen Schweigen zu bringen“ (295). Auf diese Weise lässt N. Plutarchs Helden zu unzeitgemäßen Vorbildern für den modernen Menschen avancieren.

7.

Das 7. Kapitel (295–302) bietet ein Potpourri verschiedener Aspekte. N. betont, die Historie dürfe nicht die Fähigkeit zur tatkräftigen Gestaltung der Zukunft in Frage stellen. Denn „alles Lebendige“, „jedes Volk, ja jeder Mensch“ (298), vor allem aber „der schaffende Instinct“ (296) benötige die „Illusion“, ja den Wagnerschen „Wahn“ (298) und könne nur in einer „Atmosphäre“ gedeihen (295–298). Dieses geheimnisvolle Fluidum, das die unerlässliche Voraussetzung für eine lebendige Existenz generell und für jedwede Form von Kreativität speziell darstellt, sieht N. durch ein Übermaß historischen Wissens gefährdet. Überlasse man etwa die Religion rückhaltlos dem Zugriff wissenschaftlicher Erkenntnis und der „Wirkung einer historisirenden Behandlung“ (297), so werde sie dadurch schließlich sogar „vernichtet“, weil sie auf eine „pietätvolle Illusions-Stimmung“ essentiell angewiesen sei (296). In ähnlicher Weise könnten die „lebendigen Wirkungen“ der Musik „gelähmt“ werden, wenn man die Komponisten mit dem „gelehrten Wust des Biographischen überschüttet“ (298). – Obwohl N. zunächst mit „der Historie die Kunst“ kontrastiert, betont

er anschließend sogleich die Möglichkeit einer Versöhnung, „wenn die Historie es erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstgebilde zu werden"; diese fruchtbare Synthese sieht er allerdings in diametralem Gegensatz zum „analytischen und unkünstlerischen" Zeitgeist seiner eigenen Epoche (296).

Ein weiterer Schwerpunkt des 7. Kapitels gilt dem akademischen Habitus: Wenn die moderne Wissenschaft das Leben zu beherrschen beginnt, dann wird es für die Zukunft geschwächt (298–299). In der „Fabrik der allgemeinen Utilitäten" (299) opfere man die persönliche Reifung dem „ökonomischen" Nutzen (301). Und in der „wissenschaftlichen Fabrik" (300) vollziehe sich eine atemlose Hetzjagd „durch alle Jahrtausende" (299). N. parallelisiert sie mit dem Kunstkonsum des modernen Menschen: „So aber wie der junge Mensch durch die Geschichte läuft, so laufen wir Modernen durch die Kunstkammern, so hören wir Concerte" (299). Durch „die Masse des Einströmenden" (299) überfordert, durch permanente Reizüberflutung orientierungslos geworden und einer universellen Skepsis ausgeliefert, gerate der Mensch schließlich in einen Zustand „schwermüthiger Gefühllosigkeit" (300). Durch ein „betäubendes und gewaltsames Historisiren" (300) sieht N. nicht nur die Menschen gefährdet, sondern auch die „Fabrik" der Wissenschaft selbst, in deren Dienst die gelehrten „Sclaven" radikal funktionalisiert (300) und „zu den Zwecken der Zeit abgerichtet" würden (299). Mit seiner Fabrik-Metaphorik schließt N. an Schopenhauer an, der die menschliche „Fabrikwaare" verachtete, also den mediokren Durchschnittsmenschen (vgl. WWV I, § 36, Hü 220; PP I, Hü 189, 209; vgl. dazu auch NK 300, 25–29 und NK 338, 5–7).

Dem hektischen Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit schreibt N. Mittelmäßigkeit, forciertes Spezialistentum, blasierte Selbstüberschätzung und einen Produktionsstress zu, durch den die Gelehrten „erschöpften Hennen" gleichen (301). Unter diesen Bedingungen können sie sich nicht zu harmonischen und ganzheitlichen Persönlichkeiten ausbilden (300–301). In der jüngsten Gelehrtengeneration sieht er noch den Typus der „Kärrner" hinzukommen, die „das Genie als überflüssig decretirt" haben und sich am liebsten an seine Stelle setzen möchten (301). Darüber hinaus betont N. eine Tendenz zum „‚Popularisiren' (nebst ‚Feminisiren' und ‚Infantisiren') der Wissenschaft" und damit eine problematische Anbiederung an den Geschmack des äußerst heterogenen Publikums (301).

An Wagners spätromantischer Volksideologie orientiert sich N., wenn er sich in der Schlusspassage des 7. Kapitels dem „Volke" und „seiner „Zukunft" zuwendet (302) und emphatisch erklärt: „Schafft euch den Begriff eines ‚Volkes': den könnt ihr nie edel und hoch genug denken" (302). Zwar lässt sich diese Aussage im Kontext der Historienschrift mit N.s Distanz zum Wissenschaftsbetrieb, zum Habitus des Gelehrten und zu akademischen Popularisie-

rungsversuchen erklären. Aber zugleich ergibt sich eine Inkonsistenz, weil N.s Enthusiasmus für das Volk seiner Vorliebe für einen monumentalischen Heroismus widerspricht. Denn am Ende des vorangegangenen 6. Kapitels hat er mit Plutarch noch die „Helden" favorisiert (295) und damit eine ideale Sphäre monumentaler Vorbilder zu etablieren versucht. Auch vor diesem Hintergrund erscheint ihm das ‚Volk' zur bedeutungslosen ‚Masse' depotenziert. (Zu dieser Problematik vgl. auch den Abschnitt 8 im Kapitel II.9 des Überblickskommentars.)

Diese pejorative Wertung wirkt bis ins 9. Kapitel der Historienschrift weiter, in dem sich N. mit einem Gestus der Verachtung gegen eine Geschichtsschreibung „vom Standpunkte der M a s s e n" ausspricht (319) und stattdessen nachdrücklich für eine auf ‚Größe' und auf die „grossen Männer" als Vorbildfiguren angelegte monumentalische Historie plädiert: „Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als verschwimmende Copien der grossen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Grossen und endlich als Werkzeuge der Grossen; im Uebrigen hole sie der Teufel und die Statistik!" (320). Vor dem historischen Horizont des im 19. Jahrhundert heraufkommenden industriellen Massenzeitalters erweisen sich die ‚unzeitgemäßen' „Helden" und „grossen Männer" als antimoderne Gegenprojektionen N.s.

8.

Im 8. Kapitel (302–311) liegt der Schwerpunkt auf einem zentralen Epochenthema des 19. Jahrhunderts, das N. bereits in der *Geburt der Tragödie* traktiert hat und in seinen Spätschriften dann bis zur Diagnose der Décadence steigern wird: auf der Problematik der Epigonalität. N. verbindet sie mit der „Historie", indem er der Geschichtsschreibung eine retrospektive Funktion zuschreibt, weil sie die eigene Gegenwart nur noch als Spätzeit zu interpretieren vermag und die Zeitgenossen so zu bloßen Epigonen depotenziert. Als kontraproduktiv für die kulturelle Entwicklung betrachtet er demzufolge die Vorstellung, Erziehung und Bildung sollten „überwiegend historisch sein" (303). Mehrmals wirft N. der „historischen Bildung" vor, sie beschränke sich auf „greisenhafte" Retrospektive (303) und sei dabei im „lähmenden Glauben an eine bereits abwelkende Menschheit" befangen. Diese Haltung assoziiert er mit dem mittelalterlichen „memento mori" (304) und mit der „christlich theologischen Vorstellung" eines nahen Weltendes (304). Daher erscheint ihm „Historie immer noch [als] eine verkappte Theologie" (305). Demgegenüber plädiert N. selbst entschieden für ein „memento vivere als Wahlspruch" (305).

Für eine durch problematische Zeittendenzen bedingte Fehlentwicklung hält N. die Hoffnungslosigkeit und Passivität derer, die alles „Werdende" ablehnen und jeden kreativen Aufbruchsimpuls (304) von vornherein durch „das Gefühl des gar zu Ueberspäten und Epigonenhaften, kurz der angeborenen Grauhaarigkeit" hemmen (305). Der „am historischen Fieber Erkrankte" scheint laut N. allenfalls dann zum Handeln noch fähig zu sein, wenn sein historischer „Sinn intermittirt", allerdings hindert er seine Tat dann „am Weiterwirken", weil er sie sogleich analytisch seziert (305). Den Begriff des „Epigonen" variiert N. im Verlauf des 8. Kapitels mehrfach durch die Synonyme „Nachkommen" und „Spätlinge". Zuvor hat er bereits im 6. Kapitel der Historienschrift den emphatischen Appell an seine Zeitgenossen gerichtet: „Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergesst den Aberglauben, Epigonen zu sein" (295).

Mit diesem Imperativ nimmt N. auf ein seit den 1830er Jahren virulentes Epochensyndrom Bezug. Schon seit Immermanns Roman *Die Epigonen* (1836) war der Begriff ‚Epigone' zu einem Leitbegriff der Kulturkritik avanciert. Vgl. dazu NK zu UB I DS (KSA 1, 169, 15–18), UB III SE (KSA 1, 344, 31–34) und GT (KSA 1, 75, 29–30). Sowohl in literarischen Werken als auch in kulturkritischen Schriften konnte N. außerdem der Begriff ‚Nachkomme' begegnen, die deutsche Version des ursprünglich altgriechischen Epigonenbegriffs. Eine einschlägige Formulierung von Wilhelm Wackernagel zitiert er in der Historienschrift (306). – N.s Feststellung „Solche Spätlinge freilich leben eine ironische Existenz: die Vernichtung folgt ihrem hinkenden Lebensgange auf der Ferse" (307) schließt an sein Fazit am Ende des 7. Kapitels an: „so empfinden sie und leben eine i r o n i s c h e Existenz" (302).

Auch durch eine teleologische Umdeutung der Misere zur angeblichen „Vollendung der Weltgeschichte" im Sinne „der Hegelischen" Philosophie (308) lässt sich laut N. ein Epigonen-Bewusstsein nicht rechtfertigen. Kritisch beleuchtet er den Fatalismus Hegels, der zu einer irrationalen Ehrfurcht vor der „Macht der Geschichte" und zur Apotheose „des Thatsächlichen" animiere (309), eine obrigkeitshörige Haltung fördere (309) und eine affirmative Einstellung gegenüber der Geschichte sogar dann nahelege, wenn sich diese als „Compendium der thatsächlichen Unmoral" erweise (310). Das Verhalten derartiger Apologeten der historischen Faktizität sieht N. durch Ignoranz bestimmt (310). Er selbst reagiert auf diese Fehlhaltungen, indem er ein energisches Aufbegehren „gegen jene blinde Macht der Facta, gegen die Tyrannei des Wirklichen" propagiert (311). Dabei ist er von der Hoffnung auf ein „neues Geschlecht" heroischer Kämpfernaturen erfüllt (311), die an Vorbilder aus „der altgriechischen Urwelt des Grossen, Natürlichen und Menschlichen" anknüpfen (307) und konstruktive Impulse für die Zukunft geben können.

In entschiedener Abgrenzung vom Habitus der „Antiquare und Todtengräber", die als „verblasste und verkümmerte Spätlinge kräftiger Geschlechter [...] ein fröstelndes Leben fristen" (307), plädiert N. selbst am Ende des 8. Kapitels für „Erstlinge" (311) einer neuen Zeit, die an das kulturelle Erbe der Vergangenheit produktiv anzuschließen vermögen und für die Gegenwart „etwas Neues, Mächtiges, Lebenverheissendes" (306) als kreativen Spielraum entdecken. Im Kampf „gegen die Geschichte", mithin „gegen die blinde Macht des Wirklichen" (311), könne das Epigonen-Gefühl durch eine energische Zukunftsorientierung überwunden werden (307). Erforderlich sei dafür allerdings eine umfassende kritische Standortbestimmung: „der Ursprung der historischen Bildung [...] muss selbst wieder historisch erkannt werden, die Historie muss das Problem der Historie selbst auflösen, das Wissen muss seinen Stachel gegen sich selbst kehren – dieses dreifache Muss ist der Imperativ des Geistes der ‚neuen Zeit'" (306).

9.

Am Anfang des 9. Kapitels (311–324) knüpft N. zunächst an die zuvor entfaltete Wunschvorstellung an, indem er sich skeptisch fragt, ob gerade die aktuelle Epoche im Sinne einer solchen Zukunftsorientierung Erstlingscharakter haben könne. Zwar gesteht er dem modernen Menschen eine besondere Intensität, ja „Vehemenz" und Universalität des „historischen Sinnes" zu (311). Aber den Stolz, mit dem der zeitgenössische Menschentypus als angeblich „vollendete Natur" gleichsam „auf der Pyramide des Weltprozesses" zu stehen glaubt (313), sieht N. in markantem Kontrast zur Melancholie einer „abendlichen Stimmung", die von der „Furcht" bestimmt ist, nichts von den „Jugendhoffnungen und Jugendkräften in die Zukunft retten zu können" (312). Diese Einstellung kann sogar von hilfloser Selbstironie oder von zynischem Fatalismus begleitet sein (312). Laut N. stilisiert sich der moderne europäische Mensch zur „reifsten Frucht am Baume der Erkenntniss" (312), verkennt dabei jedoch, dass er mit seinem „Wissen" lediglich die eigene Natur vernichtet (313), weil er durch Intellektualisierung und unaufhörliches „Historisiren alles Gewordenen" zugleich das stabile Fundament einer existentiellen Orientierung verliert (313).

N. versucht auf diese Problemkonstellation mit dem „glänzenden Zauberspiegel eines philosophischen Parodisten" zu reagieren (313): Der Zeitgeist mache einen „Ruck zur Selbstironie" (313) – in Gestalt von Eduard von Hartmanns Bestseller *Philosophie des Unbewußten*. Mit ausgiebigen polemischen Tiraden, die an Schopenhauers Invektiven gegen Hegel erinnern, wettert N. anschließend gegen die *Philosophie des Unbewußten* (314–324): Er unter-

stellt Eduard von Hartmann „philosophische Schelmerei“ (314) und die „Parodie aller Welthistorie“ (314), wenn dieser seine Leser aus dem „Inspirations-Borne des Unbewussten“ (314) ernsthaft über den gesamten Weltprozess und die Aufgabe der gegenwärtigen Generation in ihm aufzuklären suche. Ohne die skeptischen und pessimistischen Distanzierungen in Eduard von Hartmanns Zeitdiagnose zu berücksichtigen, meint N., dieser legitimiere die „erschreckende Verknöcherung der Zeit“ (314) und vertrete die Ansicht, die Menschheit nähere sich gleichsam ihrem „Mannesalter“, einer Phase, in der „gediegene Mittelmässigkeit“ herrsche (315), die Kunst nur noch der Zerstreuung diene und man auf „Genies“ zugunsten einer sozialen Progression verzichte, die dem arbeitenden Volk komfortablere Lebensverhältnisse sichere (315).

Eine solche Entwicklung zur Mediokrität sieht N. zwangsläufig auf den „Ekel“ zulaufen (315), obwohl Eduard von Hartmann selbst „Erlösung“ durch den „Weltprozess“ in Aussicht stelle (315), und zwar durch die affirmative „Hingabe der Persönlichkeit“ an diesen und durch „die Bejahung des Willens zum Leben“ (316). N. polemisiert entschieden gegen „Ausschweifungen des historischen Sinnes“ und die „Lust am Prozesse auf Unkosten des Seins und Lebens“ (319). Spöttisch nimmt er auf Eduard von Hartmanns Auffassung Bezug, die menschliche Gattung nähere sich dem Idealzustand, in dem sie „Geschichte mit Bewusstsein macht“ (316). N. plädiert für die Abkehr vom „Eulen-Ernste“ Hartmanns und schlägt einen engagierten Kampf mit „Heiterkeit“ vor, um die Welt „vorwärts“ zu bringen und einem Idealzustand anzunähern (317).

Dabei gilt sein Interesse nicht primär der menschlichen Gattung, sondern den seltenen genialen Existenzen: Analog zu Schopenhauers Vorstellung von einer „Genialen-Republik“ sieht N. die exzeptionellen Individuen über die mediokren Massen hinweg in einem fruchtbaren „Geistergespräch“ miteinander, das „zeitlos-gleichzeitig“ stattfindet (317). Die Geschichte könne dabei als produktive „Mittlerin“ fungieren, sofern sie das Potential zur „Erzeugung des Grossen“ fördere und der Menschheit dazu verhelfe, „in ihren höchsten Exemplaren“ ihr eigentliches Telos zu erreichen (317). Nur durch ein „hohes und edles“ Lebensziel lasse sich die eigene Existenz „rechtfertigen“ (319). Für kontraproduktiv hält N. hingegen die Tendenz von Zeitgenossen, die Masse, die er selbst als „gemein und ekelhaft uniform“ diffamiert (320), als die entscheidende „historische Macht“ zu betrachten (320) und „die Geschichte vom Standpunkte der M a s s e n zu schreiben“ (319). Wenn diese Perspektive dominiere, verwechsle man Qualität mit bloßer Quantität und übersehe zugleich, dass die schlichte Massenwirksamkeit einer Idee keineswegs als Indikator für ihre Exzellenz gelten kann.

Am Ende des 9. Kapitels betont N. emphatisch „das Recht unserer J u g e n d“, weil sie die „Zukunft“ garantiere (322). Allerdings drohe „die Historie“

durch ihr prekäres Übergewicht die vitalen „Instincte der Jugend“ und ihren Idealismus „zu entwurzeln“ (323). Nur mithilfe einer „umhüllenden Atmosphäre“, die es ermögliche, „u n h i s t o r i s c h zu empfinden und zu handeln“ (323), lasse sich das „Reich der Jugend“ sichern (324). Indem N. abschließend die existentielle Bedeutung des Unhistorischen hervorhebt, schlägt er zugleich den Bogen zum 1. Kapitel zurück.

10.

Das 10. Kapitel (324–334) hat eine wichtige Funktion für die konzeptionelle Horizontbildung der Historienschrift, indem es das Thema „Jugend“ emphatisch zum Höhepunkt führt. Im Rückblick auf den Gesamtduktus der Historienschrift entfaltet N. eine selbstkritische Reflexion: „Den Gefahren der Historie nachspürend“ und ihnen existentiell ausgesetzt, glaubt er sogar an sich selbst die typischen Symptome „eines Uebermaasses von Historie“ diagnostizieren zu können (324). So zeige auch die Historienschrift „ihren modernen Charakter“ durch „Unmässigkeit ihrer Kritik“, „Unreife“ sowie durch den Wechsel „von Ironie zum Cynismus, von Stolz zur Skepsis“ (324).

Doch N. vertraut „der inspirirenden Macht“ der Jugend, die für ihn an die Stelle „eines Genius“ tritt (324), wenn er energisch gegen die historisch formierende Erziehung des zeitgenössischen Menschen protestiert (325). Er „fordert, dass der Mensch vor allem zu leben lerne“ und die Historie strikt für die Zwecke des Lebens funktionalisiere (325). Die wenigen Individuen, denen N. zugesteht, dass sie das Wesen von Poesie und Kultur wirklich kennen, sieht er auf die philiströse Bildungsbehaglichkeit der Deutschen mit auffallendem Befremden reagieren (325). Ein solcher Habitus unterscheide sich durch seine Oberflächlichkeit von „der Bildung wahrer Culturvölker“, für die Kultur authentisch im Leben verwurzelt sein müsse (326). N. hält das Ideal der deutschen Bildungskultur schon im Ansatz für verfehlt und unfruchtbar, weil sie den Typus des lebensfernen Gelehrten fördere und „möglichst früh nutzbare“ Wissenschaftler hervorbringen wolle (326). Das Ergebnis sei aber bloß der „historisch-aesthetische Bildungsphilister, der altkluge und neuweise Schwätzer“ (326). Das Naturwidrige einer solchen Bildung erspüre instinktiv die Jugend, der N. „zum Worte verhelfen“ will (326), um ihr Anliegen auch der Öffentlichkeit bewusst zu machen. Die zeitgenössischen Prinzipien der Erziehung hält er für problematisch, weil ihr Kanon monoton auf ein historisches Bildungswissen ziele, das nur aus indirekter Kenntnis der Vergangenheit, nicht aber aus konkreter Lebensanschauung und aus eigener Erfahrung gewonnen sei (327). Auf diese Weise werde ein „flüchtiger Spaziergänger in der Historie“ (327) zum fragwürdigen Resultat einer solchen Pädagogik.

Nach einem skeptischen Seitenblick auf Modelle der Erziehung bei Platon (327–328) betont N., „dass der Deutsche keine Cultur hat“, weil er sie im gegenwärtigen pädagogischen Klima „gar nicht haben kann“ (328). Als Therapeutikum empfiehlt er der betroffenen Generation die schonungslose Diagnose der Situation und eine engagierte Selbsterziehung, die schließlich „zu einer neuen Gewohnheit“ führen (328) und authentisches Leben in sinnlicher Erfahrung ermöglichen soll. Das cartesianische Prinzip „cogito, ergo sum“ will N. mit Entschiedenheit durch ein „vivo, ergo cogito“ substituieren (329). Dieser Grundsatz biete eine fundamentale Neuorientierung, weil er dem bloßen „cogital“ die Chance gebe, zu einem echten „animal“ zu werden (329).

Von der Jugend erhofft N. ein befreites Leben und zugleich die Heilung von „der historischen Krankheit“ (329). Um die durch diese Krankheit angegriffene „plastische Kraft des Lebens“ wiederherzustellen (329), bedürfe die Jugend der „heilkräftigen Instincte“ (329). Indem N. „das Unhistorische und das Ueberhistorische“ als Antidot propagiert (330), schlägt er zugleich eine Brücke zu früheren Passagen der Schrift (252–257): Unter dem ‚Unhistorischen‘ versteht er die Fähigkeit zum Vergessen und zur produktiven Begrenzung des eigenen Horizonts. Mit dem ‚Überhistorischen‘ meint N. insbesondere „das Beharrliche und Ewige“ (330) von „Kunst und Religion“, weil diese „aeternisirenden Mächte“ (330) im Unterschied zu den historisch orientierten Wissenschaften die Zeitverfallenheit des Daseins zu transzendieren vermögen. Vor die Alternative gestellt, ob dem Leben oder dem Erkennen der Primat gebühre, gibt N. dem Leben die Priorität (330–331). Die Mission einer enthusiastisch-engagierten Jugend verbindet er mit der Zukunftsvision einer „glücklicheren und schöneren Bildung und Menschlichkeit“ (331).

Mit pointierenden Wiederholungen wendet sich N. am Ende seiner Historienschrift an die „Gesellschaft der Hoffenden“, der er als Prophet der Zukunft „den Gang und Verlauf ihrer Heilung, ihrer Errettung von der historischen Krankheit [...] durch ein Gleichniss“ erzählen will (332), und zwar bis zu dem Zeitpunkt, zu dem der Gesundungsprozess so weit vorangeschritten sei, dass es wieder möglich werde, „Historie zu treiben und sich der Vergangenheit unter der Herrschaft des Lebens [...] monumental oder antiquarisch oder kritisch, zu bedienen“ (332). In einer Imitatio Christi übernimmt N. aus den biblischen Evangelien für sich selbst die Rolle des Heilands, der mit Gleichnissen zu seinen Jüngern redet. Zugleich adaptiert er soteriologische Kernbegriffe, indem er von „Heilung“ und „Errettung“ spricht (332). Außerdem beruft sich N. mit prophetischem Gestus auf den „Delphische[n] Gott“ (333): Er zitiert den in der antiken Tradition mit dem Apollon-Tempel verbundenen Spruch „Erkenne dich selbst“ (333), bezieht Heraklits Deutung des delphischen Orakels mit ein (333) und übernimmt sogar selbst die Funktion des Orakels, indem er „Zukunft“ weissagt (332).

Die Schlusspassage des 10. Kapitels und damit der ganzen Historienschrift verbindet N. thematisch mit dem Ende des Vorworts, in dem er sich als „Zögling älterer Zeiten“, nämlich als Altphilologe, besonders dazu prädestiniert fühlt, „unzeitgemäss“ zugunsten der Zukunft „zu wirken“ (247). Dabei beruft er sich auf die antiken Griechen. Denn deren Situation betrachtet er als vergleichbar mit der modernen Krisenkonstellation, weil sie bereits in der Gefahr gewesen seien, „an der ‚Historie‘ zu Grunde zu gehen“: nämlich als „die überhäuften Erben und Epigonen des ganzen Orients“ (333). Durch konstruktive Selbstbesinnung und durch die organisatorische Bewältigung der Überfülle heterogener kultureller Prägungen sei es ihnen dann jedoch gelungen, das Erbe zu mehren und sogar zum Vorbild für alle künftigen Kulturvölker zu avancieren (333). Auf ähnliche Weise soll nach N.s Auffassung auch das moderne Individuum über eine bloße Nachahmung des Vorhandenen hinaus Eigenständigkeit und Charakterstärke erringen. Nach seiner Überzeugung lässt sich die Kultur nicht auf eine bloß dekorative Funktion reduzieren. Ihren Eigenwert sieht er vielmehr gerade in der Kongruenz von „Leben, Denken, Scheinen und Wollen“ (334).

II.5 Der rhetorische Duktus und die stilistische Gestaltung der Historienschrift

Die Historienschrift lässt keinen einheitlichen Stil erkennen: Gelehrte Erörterungen wechseln mit Abschweifungen und polemischen Passagen, die von einer pathosgeladenen Rhetorik bestimmt sind. Diese stilistische Heterogenität, die in manchen Textpartien bis zu einem kaleidoskopischen Cento-Stil reicht, erzeugt den Eindruck einer unterhaltsamen Vielfarbigkeit. Nachdem N.s Tragödienschrift in der altphilologischen Fachwelt eine sehr kritische Resonanz gefunden hatte, intendierte er nun durch rhetorische Stilisierung besondere Publikumswirksamkeit, zumal er mittlerweile seiner Gelehrtenexistenz überdrüssig geworden war. Dass N. in UB II HL und UB III SE gegen die ‚Gelehrten‘ und die ‚Wissenschaft‘ polemisiert, hängt auch mit der Kränkung durch die Ablehnung seines Erstlingswerks zusammen.

Wenn er in der Historienschrift wiederholt mit Nachdruck auf dem Recht der „Jugend“ insistiert, dann verfolgt er damit zugleich auch die Strategie, die historisch argumentierende Kritik an der *Geburt der Tragödie* zurückzuweisen. N.s akademischer Lehrer Ritschl hatte am 14. Februar 1872 mit einem langen, enttäuschten Brief auf GT reagiert, in dem er die wissenschaftliche Relevanz historischen Verstehens betonte (KGB II 2, Nr. 285, S. 541–543). Erst in der späteren kritischen Retrospektive, die N. 1886 im „Versuch einer Selbstkritik“ der

Neu-Ausgabe seiner Tragödienschrift voranstellt (KSA 1, 11–22), sieht er im Rückblick auf seine wissenschaftsskeptische Kunstmetaphysik den Gestus der *Geburt der Tragödie* von „lauter vorzeitigen übergrünen Selbsterlebnissen" bestimmt, die „hart an der Schwelle des Mittheilbaren lagen" (KSA 1, 13, 15–16). Vorbehalte gegenüber wissenschaftlicher Rationalität, insbesondere angesichts der positivistischen Prämissen in der Wissenschaftskultur der Epoche, prägen sich auch im Grundansatz der Historienschrift aus. Brücken zur Tragödienschrift sind in der Tendenz zu einer Ästhetisierung der Historie zu erkennen: Mit einer fiktionalisierenden Überformung der geschichtlichen Faktizität im Interesse des Lebens verbindet N. ein Plädoyer für den unhistorischen Habitus, den er in der Historienschrift als Recht der Jugend reklamiert.

Um fortan die Publikumswirksamkeit seiner Veröffentlichungen zu steigern, studierte N. gezielt die tradierten Rhetoriken (vor allem Aristoteles, Cicero und Quintilian) und die zeitgenössischen Rhetorik-Lehrbücher von Richard Volkmann, die er für seine eigenen Rhetorik-Vorlesungen heranzog und teilweise wörtlich abschrieb: vgl. Volkmanns Bücher *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* (1865) und *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht* (1872). Hinzu kam N.s Vorliebe für die ‚Buntschriftstellerei' des Hellenismus und der Spätantike, eine literarische Sammelgattung, die auf die bunt gemischte Präsentation von Wissenswertem zielte; auf diese Weise mischte man auch die Darstellung philosophischer Traditionen mit Anekdoten und illustrierenden Elementen (vgl. Diogenes Laertius, Aelian, Stobaios).

N.s Freund Erwin Rohde, der den Entstehungsprozess von UB II HL mit korrigierenden Eingriffen begleitet hatte, nahm kurz nach dem Erscheinen der Historienschrift am 24. März 1874 in einem langen Brief kritisch Stellung zu N.s sprunghaftem Stil und zu den Inkonsistenzen im Duktus seiner Argumentation (KGB II 4, Nr. 525, S. 420–423). Damit folgte er einer ausdrücklichen Aufforderung N.s (vgl. dazu KSB 4, Nr. 346, S. 202). Rohde moniert einen Mangel an gedanklicher Kohärenz und attestiert N. außerdem eine Tendenz zu Katachresen: „In der Anlage des Ganzen" – so Rohde – „erkenne ich einen wirklichen Mangel in dem 4. Abschnitt. Die so sehr richtige Bemerkung über den Gegensatz des Außen und Innen kommt zu p l ö t z l i c h, wie aus der Kanone geschossen [...] Dabei bemerke ich nun einen Mangel, der die, von Fremden mir öfters entgegengehaltne S c h w i e r i g k e i t Deiner Bücher zum Theil verursacht. Du d e d u c i r s t allzu wenig, sondern überlässest dem Leser mehr als billig und gut ist, die B r ü c k e n zwischen deinen Gedanken und Sätzen zu finden. [...] Es fehlt der deutliche Zusammenhang" (KGB II 4, Nr. 525, S. 421). „Kurz, liebster Freund, es wäre gewiß der Wirkung Deiner Bücher nicht nachtheilig, wenn Du dich [...] dem gröbern Verständniß des theuren Publici, dem solche Gedanken ja überdies erschrecklich fremd und paradox sind, mehr anbequemen wolltest.

Lies z. B. einmal englische deducirende Aufsätze: die Kerls sind mit ihrem gräßlichen common-sense-styl freilich oft zum Todgähnen, aber die Bessern verstehen die schwere Kunst des logischen Darlegens, ohne Aufdringlichkeit, vortrefflich. [...] 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“ (KGB II 4, Nr. 525, S. 422).

Rohde erklärt sich N.s Neigung zu metaphorischer Diktion als kompensatorischen Reflex angesichts der Beobachtung, „wie grau, abstract, bildlos unsre Sprache und Ausdrucksweise“ im Laufe der Kulturgeschichte geworden sei (KGB II 4, Nr. 525, S. 422). Und wenig später heißt es: „Sonst rühme ich gerade an deinem Stil die Fülle [...] des in sich noch bilderreichen Ausdrucks [...] Nur im Durchfugiren wirklicher Bilder thust Du oft zu viel [...] / Noch Eins übrigens, lieber Freund. Zuweilen habe ich den Eindruck, als ob einzelne Stücke und Abschnitte zuerst für sich fertiggearbeitet worden wären, und dann, ohne in dem Fluß des Metalls völlig wieder aufgelöst worden zu sein, dem Ganzen eingefügt worden wären“ (KGB II 4, Nr. 525, S. 423).

Zu den rhetorischen Strategien, mit denen N. ein dem Ideal der monumentalischen Historie angemessenes Pathos erzeugen wollte, gehört der Rückgriff auf eine Fülle rhetorischer Figuren. Eine Mehrzahl von Beispielen bietet die Schlusspartie des 4. Kapitels (277–278). Auffallend häufig verwendet N. Wiederholungs-, Häufungs-, Erweiterungs- und Steigerungsfiguren (Iteratio, Accumulatio, Amplificatio und Anaphern) sowie expressive Metaphern. Schon im 1. Kapitel von UB II HL bedient er sich dieser rhetorischen Mittel. Charakteristisch dafür ist der folgende Satz: „Es ist wahr: erst dadurch, dass der Mensch denkend, überdenkend, vergleichend, trennend, zusammenschliessend jenes unhistorische Element einschränkt, erst dadurch dass innerhalb jener umschliessenden Dunstwolke ein heller, blitzender Lichtschein entsteht, also erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen: aber in einem Uebermaasse von Historie hört der Mensch wieder auf, und ohne jene Hülle des Unhistorischen würde er nie angefangen haben und anzufangen wagen“ (252, 34 – 253, 9).

Im folgenden Satz integriert N. eine Figura etymologica in eine effektvolle rhetorische Frage, um Nachdruck zu erzeugen und den Gedanken zugleich zu pointieren: „Wo finden sich Thaten, die der Mensch zu thun vermöchte [...]?“ (253, 9–10). Wenig später plädiert er – gerade um solcher Taten willen – für einen kraftvollen „unhistorischen“ Zustand. Hier verwendet er die rhetorischen Stilmittel der Accumulatio, der Amplificatio, des forcierten, ‚einhämmernden‘ Parallelismus, der Hyperbel, der Anapher und der pathetischen Metapher: „Es ist der ungerechteste Zustand von der Welt, eng, undankbar gegen das Vergan-

gene, blind gegen Gefahren, taub gegen Warnungen, ein kleiner lebendiger Wirbel in einem todten Meere von Nacht und Vergessen: und doch ist dieser Zustand – unhistorisch, widerhistorisch durch und durch – der Geburtsschooss nicht nur einer ungerechten, sondern vielmehr jeder rechten That; und kein Künstler wird sein Bild, kein Feldherr seinen Sieg, kein Volk seine Freiheit erreichen, ohne sie in einem derartig unhistorischen Zustande vorher begehrt und erstrebt zu haben“ (253, 26 – 254, 1).

Wie in seinen anderen Schriften setzt N. oft expressive Metaphern ein, die seinem Stil ein besonderes Wirkungspotential geben (zu N.s Experimental-Metaphorik vgl. Neymeyr 2014a, 232–254 sowie 2016b, 323–353 und 2018, 300–303). So glaubt er im 6. Kapitel Rankes nuancenreiche Darstellungskunst pejorativ mit einer Anspielung auf Beethovens *Eroica* charakterisieren zu können: „es ist als ob man die heroische Symphonie für zwei Flöten eingerichtet und zum Gebrauch von träumenden Opiumrauchern bestimmt habe“ (288, 25–27). – Die Wirkungsintensität seiner Schrift versucht N. auch durch schlagwortartig wiederholte Hauptthesen zu maximieren. Demselben Zweck dienen die häufig vorkommenden rhetorischen Fragen. Um den Effekt zu verstärken, wählt N. immer wieder suggestive Formulierungen, die er auch in direkte Leseransprachen integriert. Auf diese Weise inszeniert er dialogische Konstellationen mit Frage- und Antwort-Spielen.

Im Schlusskapitel seiner Historienschrift steigert N. den appellativen oder sogar „exhortativen“ (KSA 1, 132, 21) Duktus bis zum Extrem, wenn er die folgenden Fragen formuliert: „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 Heilung von der historischen Krankheit durch die von ihm bereits antizipierte „Herrschaft des Lebens“ forciert N. rhetorisch: „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).

Derartige Stilmittel werden in N.s Spätschriften dann vollends dominant. Oft steigert er sie hier bis zu manieristischer Virtuosität oder verwendet sie sogar als rhetorische Rauschmittel, um mithilfe starker Effekte zu provozieren (vgl. dazu Jochen Schmidt 2016, 44–48). Seinem in der letzten Lebensphase euphorisch übersteigerten Selbstbild entspricht diese Strategie als konsequente Ausdrucksform. In *Ecce homo* lässt N. seine Schriften Revue passieren, darunter auch die *Unzeitgemässen Betrachtungen*. Im Kapitel „Warum ich so gute Bücher schreibe“ erklärt er: „Wie ich den Philosophen verstehe, als einen

furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist“ (KSA 6, 320, 22–24). Und an späterer Stelle von EH statuiert N. unter dem Titel „Warum ich ein Schicksal bin“: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit. – “ (KSA 6, 365, 7–8). Aufschlussreich erscheint vor diesem Hintergrund eine kritische Feststellung in N.s Spätschrift *Der Fall Wagner*: Hier wendet er sich mit Nachdruck gegen das schauspielerhafte, auf Effekt zielende Kalkül des Komponisten: „Das espressivo um jeden Preis, wie es das Wagnerische Ideal, das décadence-Ideal verlangt, verträgt sich schlecht mit Begabung“ (KSA 6, 38, 33 – 39, 1). Diese markante Formulierung wiederholt N. dann in *Nietzsche contra Wagner*: „Das espressivo um jeden Preis und die Musik im Dienste, in der Sklaverei der Attitüde – das ist das Ende …“ (KSA 6, 422, 25–27). Auch diese Zuspitzung verdankt sich rhetorischer Stilisierung.

II.6 Selbstaussagen Nietzsches

Aufschlussreiche Selbstdeutungen formuliert N. in seiner Spätschrift *Ecce homo*. Schon in der Einleitung erklärt er summarisch: „Die vier Unzeitgemässen sind durchaus kriegerisch. Sie beweisen, dass ich kein ‚Hans der Träumer‘ war, dass es mir Vergnügen macht, den Degen zu ziehn, – vielleicht auch, dass ich das Handgelenk gefährlich frei habe“ (KSA 6, 316, 3–6). Und über die Historienschrift schreibt N. hier: „Die zweite Unzeitgemässe (1874) bringt das Gefährliche, das Leben-Annagende und -Vergiftende in unsrer Art des Wissenschafts-Betriebs an’s Licht – : das Leben krank an diesem entmenschten Räderwerk und Mechanismus, an der ‚Unpersönlichkeit‘ des Arbeiters, an der falschen Ökonomie der ‚Theilung der Arbeit‘. Der Zweck geht verloren, die Cultur: – das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb, barbarisirt… In dieser Abhandlung wurde der ‚historische Sinn‘, auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls. –“ (KSA 6, 316, 12–22.)

Diese pathologisierende Perspektive ist allerdings keineswegs ein Spezifikum von N.s Spätphase. Bereits in einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von UB II HL vermerkt N. für die zweite von ursprünglich dreizehn geplanten *Unzeitgemässen Betrachtungen* das Thema: „Die historische Krankheit“ (NL 1872–1873, 19 [330], KSA 7, 520). Und in der „Vorrede“ zu *Menschliches, Allzumenschliches II* reflektiert er im Rückblick auf UB I–IV auch die eigene mentale Verfassung: „was ich gegen die ‚historische Krankheit‘ gesagt habe, das sagte ich als Einer, der von ihr langsam, mühsam genesen lernte“ und danach keineswegs „Willens war, fürderhin auf ‚Historie‘ zu verzichten, weil er einstmals an ihr gelitten hatte“ (KSA 2, 370, 4–7). Nahezu wortgetreu formu-

liert N. diese Einschätzung auch in einem nachgelassenen Notat mit dem Titel „Vorreden und Nachreden“ (NL 1886–87, 6 [4], KSA 12, 232) und ergänzt hier noch die insistierende Feststellung: „(Quod demonstratum est –)“ (ebd.). Die mehrmaligen Hinweise auf den eigenen Genesungsprozess machen deutlich, wie sehr N.s Leiden an der „historische[n] Krankheit“ und seine Hoffnung auf Gesundung auch durch autobiographische Erfahrungen geprägt war.

In einem Nachlass-Notat (NL 1873, 29 [88], KSA 7, 669–671), das N. für die abschließende Passage zum 1. Kapitel von UB II HL verwenden wollte, betont er, „dass die Weisen aller Zeiten so unhistorisch gedacht haben und dass durch Jahrtausende von historischen Erlebnissen auch keinen [sic] 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). Hier sind Affinitäten zu Schopenhauers Ansichten über die Relation zwischen Philosophie und Geschichte zu erkennen (vgl. dazu NK 258, 25–26 und NK 267, 17–22 sowie NK 285, 23–26, NK 292, 17–19 und NK 300, 3–9).

Zu N.s changierenden Perspektiven auf UB II HL trug in späteren Phasen seines Schaffens auch die programmatische Neuorientierung bei, die ihn seit *Menschliches, Allzumenschliches* zu einem historischen Philosophieren und dann auch zu einer genealogischen Betrachtung moralischer Werte gelangen ließ. Von veränderten Prämissen ausgehend, entwarf er 1878 in einem nachgelassenen Fragment einen skizzenhaften Rückblick auf seine eigene intellektuelle Entwicklung; dort charakterisiert er die „2. Phase“ als „Versuch die Augen zu schliessen gegen die Erkenntniss der Historie“ (NL 1878, 27 [34], KSA 8, 493).

In *Menschliches, Allzumenschliches I* betrachtet N. 1878, also nur vier Jahre nach der Publikation von UB II HL, einen „Mangel an historischem Sinn“ sogar dezidiert als den „Erbfehler aller Philosophen“: Beim Streben nach einer vermeintlichen „aeterna veritas“ sei ihnen nicht bewusst, „dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnissvermögen geworden ist“ (KSA 2, 24, 20–31). N.s Quintessenz angesichts dieser Problematik lautet in *Menschliches, Allzumenschliches I*: „Demnach ist das historische Philosophiren von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung“ (KSA 2, 25, 13–15). – Acht Jahre später korreliert er in *Menschliches, Allzumenschliches II* historische Dimensionen dann sogar mit Perspektiven auf eine „Genialität der Menschheit“, wenn er im Text 185 die folgende Einschätzung formuliert: „Genialität der Menschheit. – Wenn Genialität, nach Schopenhauer’s Beobachtung, in der zusammenhängenden und lebendigen Erinnerung an das Selbst-Erlebte be-

steht, so möchte im Streben nach Erkenntniss des gesammten historischen Gewordenseins – welches immer mächtiger die neuere Zeit gegen alle früheren abhebt und zum ersten Male zwischen Natur und Geist, Mensch und Thier, Moral und Physik die alten Mauern zerbrochen hat – ein Streben nach Genialität der Menschheit im Ganzen zu erkennen sein. Die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewusstsein“ (KSA 2, 460, 29 – 461, 8).

In einem nachgelassenen Notat formuliert N. 1883 seine programmatische Intention: „Die Vergangenheit befruchten und die Zukunft zeugen – das sei mir Gegenwart!“ (NL 1883, 16 [88], KSA 10, 531). Und in einem anderen Notat vom Frühjahr 1888 erklärt er dann sogar: „Ich versuche auf meine Weise eine Rechtfertigung der Geschichte“ (NL 1888, 15 [63], KSA 13, 450). Konträr zu Schopenhauer konzipiert N. auch die Philosophie als genuin historische, indem er feststellt: „Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu übersetzen und zu mumisiren)“ (NL 1885, 36 [27], KSA 11, 562). Seine fundamentale Distanz zum Schopenhauerschen Ideen-Platonismus macht N. in einem markanten Notat auch selbst explizit: „Was uns von allen Platonischen und Leibnitzischen [sic] Denkweisen am Gründlichsten abtrennt, das ist: wir glauben an keine ewigen Begriffe, ewigen Werthe, ewigen Formen, ewigen Seelen; und Philosophie, soweit sie Wissenschaft und nicht Gesetzgebung ist, bedeutet uns nur die weiteste Ausdehnung des Begriffs ‚Historie‘.“ (NL 1885, 38 [14], KSA 11, 613).

Eine implizite Revision der radikalen Funktionsbestimmung, die er in UB II HL für die ‚kritische Historie‘ entworfen hat, geht aus einer eher affirmativen Überlegung hervor, die N. 1881 in einem nachgelassenen Notat entfaltet: „Habt ihr kein Mitleiden mit der Vergangenheit? Seht ihr nicht, wie sie preisgegeben ist und von der Gnade dem Geiste der Billigkeit jedes Geschlechtes wie ein armes Weibchen abhängt? Könnte nicht jeden Augenblick irgend ein großer Unhold kommen, der uns zwänge, sie ganz zu verkennen, der unsre Ohren taub gegen sie machte oder gar uns eine Peitsche in die Hand gäbe, sie zu mißhandeln?“ (NL 1881, 15 [51], KSA 9, 651–652). Diesem Notat, in dessen Kontext N. bereits Vorarbeiten für *Also sprach Zarathustra* unternimmt (vgl. NL 1881, 15 [50], KSA 9, 651), folgt später die programmatische Feststellung: „Zarathustra will keine Vergangenheit der Menschheit verlieren, alles in den Guß werfen. Verwandlung der Kraft“ (NL 1883, 15 [6], KSA 10, 480). Derartige Einschätzungen unterscheiden sich fundamental von dem radikalen Verdikt über die Geschichte, das N. noch 1875 in einem nachgelassenen Notat formuliert hatte: „So ist die Aufgabe der Wissenschaft der Geschichte gelöst, und sie selber ist überflüssig geworden: wenn der ganze innerlich zusammenhän-

gende Kreis vergangner Bestrebungen verurtheilt worden ist. An ihre Stelle muss die Wissenschaft um die Zukunft treten“ (NL 1875, 5 [158], KSA 8, 84).

Eine selbstkritische Reflexion mit anderer Akzentsetzung als in dem oben bereits zitierten Notat, in dem N. eine eigene Entwicklungsphase rückblickend sogar durch Ignoranz der Historie gegenüber gekennzeichnet sah, nämlich als „Versuch die Augen zu schliessen gegen die Erkenntniss der Historie“ (NL 1878, 27 [34], KSA 8, 493), formulierte er schon kurz nach der Publikation der Historienschrift in einem Brief, den er am 19. März 1874 an Erwin Rohde richtete. Dort hinterfragte und relativierte N. den teils forcierten kritischen Gestus seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* insgesamt: „Dass ich es mit meinen Ergüssen ziemlich dilettantisch unreif treibe, weiss ich wohl, aber es liegt mir durchaus daran, erst einmal den ganzen polemisch-negativen Stoff in mir auszustossen; ich will unverdrossen erst die ganze Tonleiter meiner Feindseligkeiten absingen, auf und nieder, recht greulich, ‚dass das Gewölbe wiederhallt‘. Später, fünf Jahre später, schmeisse ich alle Polemik hinter mich und sinne auf ein ‚gutes Werk‘. Aber jetzt ist mir die Brust ordentlich verschleimt vor lauter Abneigung und Bedrängniss, da muss ich mich expectoriren, ziemlich oder unziemlich, wenn nur endgültig. Elf schöne Weisen habe ich noch abzusingen. –“ (KSB 4, Nr. 353, S. 210–211.) – „Elf schöne Weisen“ sind hier als metaphorische Paraphrase für die weiteren, von ihm damals noch geplanten *Unzeitgemässen Betrachtungen* zu verstehen; denn ursprünglich hatte N. nicht vier, sondern dreizehn Stücke vorgesehen (vgl. NL 1873–74, 30 [38], KSA 7, 744–745 und KSB 4, Nr. 365, S. 230). Bereits 1873 notiert er für das letzte dieser geplanten dreizehn Stücke den symptomatischen Titel: „Der Weg zur Freiheit. Dreizehnte Unzeitgemässe“ (NL 1873, 29 [229], KSA 7, 722).

Angesichts des brieflichen Bekenntnisses gegenüber Rohde erscheint der Text 179 in *Menschliches, Allzumenschliches II* tendenziell wie eine implizite Revision der kritischen Epochendiagnose von UB II HL. Denn zwölf Jahre nach dem oben zitierten Brief entfaltet N. nun positive Perspektiven auf Gegenwartskultur und Zukunft, die sich von seinem Verdikt über den zeitgenössischen Kulturoptimismus in UB II HL grundlegend unterscheiden: „Glück der Zeit. – In zwei Beziehungen ist unsre Zeit glücklich zu preisen. In Hinsicht auf die Vergangenheit geniessen wir alle Culturen und deren Hervorbringungen und nähren uns mit dem edelsten Blute aller Zeiten [...]: während frühere Culturen nur sich selber zu geniessen vermochten und nicht über sich hinaussahen“ (KSA 2, 457, 11–19). Und N. fährt fort: „In Hinsicht auf die Zukunft erschliesst sich uns zum ersten Male in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich-ökonomischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele. Zugleich fühlen wir uns der Kräfte bewusst, diese neue Aufgabe ohne Anmaassung selber in die Hand nehmen zu dürfen, ohne übernatürlicher Bei-

stände zu bedürfen“ (KSA 2, 457, 21–27). Dann lässt N. die Textpassage mit einem ironischen Seitenblick auf eine habituelle Kritiker-Mentalität enden, die tendenziell auch seinen eigenen ‚unzeitgemäßen‘ Gestus in UB II HL bestimmt. – Angesichts seines Geständnisses im Brief an Rohde (19. März 1874) könnte man das folgende Zitat aus *Menschliches, Allzumenschliches II* in diesem Sinne möglicherweise auch als nachträgliche Selbstkritik N.s lesen: „Es giebt freilich sonderbare Menschen-Bienen, welche aus dem Kelche aller Dinge immer nur das Bitterste und Aergerlichste zu saugen verstehen; – und in der That, alle Dinge enthalten Etwas von diesem Nicht-Honig in sich. Diese mögen über das geschilderte Glück unseres Zeitalters in ihrer Art empfinden und an ihrem Bienen-Korb des Missbehagens weiter bauen“ (KSA 2, 457, 31 – 458, 5).

In dem oben zitierten Brief an Erwin Rohde (KSB 4, Nr. 353, S. 209–211) spekuliert N. auch konkret über die Rezeption der Historienschrift durch seinen ehemaligen akademischen Lehrer Friedrich Ritschl: „ich ergötze mich bei der Vorstellung, wie wenig er beim Lesen meiner ‚Historie‘ verstehen wird. Dies Nichtverstehen schützt ihn vor dem Ärger und das ist das Beste an der Sache“ (KSB 4, Nr. 353, S. 210). Und über die ihm bereits vorliegende Resonanz auf die Historienschrift berichtet er: „Gute Briefe habe ich, von vielen Seiten. Burckhardt, mein College, hat mir in einer Ergriffenheit über die Lecture der ‚Historie‘ etwas recht Gutes und Characteristisches geschrieben“ (KSB 4, Nr. 353, S. 211). Karl Löwith relativiert N.s positiven Eindruck allerdings nachhaltig in seinem Burckhardt-Buch (vgl. Löwith 1936, 19); skeptisch äußert sich auch Janz 1978, Bd. 1, 566. Vgl. dazu ausführlicher die Zitate in Kapitel II.8 des vorliegenden Überblickskommentars. – Knapp zwei Monate später informiert N. Rohde darüber, dass ihm UB II HL „aus Florenz einen äusserst sympathischen Brief eingetragen“ hat (KSB 4, Nr. 364, S. 226). Und am 14. Juni 1874 teilt er ihm mit: „Übrigens höre ich dass Hillebrand in der Augsburgerin sich über meine Historie auslassen will. So schreibt Frl. von Meysenbug“ (KSB 4, Nr. 371, S. 236).

Angesichts der positiven Reaktionen überrascht allerdings ein Bekenntnis, das N. bereits im Schlusskapitel der Historienschrift formuliert. Hier stellt er sich zunächst in die Phalanx derer, an denen sich Symptome der Historismus-Problematik ausprägen: „wir selbst tragen die Spuren jener Leiden, die in Folge eines Uebermaasses von Historie über die Menschen der neueren Zeit gekommen sind, zur Schau“, um dann selbstkritisch zu gestehen: „gerade diese Abhandlung zeigt, wie ich mir nicht verbergen will, in der Unmässigkeit ihrer Kritik, in der Unreife ihrer Menschlichkeit, in dem häufigen Uebergang von Ironie zum Cynismus, von Stolz zur Skepsis, ihren modernen Charakter, den Charakter der schwachen Persönlichkeit“ (324, 23–30). Diese Konfession erscheint als symptomatisch, signalisiert sie doch die zeitgemäßen Aspekte des

Autors, der sich im Vorwort zu UB II HL zwar selbst „als ein Kind dieser jetzigen Zeit“ bezeichnet (247, 5), sich zugleich aber auch dezidiert als „unzeitgemäss“ in Szene setzt (247, 9) und avantgardistische Zukunftshoffnungen andeutet (247, 10–11), um UB IV WB aus der späten Retrospektive von *Ecce homo* schließlich sogar als „eine Vision meiner Zukunft“ auszugeben (KSA 6, 320, 10). – Vor diesem Hintergrund denken auch spätere Rezipienten von UB II HL über das Spannungsfeld von Zeitgemäßheit und Unzeitgemäßheit nach. So überlegt Martin Heidegger, „inwiefern Nietzsches Philosophie im Ganzen *un*zeitgemäß“ ist und „inwiefern vielleicht allzu zeitgemäß“ (Heidegger, Bd. 46, 2003, 105). Und Heinrich von Treitschke stellt N.s Unzeitgemäßheit insofern in Abrede, als er „bis ins Mark angefressen“ sei vom „zeitgemäßesten aller Laster, dem Größenwahn“ (zitiert nach Hauke Reich 2013, 456). Vgl. dazu auch die Problematisierungen in Kapitel II.9 des Überblickskommentars.

Die Elogen von Carl von Gersdorff, der das Druckmanuskript angefertigt, den Text auf Druckfehler hin geprüft und nach der Publikation mit uneingeschränkter Bewunderung auf UB II HL reagiert hatte, beantwortete N. am 1. April 1874 in einem Brief mit ausgeprägter Skepsis: „Lieber getreuer Freund, wenn Du nur nicht eine viel zu gute Meinung von mir hättest! Ich glaube fast, dass Du Dich einmal über mich etwas enttäuschen wirst; und will selbst anfangen dies zu thun, damit dass ich Dir, aus meiner besten Selbsterkenntniss heraus erkläre, dass ich von Deinen Lobsprüchen n i c h t s v e r d i e n e. Könntest Du wissen, wie verzagt und melancholisch ich i m G r u n d e von mir selbst, als producirendem Wesen, denke! Ich suche weiter nichts als etwas Freiheit, etwas wirkliche Luft des Lebens und wehre mich, empöre mich gegen das viele, unsäglich viele Unfreie, was mir anhaftet“ (KSB 4, Nr. 356, S. 214). – Salaquarda betont in diesem Zusammenhang, N. habe Erwin Rohde offenbar mehr Kompetenz zugetraut als Carl von Gersdorff, der „zu dieser Zeit die Rolle des Schreibers und Akklamateurs“ spielte (Salaquarda 1984, 13). Erwin Rohde hatte den Entstehungsprozess von UB II HL auch mit kritischen Korrekturvorschlägen begleitet und kurz nach der Publikation der Schrift am 24. März 1874 in einem langen Brief an N. sowohl stilistische Defizite als auch Inkonsistenzen in der Gedankenführung moniert (vgl. dazu KGB II 4, Nr. 525, S. 420–423 und Kapitel II.5 in diesem Überblickskommentar).

Aus der Weiterführung der selbstkritischen Reflexion in dem oben zitierten Brief vom 1. April 1874 erhellt, dass sich N. – zumindest gemäß seiner damals aktuellen Stimmungslage – beim Verfassen der beiden ersten *Unzeitgemässen Betrachtungen* noch im Vorfeld dessen sieht, was er intellektuell zu leisten beabsichtigt. Denn er fährt fort: „Von einem wirklichen Produciren kann aber gar nicht geredet werden, so lange man noch so wenig aus der Unfreiheit, aus dem Leiden und Lastgefühl des Befangenseins heraus ist: werde ich’s je erreichen?

Zweifel über Zweifel. Das Ziel ist zu weit, und hat man's leidlich erreicht, so hat man meistens auch seine Kräfte im langen Suchen und Kämpfen verzehrt: man kommt zur Freiheit und ist matt wie eine Eintagsfliege am Abend. Das fürchte ich so sehr. Es ist ein Unglück sich seines Kampfes so bewusst zu werden, so zeitig! Ich kann ja nichts von Thaten entgegenstellen, wie es der Künstler oder der Ascet vermag. Wie elend und ekelhaft ist mir oft das rohrdommelhafte Klagen! – Ich hab's augenblicklich etwas sehr satt und über. [...] Dank für die Druckfehler: aber der wichtigste fehlt, Höderlin für Hölderlin. Aber nicht wahr, es sieht wunderschön aus? Aber es versteht kein Schwein. / Meine Schriften sollen so dunkel und unverständlich sein! Ich dachte, wenn man von der Noth redet, dass solche die in der Noth sind, einen verstehen werden. Das ist auch gewiss wahr: aber wo sind die, welche ‚in der Noth' sind?" (KSB 4, Nr. 356, S. 214–215).

Salaquarda geht davon aus, dass N. bereits kurz nach der Publikation mit der Historienschrift „nicht gerade zufrieden war, wobei er allerdings weniger an den Inhalt dachte, als an seine Leistung als Schriftsteller"; unter Rekurs auf verschiedene Dokumente konstatiert er, dass N. „die Schrift zu seinen weniger geglückten Arbeiten rechnete" (Salaquarda 1984, 14–15); die nachträgliche Erinnerung an den konzeptionellen „Drahtseilakt" habe „es *ihm* schwer gemacht, die weiterführenden Gedanken recht zu würdigen, die *wir* gerade in der Schrift über *Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* in reichem Maße finden" (ebd, 30). So habe „die spätere Forschung der *Zweiten Unzeitgemäßen* mehr Gerechtigkeit angedeihen" lassen „als Nietzsche selbst" (ebd., 4). Im Kontrast zu seiner „auffällige[n] Reserve gegenüber dieser Schrift" stehe deren enorme Wirkungsgeschichte, in der außer der *Geburt der Tragödie* keines von N.s Frühwerken soviel Beachtung gefunden habe wie die Historienschrift (vgl. ebd., 1).

In dem Rückblick auf das frühe und mittlere Werk, den N. am 20. März 1882 in einem (mit der Schreibmaschine geschriebenen) Brief an Elise Fincke in Baltimore entfaltet, hat sich der Tenor der Selbsteinschätzung – verglichen mit den oben zitierten skeptischen Äußerungen – allerdings bereits grundlegend verändert. Hier präsentiert sich N. der Adressatin nicht mit selbstquälerischen Skrupeln, sondern mit ostentativem Selbstbewusstsein: „Ja verehrte Frau es giebt noch Einiges von mir zu lesen – mehr noch: Sie haben noch Alles von mir zu lesen. Jene unzeitgemässen Betrachtungen rechne ich als Jugendschriften: Da machte ich eine vorläufige Abrechnung mit dem was mich am meisten bis dahin im Leben gehemmt und gefördert hatte, da versuchte ich von Einigem loszukommen, dadurch dass ich es verunglimpfte oder verherrlichte wie es die Art der Jugend ist –: Ach die Dankbarkeit im Guten und Bösen hat mir immer viel zu schaffen gemacht! Immerhin – ich habe einiges Vertrauen in Folge dieser Erstlinge eingeerntet, auch bei Ihnen und den ausgezeichne-

ten Genossen Ihrer Studien! All dies Vertrauen werden Sie nöthig haben um mir auf meinen neuen und nicht ungefährlichen Wegen zu folgen und zuletzt – wer weiss? wer weiss? – halten auch Sie es nicht mehr aus und sagen was schon mancher gesagt hat: Mag er laufen wohin ihm beliebt und sich den Hals brechen wenn's ihm beliebt" (KSB 6, Nr. 212, S. 181).

In einem nachgelassenen Notat, das einige Jahre später, nämlich zwischen Herbst 1885 und Herbst 1886 entstand, äußert sich N. im Hinblick auf seine kulturkritischen Frühwerke zunächst zwar selbstkritisch über den Titel *Unzeitgemässe Betrachtungen*, relativiert seine skeptische Perspektive dann aber grundlegend, indem er selbstbewusst einen avantgardistischen Anspruch erhebt: „Wenn ich einstmals das Wort ‚unzeitgemäß' auf meine Bücher geschrieben habe, wie viel Jugend, Unerfahrenheit, Winkel drückt sich in diesem Worte aus! Heute begreife ich, daß mit dieser Art Klage Begeisterung und Unzufriedenheit ich eben damit zu den Modernsten der Modernen gehörte" (NL 1885–1886, 2 [201], KSA 12, 165).

II.7 Nietzsches Historienschrift vor dem Horizont des Historismus

Für den Begriff ‚Historismus' finden sich in UB II HL noch keine Belege, obwohl N. das Phänomen des Historismus und seine Symptome in keinem anderen Werk so eingehend reflektiert wie gerade hier. Erst im Zeitraum von 1875 bis 1887 verwendet er in drei nachgelassenen Notaten den Begriff ‚Historismus' (vgl. NL 1875, 11 [4], KSA 8, 191 sowie NL 1880–1881, 10 [D88], KSA 9, 434 und NL 1887, 9 [126], KSA 12, 410). Nur in einem einzigen Notat gebraucht N. den Begriff ‚Historicismus' (NL 1885–1886, 2 [195], KSA 12, 163), der im 19. Jahrhundert teilweise als Synonym zu dem heute gebräuchlicheren Begriff ‚Historismus' galt, mitunter allerdings stärker pejorativ akzentuiert wurde. Zur Begriffsgeschichte vgl. den Artikel *Historismus, Historizismus* von G. Scholtz (1974, Sp. 1141–1147). – N.s Begriff der ‚Historie' bleibt in UB II HL terminologisch relativ offen (vgl. dazu Kapitel II.9, Abschnitt 3) und konvergiert (auch deshalb) mit dem, was im zeitgenössischen Diskurs bereits als ‚Historismus' etabliert war, und zwar unter Rekurs auf „die wissenschaftlich-methodische Rationalität" der Geschichtswissenschaft und den Primat „der historisch-kritischen Methode in der Klassischen Philologie und Theologie" (Katrin Meyer: NH 2000a, 255).

In UB II HL 10 charakterisiert N. die „historische Krankheit" als Krisensymptom der Epoche (vgl. 329, 331, 332). Zuvor zog er diese medizinische Metapher am 2. September 1873 in seinem „Entwurf der ‚Unzeitgemässen Betrach-

tungen'" sogar als Titel von UB II HL in Betracht (vgl. NL 1872–73, 19 [330], KSA 7, 520). Zugleich spiegelt diese kulturkritische Metapher auch autobiographische Erfahrung wider. In diesem Sinne reflektiert N. 1886 in der „Vorrede" zu *Menschliches, Allzumenschliches II* im Rückblick auf UB II HL über die eigene Betroffenheit. Dabei spezifiziert er die generelle Feststellung „Man soll [...] nur von dem reden, was man ü b e r w u n d e n hat" (KSA 2, 369, 3–4) mit Bezug auf UB II HL: „was ich gegen die ‚historische Krankheit' gesagt habe, das sagte ich als Einer, der von ihr langsam, mühsam genesen lernte und ganz und gar nicht Willens war, fürderhin auf ‚Historie' zu verzichten, weil er einstmals an ihr gelitten hatte" (KSA 2, 370, 4–7). Analog: NL 1886–87, 6 [4], KSA 12, 232. Diesem programmatischen Bekenntnis gemäß finden sich historische Betrachtungen schon in *Menschliches, Allzumenschliches*, später in *Jenseits von Gut und Böse* und vor allem in *Zur Genealogie der Moral*, wo N. die historische Methode in größerem Rahmen als Kritik praktiziert, und zwar als „Genealogie als Kritik" anstelle einer „Genealogie als Geschichte" (Stegmaier 1994, 65). Vgl. auch die Beiträge in dem von Otfried Höffe hg. Kooperativen Kommentar (Höffe 2004).

Bereits in *Menschliches, Allzumenschliches I* spricht sich N. in Stück 274 für die „historischen Studien" aus (KSA 2, 226, 9–10), die er für die individuelle Biographie und für die Kulturgeschichte eines Volkes gleichermaßen als wesentliche Horizontbildung betrachtet – in einer Antizipation seiner späteren genealogischen Untersuchungen. In *Jenseits von Gut und Böse* beschreibt N. den „historische[n] Sinn", den „erst das neunzehnte Jahrhundert kennt", als dasjenige, worauf „wir Europäer als auf unsre Besonderheit Anspruch machen" (KSA 5, 158, 1–6). Und er vermutet „unsre grosse Tugend des historischen Sinns" in einem Gegensatz „zum allerbesten Geschmacke" (KSA 5, 159, 30–33). Die in UB II HL 10 präsente und auch in nachgelassenen Notaten von 1872 bis 1886 gelegentlich vorkommende medizinische Metapher „historische Krankheit" (KSA 2, 370, 4) gestaltet N. in Stück 188 von *Menschliches, Allzumenschliches II* dann sogar bis zu einem allegorischen Denkbild aus (vgl. KSA 2, 634–635). Dabei erscheint ihm die „H i s t o r i e im Ganzen, als das Wissen um die verschiedenen Culturen", als „die H e i l m i t t e l l e h r e" (KSA 2, 634, 15–17).

In der umfassenden Historismus-Diskussion war die Überzeugung von der individuellen Eigenwertigkeit von Geschichtsepochen, Nationen und Kulturen gemäß Johann Gottfried Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784/1791) von grundlegender Bedeutung. Der interdisziplinär geführte Historismus-Diskurs weist ein breites Spektrum unterschiedlicher Positionen auf, deren Ausläufer sich bis in die internationalen Postmoderne-Debatten der 1980er und 1990er Jahre prolongieren. Innerhalb dieses Diskurses kommt N.s UB II HL ein besonderer Stellenwert zu. (Vgl. dazu die Darlegungen zur Wirkungsgeschichte der Historienschrift im folgenden Kapitel II.8.)

Vermutlich wird das Wort ‚Historismus' zum ersten Mal 1798/99 von Novalis im *Allgemeinen Brouillon* verwendet (vgl. Scholtz 1974, Sp. 1141). **Ludwig Feuerbach** gebraucht den Begriff ‚Historismus' 1839 mit kritischer Intention – Jahrzehnte bevor N. in UB II HL problematische Aspekte der ‚Historie' im 19. Jahrhundert reflektiert. Feuerbach eröffnet seine Abhandlung *Über das Wunder* (1839) mit der Zeitdiagnose: „Von dem leichtfüßigen Roß des Rationalismus, das unsre Väter trug, sind wir auf den faulen Packesel eines stieren Historismus und Positivismus gekommen. Was unsern Vätern noch vor wenigen Dezennien für Torheit galt, das gilt uns wieder für die tiefste Weisheit; was ihnen nur Bild, nur Vorstellung war, das ist uns wieder zur Sache, zum Faktum geworden. Frei und aufrecht war darum der Gang unsrer Väter, während wir, die wir die Taschen voll von historischen Fakten haben, gebückt und gedrückt einherkeuchen [...] das Faktum drückt den Menschen zu Boden" (Ludwig Feuerbach: Werke in sechs Bänden, 1975, Bd. 2, 218). In seiner Streitschrift *Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* (1839) bezeichnet Feuerbach einen Historiker als „die personifizierte Mißgunst des Historismus gegen den gesunden Blutstropfen der Gegenwart" (ebd., 270). Schon diese Aussage Feuerbachs betont das Spannungsfeld zwischen dem Historismus und den Ansprüchen des Lebens, das dann auch die Konzeption von N.s UB II HL maßgeblich bestimmt.

Bereits Jahrzehnte vor N.s Historienschrift wurde die Reflexion über das Verhältnis zwischen Geschichte und Gegenwart mit einer Kritik an Hegel verbunden. Damals hatte sich **Rudolf Haym** in seinem Werk *Hegel und seine Zeit* (1857) im Hinblick auf Hegel bereits kritisch mit dem Historismus-Problem auseinandergesetzt und dabei die konservative Geschichtsmetaphysik Hegels beanstandet (vgl. Haym 1857, 354, 467). Zum Grundtenor der Historismus-Kritik, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schließlich eine besondere Präsenz im Diskurs der Epoche erhielt, gehören Vorbehalte gegen positivistische Tendenzen, die zur Akkumulation unüberschaubarer Datenmengen und zur Vernachlässigung von Gegenwartsinteressen führten. Hinzu kam wachsende Skepsis gegenüber einer als standpunktlos und selbstzweckhaft empfundenen historischen Ursachenforschung, die sich mit dem Eindruck zunehmender Desorientierung verband.

Nicht erst N. hebt in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Überfülle positivistischer Fakten im Historismus die Problematik eines Werterelativismus hervor, der Desorientierung zur Folge hat. Einen ähnlichen Tenor lassen noch vor N.s Historienschrift auch die kritischen Diagnosen anderer zeitgenössischer Autoren erkennen. Der Schweizer Kulturhistoriker **Johann Jakob Honegger** charakterisiert die Epochenproblematik in seinem Buch *Litteratur und*

Cultur des 19. Jahrhunderts. In ihrer Entwicklung dargestellt (1865) folgendermaßen: „Immense Receptivität und Vielseitigkeit, ein ungeheuerer, fast erschreckender Reichthum des Inhalts; aber nirgends Übersehbarkeit, Ganzheit" (Honegger 1865, 280). – Auch in der Vorlesung „Über das Studium der Geschichte", die **Jacob Burckhardt** an der Universität Basel insgesamt dreimal hielt (in den Wintersemestern 1868/69 sowie 1870/71 und 1872/73), kam bereits diese Epochenproblematik zur Sprache: die „Unendlichkeit von ermittelten Thatsachen" und die Überflutung durch die Fülle „zahlloser einzelner Data" aufgrund der „ungeheure[n] Breite" der Forschungsaktivitäten (Burckhardt: Über das Studium der Geschichte. Der Text der ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen', 1982, 84, 249; vgl. auch die Einleitung des Herausgebers Peter Ganz: ebd., 54.) N. hörte diese Vorlesung Burckhardts an der Universität Basel auch selbst, und zwar im Wintersemester 1870/71 als „wöchentlich einstündiges Colleg über das Studium der Geschichte" (KSB 3, Nr. 107, S. 155).

Mehr als drei Jahrzehnte nach N.s Tod monierte der Kirchenhistoriker **Karl Heussi** in seiner Schrift *Die Krisis des Historismus* fragwürdige Ausprägungen des Positivismus in der Forschung: Unter diesen Prämissen seien zwar ungeheure Mengen historischen Wissens hervorgebracht worden, allerdings ohne hinreichende Reflexion über den eigentlichen Zweck solcher Wissensakkumulation, die mithin zusehends selbstzweckhaft erscheine. Seit dem Fin de siècle rief die inflationäre Überfülle positivistischer Daten, die auch toten Wissensballast produziert, kreative Lebendigkeit behindert und die Menschen sich selbst entfremdet, eine Krise des Historismus hervor. Heussi beschreibt dieses Syndrom mit kulturpsychologischem Sensorium folgendermaßen: „Ganze Menschenleben werden dem bloßen Anhäufen und Durchstöbern immer neuer Stoffmassen geopfert, mit dem Erfolg, daß immer weitere Probleme auftauchen, immer neue Stoffmassen herausgebracht werden, die immer wieder die gleiche Bearbeitung um ihrer selbst willen verlangen. Hier wird die Vergangenheit zum Moloch, der die Lebenden mit allen Möglichkeiten wirklichen fruchtbaren Schaffens verschlingt. Der wahre Forscher gibt sich mit Inbrunst und mit dem Gefühl, pflichtmäßig zu handeln, diesem Dienst an der Geschichte um der Geschichte willen hin: l'histoire pour l'histoire" (Heussi 1932, 6).

Ernst Troeltsch, eine Zentralfigur im facettenreichen Historismus-Diskurs, reflektierte die Phänomene des Historismus in mehreren Werken und gelangte dabei zu unterschiedlichen Einschätzungen. Einerseits betonte er im Zusammenhang mit dem Historismus die Problematik eines Relativismus, der angesichts der Überfülle geschichtlicher Tatsachen Überdruß erzeuge und die spezifischen Anforderungen der Gegenwart außer Acht lasse, andererseits jedoch versuchte er den Begriff ‚Historismus' 1922 in seinem Werk *Der Historismus und seine Probleme* (I. Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*) als

neutrale Bezeichnung für ein geschichtliches Denken zu reservieren und dadurch der zeitgenössischen Konjunktur historisierender Betrachtung Rechnung zu tragen. In diesem Sinne betrachtet Troeltsch Historismus und Naturalismus als konträre, aber gleichermaßen berechtigte Manifestationen eines modernen Wissenschaftsverständnisses. Denn die Fokussierung auf Ausdrucksformen historischer Entwicklung biete eine geisteswissenschaftliche Alternative zu einem allein auf naturgesetzliche Kausalität gerichteten Forschungsinteresse. Von dieser Einschätzung ausgehend, verwirft Troeltsch in seinem Werk *Der Historismus und seine Probleme* nur den (seines Erachtens bereits überwundenen) „schlechten Historismus", den er als Entartung des Historismus und seiner zukunftsweisenden Möglichkeiten versteht: „Wir sind vom schlechten Historismus genesen, der zum größten Teile [...] eine mißverstandene Angleichung der Historie an die Einzelelemente, Allgemeingesetze, Reihenbildungen und Notwendigkeiten der Naturwissenschaften war. Der Fluch des naturalistischen Determinismus, mit dem er geschlagen war, [...] ist gelöst. Die künstelnde Abstraktheit, mit der man neben ihm Werte und Bedeutungen zu retten suchte, weicht der logisch geklärten Anschaulichkeit [...]. Wir sind dem Leben zurückgegeben" (Troeltsch 1922, 67).

Unabhängig vom „naturalistischen Zwange der naturwissenschaftlichen Gesetzesabstraktion [...], werden wir wieder frei für die autonome und lebendige Wertsetzung und Wertschätzung [...], frei für die lebendige Auslese dessen, was uns aus der Geschichte dafür vor allem bedeutsam erscheint, und von der Masse des Gleichgültigen oder doch für uns Toten. Wir leben wieder im Ganzen, Beweglichen, Schöpferischen" (ebd., 66). Zu den Charakteristika des „vielberufenen schlechten Historismus, der vielen mit dem historischen Denken überhaupt heute eins zu sein scheint", zählt Troeltsch auch Depravationen, die an die Kulturkritik in UB II HL denken lassen. Denn ‚schlechter' Historismus ist für Troeltsch „unbegrenzter Relativismus, spielerische Beschäftigung mit den Dingen, Lähmung des Willens und des eigenen Lebens", die auch „zu Skepsis" und „Ironie" führen (in UB II HL vgl. 324, 21–30) oder ein indifferentes „Alles-Verstehen" fördern kann (Troeltsch 1922, 68). Zum Stellenwert von Ernst Troeltsch im spezifischeren Kontext der Wirkungsgeschichte von N.s UB II HL vgl. die ausführlicheren Darlegungen im folgenden Kapitel II.8.

Seit den 1920er Jahren wurde der Begriff ‚Historismus' zusehends aufgewertet und dann neutral oder sogar positiv als Bezeichnung für Manifestationen eines modernen Geschichtsdenkens gebraucht. So propagiert **Friedrich Meinecke** 1936 in seinem zweibändigen Werk *Die Entstehung des Historismus* mit Nachdruck ein positives Verständnis des Historismus-Begriffs. Er charakterisiert „das Aufkommen des Historismus" als „eine der größten geistigen Revolutionen, die das abendländische Denken erlebt hat" (Meinecke 1936, 1). Zur

Begriffsgeschichte merkt er an, „das Wort“ sei „eigentlich ein Jahrhundert jünger als der Ursprung“ des Phänomens Historismus (ebd., 1). Während man 1879 den „philosophischen Historismus Vicos“ noch mit neutraler Wortbedeutung exponiert habe, verbreite sich schon wenige Jahre später ein pejorativer Gebrauch des Historismus-Begriffs (ebd., 1), dem Meinecke selbst mit Skepsis begegnet: Denn gerade aufgrund dieser negativen Konnotationen des Historismus-Begriffs habe sich zugleich „das Bewußtsein“ dafür entwickelt, „daß hinter den angreifbaren Exzessen oder Schwächen ein großes und gewaltiges Phänomen der Geistesgeschichte steckte“, dessen Genese in engem Zusammenhang mit den „seit Beginn des 19. Jahrhunderts neu aufblühenden Geisteswissenschaften“ zu sehen sei (ebd., 1–2). Allerdings beschränke sich der Historismus nicht darauf, „nur eine geisteswissenschaftliche Methode“ zu sein; vielmehr wende er die seit Leibniz „gewonnenen neuen Lebensprinzipien auf das geschichtliche Leben“ an (ebd., 2).

Vor dem Hintergrund der Ideengeschichte formuliert Meinecke dann die folgende Definition: „Der Kern des Historismus besteht in der Ersetzung einer generalisierenden Betrachtung geschichtlich-menschlicher Kräfte durch eine individualisierende Betrachtung“ (ebd., 2). Seiner Ansicht nach trifft der Vorwurf eines „haltlosen Relativismus“, der „die schöpferischen Kräfte des Menschen lähme“, lediglich Depravationsformen des Historismus und keineswegs seine eigentliche Substanz (ebd., 4). Meinecke sieht den Historismus als integralen „Bestandteil des modernen Denkens“ an (ebd., 4), ja sogar als „die höchste bisher erreichte Stufe“ und traut ihm auch das Potential zur Bewältigung aktueller „Probleme der Menschheitsgeschichte“ zu (ebd., 5). Den Schwerpunkt seiner Darstellung legt Meinecke auf „die Genesis des Historismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ (ebd., 4). Dabei versucht er dem Zusammenhang zwischen der „individualisierende[n] Denkweise“ und dem „Entwicklungsgedanken“ (ebd., 5) Rechnung zu tragen und beruft sich auf ein Werk Diltheys als „wichtigste Vorarbeit“, die sich allerdings auf die Epoche „vor Herder“ beschränke (ebd., 8). – Während Meinecke den ersten Band seines Opus auf „Vorstudien und Aufklärungshistorie“ fokussiert (mit Kapiteln zu Shaftesbury, Leibniz, Vico, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Hume, Ferguson, Burke u. a.), bildet „Die deutsche Bewegung“ das Thema des zweiten Bandes (mit Kapiteln zu Lessing, Winckelmann, Möser, Herder, Goethe und Ranke). Mit seiner Darstellung will Meinecke zeigen, „wie die geschichtliche Welt aus der Erstarrung befreit wurde, in die sie durch Naturrecht, Pragmatismus und Intellektualismus der Aufklärung geraten war“ (ebd., 627). Er schreibt Giambattista Vico den „entscheidende[n] Akt zur beginnenden Säkularisierung der Geschichte“ zu (ebd., 63), würdigt Herders „schöpferische Synthese“ als eine Leistung „von bahnbrechender Genialität“ (ebd., 629) und sieht durch Hume

„Stimmungen" präludiert, die „bis zu Nietzsche" und zur Gegenwart reichen und „alle mit dem Aufklärungsgeist irgendwie zusammenhingen" (ebd., 222).

Herbert Schnädelbach hebt 1983 in seinem Buch *Philosophie in Deutschland 1831–1933* zwei wesentliche Aspekte des Historismus hervor: den Werterelativismus und die auf das Erfahrungswissen bezogene positivistische Methodologie, die sich grundlegend von Hegels idealistischer Geschichtsphilosophie unterscheide (vgl. Schnädelbach 1983, 51). Ausgehend von der Historismus-Kritik in N.s UB II HL, setzt sich Schnädelbach in seinem Buch *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus* (1974) eingehend mit verschiedenen Aspekten der Historismus-Problematik auseinander. Hier differenziert er zwischen drei unterschiedlichen Typen des Historismus, deren Implikationen er teilweise auch im kulturellen Diskurszusammenhang beleuchtet. Die erste Form des Historismus charakterisiert Schnädelbach als den „*praktischen geisteswissenschaftlichen Positivismus in der historischen Forschung*", der „sich ausschließlich an das positiv Gegebene hält und allem mißtraut, was interpretierend darüber hinausginge" (Schnädelbach 1974, 20). Die zweite Manifestation des Historismus kennzeichnet er als „eine *Denkform*", die sich von systematisch angelegten philosophischen Konzepten grundsätzlich abgrenzt, die „historische Variabilität und Relativität aller Begriffe und Normen" betont und den Anspruch auf eine „zeitlos gültige Systematik" daher kritisch hinterfragt (ebd, 20–21). Schnädelbach beschreibt einen ‚Historismus' dieser Art als „*philosophische* Position, die die Gültigkeit von Begriffen und Normen selbst nur als etwas historisch Gegebenes aufzufassen bereit ist", also sowohl in erkenntnistheoretischer als auch in moralphilosophischer Hinsicht einen strikten „historischen *Relativismus*" vertritt (ebd., 21). Diese Spezies des Historismus, die mitunter sogar einen generellen Skeptizismus oder Agnostizismus implizieren kann, ordnet Schnädelbach dem philosophischen Diskurs im zeitlichen Umfeld des Ersten Weltkriegs zu, mithin einer Epoche, in der sich der „historisch gebildete Relativismus" mit ausgeprägter Desorientierung verband (ebd., 21). In diesem Zusammenhang diagnostiziert Schnädelbach eine Tendenz zum „Dogmatismus des Gegebenen", weil sich dieser Typus des Historismus nicht darauf beschränke, die historischen Fakten selbst für variabel zu halten, sondern eine derartige Inkonstanz zugleich auch „der *begrifflichen Verarbeitung* der historischen Informationen" zuschreibe und insofern eine „*reduktionistische* These" vertrete (ebd., 21–22).

Von den beiden beschriebenen Manifestationen des Historismus unterscheidet sich die dritte Begriffsvariante insofern, als sie ohne pejorative Konnotationen, ja sogar mit positiver Bedeutung Verwendung findet, und zwar in Abgrenzung vom Naturalismus. In diesem Zusammenhang beruft sich Schnädelbach auf das Buch *Der Historismus und seine Probleme* (1922) von Ernst

Troeltsch, der „Naturalismus und Historismus“ als „die beiden großen Wissenschaftsschöpfungen der modernen Welt“ bezeichnet und „Historismus“ als „das Selbstverständnis des Geistes“ hinsichtlich der „eigenen Hervorbringungen“ in „der Geschichte“ charakterisiert (Troeltsch 1922, 104). Troeltsch befreit den Begriff ‚Historismus‘ von seinem „schlechten Nebensinn“ und verwendet ihn im Sinne „der grundsätzlichen Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte“ (ebd., 102). – Dieser neutrale oder sogar positive Begriff des Historismus eröffnet einen weiten kulturgeschichtlichen Horizont, der auch die Genese des historischen Denkens im Rahmen der Aufklärungskritik zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit umfasst. Im Anschluss an Herder hat diese Denkrichtung zur Betonung ‚historischer Individualität‘ geführt und infolgedessen auch zur Absage an das naturwissenschaftliche Paradigma als verbindliches Vorbild für geisteswissenschaftliche Forschungskulturen. (Vgl. dazu Schnädelbach 1974, 23–30). Wenn allerdings die historische Variabilität ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, dann stellt sich zugleich die Frage, „wie Systematisierung von Geschichte möglich sei“: In dieser Frage erblickt Schnädelbach „das Leitproblem der Geschichtsphilosophie“ (ebd., 30). Die Prämisse seiner Darstellung liegt in der Überzeugung, dass „die Probleme des Historismus *unsere* Probleme sind“, also in der Ansicht, dass „die unverminderte Aktualität“ dieser Theorien ihre Wirksamkeit auch noch im geschichtsphilosophischen Diskurs der Gegenwart begründe (ebd., 30). – Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Heterogenität des Historismus-Begriffs die Vielfalt der Perspektiven in den Debatten des 19. und 20. Jahrhunderts erklärt und damit auch die fundamentalen Unterschiede in der Bewertung des Phänomens durch die im vorliegenden Kapitel II.7 referierten Autoren: Je nachdem, welcher Aspekt des Historismus jeweils dominiert, ändert sich die Urteilsbasis grundlegend.

Max Scheler vertritt in seinem Buch *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), in dem er N. mehrfach erwähnt, die Auffassung: „In der Lehre von der wesensnotwendigen Relativität alles historischen ‚Seins‘ *selbst* – und nicht *nur* seiner Erkenntnis – ist der Historismus als Weltanschauung [...] überwunden“, und zwar sogar „*durch sich selbst* überwunden“ (Scheler: Gesammelte Werke, Bd. 8, 150). Denn – so Schelers Argumentation – der Historismus habe „zuerst mit vollem Recht alle ‚absoluten‘ historischen Autoritäten erschüttert, [...] um dann durch die Lehre eines nur absoluten *Wertrangordnungs*systems und die gleichzeitige Lehre vom historischen Wesensperspektivismus des historischen Seins selbst auch seinerseits außer Kurs gesetzt zu werden“, so dass der „Weg zur Metaphysik [...] wieder frei“ sei (ebd., 150). An späterer Stelle spricht Scheler in diesem Sinne von der „Selbstüberwindung des metaphysikfeindlichen Historismus durch den historischen *Perspektivismus*“ (ebd.,

179). Die „radikale Kühnheit", mit der N. den Wert der Wahrheit hinterfragt, sieht Scheler „verankert in der *gesamten wissenschaftlichen Kultur*" seiner Epoche (ebd., 224). Und wenn er N.s Fokussierung auf „das Lebensförderliche" betont (ebd., 460) und durch ihn den „*vitalistischen Pragmatismus*" inauguriert sieht (ebd., 225), dann steht dabei zumindest implizit auch UB II HL mit im Fokus.

Im Spannungsfeld philosophischer, historischer und soziologischer Debatten führte der Historismus (auch über die bereits skizzierten Positionen hinaus) zu kontroversen Stellungnahmen und Diskussionen. Eine differenzierte Charakterisierung des Historismus und eine Analyse seiner aufschlussreichen kulturgeschichtlichen Entstehungsbedingungen entfaltet **Karl Mannheim** in der Abhandlung *Historismus* (1924), die seinen wissenssoziologischen Hauptwerken voranging (Mannheim: Historismus, in: ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, 2. Aufl. 1970, 246–307). Mannheim situiert den Historismus in einem weiten philosophiegeschichtlichen und wissenschaftshistorischen Horizont, indem er zentrale Entwicklungen seit der Philosophie der Aufklärung mit wissenssoziologischen Kategorien analysiert. Mit positivem Nachdruck charakterisiert er den Historismus als „eine geistige Macht [...] von unübersehbarer Tragweite" und als den „wirkliche[n] Träger unserer Weltanschauung", ja sogar als „das Fundament, von dem aus wir die gesellschaftlich-kulturelle Wirklichkeit betrachten" (ebd., 246). Die zentrale Bedeutung des Historismus arbeitet Mannheim heraus, indem er ihn als „ein Prinzip" beschreibt, „das nicht nur [...] die gesamte geisteswissenschaftliche Arbeit organisiert, sondern auch das alltägliche Leben durchdringt", und zwar durch die Wirksamkeit aller „Realitäten, die uns dabei entgegentreten, als dynamisch gewordene und werdende" (ebd., 246). Zwar sieht Mannheim, der N. mehrfach knapp erwähnt (vgl. ebd., 275, 549, 657, 662), „eine unumgängliche Gewissensfrage der Gegenwart" darin, „die Probleme des Historismus zu bewältigen" (ebd., 246), aber sein Plädoyer zielt dabei keineswegs auf eine substantielle Infragestellung des Historismus. Vielmehr wirbt Mannheim – ganz im Gegenteil – für den Einsatz „der philosophischen Arbeit von Generationen", um den Historismus „seiner vollendeten Gestalt entgegenreifen zu lassen" und nicht „eine seiner vorläufigen Lösungen als endgültige hinzunehmen" (ebd., 247). Denn er klassifiziert den Historismus ausdrücklich nicht als eine „Mode" oder „Strömung" (ebd., 246), sondern versteht ihn als den „organisch gewordene[n] Boden" der „Weltanschauung", die sich im Zuge des Säkularisierungsprozesses „herausbildete" (ebd., 246–247) und nun „mit derselben Universalität das Weltbild organisiert, mit der es einst die Religion getan hat" (ebd., 247).

Damit begibt sich Mannheim zugleich in Distanz zu vitalistischen Konzepten, die auf dem Primat des Lebens gegenüber dem Historismus insistieren,

mithin implizit auch zu N.s kritischer Zeitdiagnose, die sich „gegen die Ueberwucherung des Lebens durch das Historische, gegen die historische Krankheit“ richtet (331, 8–9). Mannheim betrachtet „*Nietzsche* als Vorläufer der gegenwärtigen Neuromantik“ (Mannheim 1970, 549). Seines Erachtens liegt das „Resultat der irrationalistischen Strömungen“, denen er auch „Nietzsche“ zuordnet, in der Einsicht, „daß es unmöglich geworden ist, einen begrifflichen Schematismus“ von der Art des Hegelianismus „als geschichtsphilosophisches Gerüst der Geschichte aufzuzwingen“ (ebd., 275). Mit skeptischer Distanz gegenüber vitalistischen Ideologien konstatiert Mannheim: „Die Romantiker der Gegenwart, die [...] das Schlagwort *organisch geworden* stets im Munde führen und dieses organisch Gewordene im gegenwärtigen Leben vermissen, merken gar nicht, daß [...] allein der Historismus es ist, der *organisch* aus den vorangehenden geistesgeschichtlichen Wurzeln erwachsen konnte“ (ebd., 247). Mit dieser Einschätzung spielt Mannheim auf einen folgenreichen kulturgeschichtlichen Prozess an: nämlich auf die Genese des Historismus, „nachdem das religiös gebundene Weltbild des Mittelalters sich zersetzte und nachdem das aus ihm säkularisierte Weltbild der Aufklärung mit dem Grundgedanken einer überzeitlichen Vernunft sich selbst aufgehoben hatte“ (ebd., 247). Während N. den Historismus in UB II HL problematisiert, stellt Mannheim fest: „Nicht die Geschichtsschreibung hat uns den Historismus gebracht, sondern der Geschichtsprozeß hat uns zu Historisten gemacht“ (ebd. 247). Seines Erachtens war „der *Entwicklungsgedanke*“ als „Kristallisationspunkt“ dabei von zentraler Bedeutung, weil er überhaupt erst „die philosophische Achse“ der „neuen Geschichtsschreibung“ und „Lebensanschauung“ schuf (ebd., 248).

Das „Ziel, aber auch eine vorweggenommene Vision des vollendeten Historismus“ erblickt Mannheim darin, dass er sich „als universales, metaphysisches und methodisches Prinzip in allen Geisteswissenschaften durchsetzt“, bis „unsere Welt gerade mit Hilfe des Historismus wieder philosophisch werden“ kann (ebd., 250). Damit betont er Perspektiven eines „lebendigen Denkens“, das durch eine Ausrichtung auf die „historisch gewordenen Gestalten des Weltsubstrates“ (ebd., 252) Alternativen zu einem deduktiv-systematischen Zugriff erprobt (ebd., 251). Dieses programmatisch zukunftsorientierte Konzept des Historismus unterscheidet sich zwar grundlegend von N.s kritischer Diagnose der zeitgenössischen Symptome des Historismus in UB II HL, lässt aber eine Affinität zu N.s späterer Abkehr vom „Wille[n] zum System“ in der *Götzen-Dämmerung* erkennen (KSA 6, 63, 9).

Während N. in UB II HL das Spannungsverhältnis von Leben und Historie entfaltet, plädiert Mannheim dafür, „die Philosophie des Historismus zu Ende [zu] denken“ und dabei auch „das Faktum der Geschichtlichkeit aller Philosophie“ sowie ihren „organischen Gestaltwandel“ mitzuberücksichtigen (Mann-

heim 1970, 253). Damit grenzt er sich von denjenigen ab, die „vom Standorte der Aufklärungsphilosophie die sich entfaltenden neuen Einsichten des Historismus von *vornherein* ablehnen", weil sie die „*Lehre von der Überzeitlichkeit der Vernunft*" nicht zur Disposition stellen wollen (ebd., 253–254). Mit Nachdruck wendet sich Mannheim gegen den „Vorwurf des *Relativismus*", mit dem Aufklärungsphilosophen, insbesondere die Kantianer, eine „Widerlegung des Historismus" anstreben, und zwar durch das Konzept einer „Apriorität der formalen Bestimmungen der Vernunft" (ebd., 254).

Im Unterschied zu Heinrich Rickert und Karl Jaspers (vgl. dazu ausführlicher das folgende Kapitel II.8) hält Mannheim den Relativismus-Vorwurf gegen den Historismus nicht für gerechtfertigt und betrachtet den Anspruch, damit den Historismus zu widerlegen, als verfehlt. Seine eigene Auffassung kleidet er in eine rhetorische Frage, die zugleich den Zusammenhang von geschichtsphilosophischen Überlegungen und erkenntnistheoretischen Prämissen deutlich macht: „Und endlich: was dann, wenn sich zeigen läßt, daß der Vorwurf des Relativismus aus einer Philosophie stammt, die eine unvollständige Konzeption von *absolut* und *relativ* hat, die wahr und falsch in einer Alternative gegenüberstellt, wie sie sich wohl im Gebiete der sog. exakten Wissenschaften auffinden läßt, während das Gebiet der Geschichte uns zeigt, daß es Erkenntnisse über den gleichen Sachverhalt gibt, die nicht wie wahr und falsch, sondern prinzipiell nur als perspektivische, als standortsgebundene nebeneinandergestellt werden können" (ebd., 256–257). In dieser Hinsicht ergeben sich auch Affinitäten zu N.s Perspektivismus. Den entscheidenden Antagonismus betont Mannheim, indem er auf die „*Konfrontierung der letzten Positionen einer statischen Vernunftphilosophie und einer dynamisch-historistischen Lebensphilosophie*" hinweist (ebd., 257). Mit dieser Aussage hebt er die Einheit von Vitalismus und Historismus hervor.

Im Unterschied zu Mannheim übt **Walter Eucken** in seiner Schrift *Die Überwindung des Historismus* von 1938, die seinem Hauptwerk *Die Grundlagen der Nationalökonomie* (1940) voranging, in einer umfassenden Argumentation radikal Kritik am Historismus. Er sieht eine Gemeinsamkeit von Marx, Dilthey und N. über alle Differenzen hinweg im Engagement „für die Durchsetzung der historistisch-relativistischen Haltung: Entwicklungsgedanke, Glaube an das Leben und Irrationalismus vereinigten sich. [...] Nietzsche sah zwar die drohende Gefahr, aber – wie auch sonst oft – hat er vieles dazu getan, um sie zu vergrößern. Bei ihm steigert sich der Historismus zum reinen Subjektivismus" (Eucken 1938, 194–195). Anschließend bezeichnet Eucken „Spengler und Klages und Jaspers und Heidegger" als die „Nietzsche-Schüler", die historistische und vitalistische Konzepte „umgeprägt und in Umlauf gebracht" haben (ebd., 195). Seit dem 19. Jahrhundert sieht Eucken „die meisten Wissen-

schaften“ eine „historistische Umwälzung durchmachen“; darüber hinaus konstatiert er, dass der „Historismus seinen Siegeszug bis heute fortsetzt“ (ebd.). Für eine fundamentale Fehleinschätzung mit kontraproduktiven Folgen in der Wissenschaftsgeschichte hält Eucken den Glauben des Historismus, er verbessere die Wissenschaft durch Lebensnähe, indem er sie „vom Leben und seiner Wandelbarkeit abhängig“ mache (ebd., 196): „Aber er mußte das Gegenteil erreichen. Mit seiner Relativierung der Wahrheitsidee zerstörte er die Basis der Wissenschaft, ohne eine neue zu bieten“ (ebd.).

Das „Wesen“ des Historismus sieht Walter Eucken „in der grundsätzlichen Historisierung unseres gesamten Wissens, Denkens und Wertens“ (ebd., 193). Für die von ihm diagnostizierte Problematik des Relativismus bieten die Werke N.s, auf die sich Eucken mehrfach bezieht, in verschiedenen Schaffensphasen markante Beispiele: So definiert N. in seiner nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, die wie UB II HL 1873 entstand, „Wahrheit“ als „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen“ (KSA 1, 880, 30–32), für die aufgrund bloßer Gewohnheit ein illusionärer Verbindlichkeitsstatus beansprucht wird. Und später erklärt N. in seinem Werk *Zur Genealogie der Moral*: „Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘“ (KSA 5, 365, 12–14). Walter Eucken formuliert im Rahmen seiner Historismus-Kritik den systematischen Einwand: „Alle Werte der Religion, der Moral, der Kultur werden der Relativierung ausgeliefert. Also auch die Wahrheit“ (Eucken 1938, 192). Von N.s Konzepten beeinflusst sieht Eucken die problematische Suspendierung aller „zeitlosen Kategorien“ durch Dilthey: „Auch die Vernunft wird historisiert, die Wahrheit relativiert und er erkennt nur eine absolute Größe an: Eben das wandelbare Leben“ (ebd., 193). In diesem Sinne argumentiert Eucken entschieden gegen den „Kardinalfehler“ in der vom Historismus geprägten Ansicht Diltheys, „daß die Gültigkeit der wissenschaftlichen Ergebnisse von den historischen Daseinsbedingungen abhängt“ (ebd., 200). Er kritisiert nachdrücklich die Tendenzen „des Lebenskultus“, „die Ratio zu entthronen“ und das „Denken“ als „eine Funktion des wechselnden menschlichen Lebens“ zu beschreiben (ebd., 202). Damit begibt er sich in eine entschiedene Opposition zu den antirationalistischen Prämissen des Vitalismus.

Den Konzepten des Historismus und Vitalismus, die Walter Eucken durch N. und dessen Nachfolger paradigmatisch repräsentiert sieht, hält er seine kritische Diagnose entgegen: „Der historistische Hauptsatz von der Relativität und Zeitbedingtheit aller Erkenntnis enthält in sich einen unlösbaren Widerspruch. Er leugnet zwar alle verbindlichen und dauernden Wahrheiten, – er glaubt aber zugleich, seine relativistische Grundthese als verbindliche und

dauernde Wahrheit aussprechen zu dürfen. Hiermit widerspricht er sich selbst“ (ebd., 199). Der substantielle Einwand Euckens zielt also darauf, dass der Historismus für sich selbst einen Sonderstatus beansprucht, der außerhalb des Gültigkeitsbereichs des Wahrheitsrelativismus liegt. Da dieser im Historismus zwar prinzipiell vorausgesetzt, aber nicht auf das eigene Konzept angewendet wird, ist der Wahrheitsrelativismus des Historismus laut Walter Eucken also mit einer immanenten Inkonsequenz verbunden. Ein unlösbares Dilemma attestiert er dem Historismus, weil dieser „die Schöpfermacht der Geschichte und des Lebens verabsolutiert“ und darin „eine absolut gültige Wahrheit gefunden zu haben“ meint. Die Problematik besteht laut Eucken also darin, dass gerade der Glaube „an die objektive Wahrheit“ der „historisch-relativistischen Hauptthese“ diese selbst ab absurdum führt, sie also „zerstört“ (ebd., 200).

Von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften ausgehend, beschäftigt sich **Erich Rothacker** mit dem Historismus. In seiner Abhandlung *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* (1954) attestiert er dem Historismus zwar ein Relativismus-Problem, betrachtet dieses aber als konstitutiv für die Inhalte moderner Geisteswissenschaften generell und hält daher eine Überwindung des Historismus nicht für wünschenswert, zumal mit dem Relativismus, der aus dem ‚schöpferischen Leben‘ selbst entspringe, ein Pluralismus von ‚Kultursystemen‘ einhergehe (vgl. Rothacker 1954, 239–298). Insofern verbindet sich mit Rothackers Befürwortung des Historismus zugleich ein lebensphilosophischer Akzent.

Vor dem Hintergrund des überaus kontroversen, über N.s Schaffensperiode weit hinausreichenden Historismus-Diskurses, zu dessen Facetten bereits die eingangs erwähnte Hegel-Kritik in Rudolf Hayms Buch *Hegel und seine Zeit* (1857) zählt, konnte N. an bereits vorhandene Traditionslinien anknüpfen, zu denen auch der von Schopenhauer übernommene Anti-Hegelianismus gehört. Die Frontstellung gegen Hegel bestimmt in UB II HL die Polemik, die N. trotz fundamentaler Gemeinsamkeiten und weitreichender Adaptationen gegen den Bestseller-Autor Eduard von Hartmann und dessen geschichtsteleologische Vorstellung des ‚Weltprozesses‘ und der ‚Welthistorie‘ richtet (314, 7, 20). Mit seiner Kritik an Eduard von Hartmann verfolgte N. mehrere Ziele: Zum einen wollte er in ihm einen Hegelianer attackieren, der freilich – was N. ganz übergeht – auch stark auf Schelling zurückgriff und erkannte, dass Schopenhauer mit seinem philosophischen Konzept nachweislich der Freiheitsschrift Schellings von 1809 viel verdankte (vgl. dazu NK 313, 34 – 314, 3). Zum anderen wollte N. die Debatte aktualisieren und sich dabei auch als entschiedener Schopenhauer-Anhänger positionieren, denn Eduard von Hartmann hatte in einem Kapitel der *Philosophie des Unbewußten* die Philosophie Schopenhauers trotz substantieller Entlehnungen aus ihr kritisiert.

N.s Attacke auf hegelianisierende Geschichtskonstruktionen, die mit einem seines Erachtens unreflektierten Kulturoptimismus einhergehen, ist insofern zugleich im Spannungsfeld der zeitgenössischen Optimismus-Pessimismus-Kontroversen situiert (vgl. hierzu und zu weiteren Einflussfaktoren Kapitel II.2 dieses Überblickskommentars). Einwände gegen den Hegelianismus Eduard von Hartmanns formuliert N. auch, weil dieser die affirmative Einstellung Hegels zum geschichtlichen Status quo teilt und sogar an Hegels Versuch anschließt, die systematische Notwendigkeit des Wirklichen zu deduzieren. In UB II HL wendet sich N. entschieden gegen die Ansicht Eduard von Hartmanns, „dass unsere Zeit nur gerade so sein müsse, wie sie ist", und gegen seine Tendenz, die „erschreckende Verknöcherung der Zeit" sogar „ex causis efficientibus [...] gerechtfertigt" erscheinen zu lassen (314, 23–30). Außerdem problematisiert N. in UB II HL das Verhältnis zwischen „Historie" und Gegenwart, weil er durch eine Fixierung auf Vergangenheit und Historie die Chance auf eine lebendige Gegenwart bedroht sieht. Über diese kritische Diagnose hinaus weist N. auch auf Risiken für die „Zukunft" hin: Seiner Auffassung zufolge kann eine übermäßige Vergangenheitsorientierung das Zukunftspotential des Menschen nachhaltig gefährden.

Ohne den Begriff ‚Historismus' in UB II HL auch selbst zu verwenden, setzt sich N. hier intensiv mit dem Phänomen des Historismus auseinander, und zwar nicht bloß im Hinblick auf die im 19. Jahrhundert expandierende Geschichtswissenschaft. Vielmehr nimmt er „Wissenschaft" und „Erkennen" darüber hinaus grundsätzlich ins Visier. Denn unter dem in UB II HL zentralen Gesichtspunkt des „Lebens" sieht N. die Historie zwar als eine Leitwissenschaft an, aber zugleich repräsentiert sie für ihn auf exemplarische Weise die Problematik *aller* Wissenschaft, die er durch eine einseitige, lebensfeindliche Ausrichtung auf das Erkennen charakterisiert sieht. Über Wissenschaft und ‚Historie' hinaus reflektiert N. insbesondere die Folgen für das kulturelle Bewusstsein sowie die damit verbundenen anthropologischen Konsequenzen. So stellt er in UB II HL die Diagnose: „der moderne Mensch leidet an einer geschwächten Persönlichkeit" (279, 19–20).

Wie eingangs bereits betont, findet sich der Begriff ‚Historismus' in UB II HL zwar noch nicht, wohl aber in nachgelassenen Notaten von 1875, 1880/81 und 1887, die den Begriff insgesamt allerdings bloß dreimal enthalten. Im Jahre 1875 erwähnt N. nur knapp den „‚Historismus' der Gelehrten Deutschlands" (NL 1875, 11 [4], KSA 8, 191). Zwölf Jahre später beschreibt er zunächst den „Pessimismus als Stärke" und anschließend den „Pessimismus als Niedergang – worin? als Verzärtlichung, als kosmopolitische Anfühlerei, als ‚tout comprendre' und Historismus" (NL 1887, 9 [126], KSA 12, 410). Mit diesem „tout comprendre" scheint er auf die Relativismus-Problematik anzu-

spielen. – Als aufschlussreichster Beleg für den Begriff ‚Historismus' bei N. erscheint das (zeitlich zwischen den eben zitierten Nachlass-Notaten liegende) Notat von 1880/81. Denn es spiegelt in nuce die immanente Dynamik der breiten und facettenreichen Historismus-Diskussion und ihrer Problemdimensionen wider. Hier reflektiert N. den „skeptische[n] Historismus" nämlich so, dass dabei zugleich eine Dialektik der kulturellen Entwicklung hervortritt: „Man lernte in der Geschichte die bewegenden Kräfte besser kennen, nicht unsere ‚schönen' Ideen!" (NL 1880–81, 10 [D88], KSA 9, 434). Diese Feststellung hat kultur- und philosophiegeschichtlich weitreichende Implikationen. Sie gehen aus der Argumentation in der Anfangspassage des Notats hervor, die implizit auf die Relativismus-Problematik zielt. Denn hier charakterisiert N. das „19. Jahrhundert" durch die Suche nach den „Grundprincipien alles dessen, was Bestand gehabt hatte", und durch den Versuch, „dies als wahr zu beweisen" (ebd., 433): „Man warf einen ungeheuren Theil des Forschungseifers und ebenso des Verehrungssinns auf die Vergangenheit: die neuere Philosophie und die Naturwissenschaft giengen dieses Theils verlustig! – – Jetzt ein **Rückschlag!** Die Historie bewies zuletzt etwas anderes als man wollte: sie erwies sich als das sicherste Vernichtungsmittel jener Principien" (ebd., 433–434).

II.8 Die Rezeption der Historienschrift und Stationen ihrer Wirkungsgeschichte

An den Briefen und Rezensionen von Zeitgenossen N.s lassen sich höchst unterschiedliche Reaktionen auf seine Schrift UB II HL ablesen. So notiert **Cosima Wagner** am 25. Februar 1874 in ihrem Tagebuch: „Die Schrift unseres Freundes bildet den Gegenstand unserer Gespräche, der feurige Witz, mit welchem sie geschrieben ist, ist ganz erstaunlich" (Cosima Wagner: Tagebücher, Bd. I, 1976, 795). Anders akzentuiert erscheint allerdings das Urteil **Richard Wagner**s, von dem sie sechs Wochen später im Tagebuch berichtet: Zwar bekundet Wagner am 27. Februar 1874 in einem Brief an N., er empfinde angesichts der Historienschrift „einen schönen Stolz" (KGB II 4, Nr. 513, S. 396), aber im Gespräch mit seiner Frau bezeichnet Wagner (gemäß Cosima Wagners Tagebuch) UB II HL am 9. April 1874 als „Schrift eines sehr bedeutenden Menschen", die allerdings „zu schnell erschienen" und „noch sehr unreif" sei: „alle Anschaulichkeit fehlt ihr, weil er niemals Beispiele aus der Geschichte giebt"; darüber hinaus beanstandet Wagner an UB II HL „viele Wiederholungen und keine eigentliche Einteilung", um dann zu konstatieren: „Die Grundidee hat Schopenhauer schon ausgesprochen, N. hätte sie viel mehr vom pädagogi-

schen Standpunkte aus beleuchten sollen“ (Cosima Wagner: Tagebücher, Bd. I, 1976, 810–811). Dennoch prognostiziert Wagner hinsichtlich der späteren Rezeption zutreffend: „wenn er sehr berühmt werden sollte, wird auch diese Schrift einst beachtet werden“ (ebd., 810).

Der längst berühmte **Jacob Burckhardt**, den N. sehr bewunderte, erklärt am 25. Februar 1874 in einem Brief an N. mit jovialem Gestus, sein „armer Kopf“ sei „gar nie im Stande gewesen, über die letzten Gründe, Ziele und Wünschbarkeiten der geschichtlichen Wissenschaft auch nur von ferne so zu reflectiren wie Sie dieses vermögen“ (KGB II 4, Nr. 512, S. 394). Karl Löwith relativiert den positiven Gehalt dieser Aussage in seinem Buch *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936) allerdings durch den Hinweis, dass Burckhardt „auf den eigentlichen Inhalt“ von UB II HL in seinem Brief gar nicht eingehe und sich mit „prinzipieller Kritik“ höflich zurückhalte: Während N.s „Abhandlung – trotz ihres Titels – im Wesentlichen gar nicht vom ‚*Nutzen*‘, sondern vom ‚*Nachteil*‘ der Historie handelt“, stand für Burckhardt „der Nutzen einer Aneignung“ der Geschichte gerade angesichts der „Krisen der Gegenwart“ fest (Löwith 1936, 19). Darin sieht Löwith die „entscheidende Differenz zwischen Burckhardt und Nietzsche“, um dann mit deutlicher Wertung zu erklären: „Die allmächtige Zeit hat aber Nietzsches Kritik der Historie zum Siege verholfen und den ‚Historismus‘ des 19. Jahrhunderts zum Schweigen gebracht“ (ebd., 35). Auch Curt Paul Janz beurteilt N.s positive Einschätzung von Burckhardts brieflicher Reaktion auf UB II HL skeptisch: „Daß in diesen wohl freundlich gehaltenen Zeilen ein doch erschreckendes Distanznehmen des in allen Urteilen behutsamen Historikers liegt, ging Nietzsche offenbar nicht auf“ (Janz 1978, Bd. 1, 566). – Aufschlussreiche Perspektiven auf Burckhardt finden sich übrigens (etliche Jahre nach dem Erscheinen von UB II HL) 1882 und 1883 in mehreren Briefen N.s: Für ihn ist „Professor Jacob Burckhardt“ „ein ganzer eigentlicher H i s t o r i k e r“, und zwar „der Erste unter allen lebenden“, wie er Lou von Salomé ca. am 16. September 1882 in einem Brief mitteilt, um anschließend zu spekulieren: „er möchte gar zu gerne einmal aus a n d e r n Augen sehen, zum Beispiel, wie der seltsame Brief verräth, aus den meinigen [...]; vielleicht möchte er mich gerne als Nachfolger in seiner Professur? – Aber über mein Leben ist schon verfügt“ (KSB 6, Nr. 305, S. 259). Zur gleichen Zeit schreibt N. an Heinrich Köselitz sogar dezidiert: „Jak<ob> Burckhardt will, daß ich ‚Professor der Weltgeschichte‘ werde; ich lege seinen Brief bei“ (KSB 6, Nr. 307, S. 263). Und Anfang April 1883 zitiert N. ihn in einem Brief an Franz Overbeck so: „Jakob Burckhardt hat mich sehr eindringlich aufgefordert, ‚Weltgeschichte ex professo zu dociren‘ – mit Hindeutungen auf seinen Lebens a b e n d“ (KSB 6, Nr. 398, S. 354).

Malwida von Meysenbug goutiert am 8. April 1874 in einem Brief an N. „die Kraft des Zorns und der gerechten Empörung“, deren „Flamme“ für sie in

UB II HL „wie das Morgenroth einer besseren Zukunft leuchtet“ (KGB II 4, Nr. 530, S. 433). Sie führte auch eine Bekannte, die Marchesa Emma Guerrieri-Gonzaga, an die Historienschrift heran, die zuvor auf *Die Geburt der Tragödie* verständnislos und auf UB I DS erzürnt reagiert hatte, wie sie N. am 15. Mai 1874 brieflich gestand, um dann fortzufahren: „Ein gütiges Schicksal führte mich von neuem zu Ihnen: ich las Ihre kleine Schrift über Homer, die mir unendlich gefiel. Und jetzt das 2te Stück der ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen‘, die für mich wie eine Offenbarung waren, und ich glaube nicht, daß ich Ihnen im Geiste wieder untreu werden kann!“ (zitiert nach Janz 1978, Bd. 1, 573) – eine optimistische Erwartung, die sie angesichts ihres „deprimirenden Eindruck[s]“ von UB III SE (KGB II 4, Nr. 610, S. 616–617; vgl. die ausführliche Begründung in Kapitel III.6 im Überblickskommentar zu UB III SE) allerdings schon wieder revidiert.

Heinrich von Treitschke betont N.s Zeitgemäßheit, wenn er am 11. September 1881 in einem Brief an Franz Overbeck das Verdikt formuliert: „Dein Unglück ist dieser verschrobene Nietzsche, der sich so viel mit seiner unzeitgemäßen Gesinnung weiß und doch bis ins Mark angefressen ist von dem zeitgemäßesten aller Laster, dem Größenwahn“ (zitiert nach Hauke Reich 2013, 456). – Ein anonymer Rezensent (in: Der Literaturfreund, Bd. 1, Nr. 2, 154) hingegen äußert sich polemisch, indem er UB II HL als „unzeitgemäß“ lediglich im Sinne von obsolet ansieht – als sei diese Betrachtung schon „vor 1848 geboren“: Er findet in der Schrift nur „höchst unklare, philosophisch sein sollende und prätentiös klingende, […] mit dem jetzigen Zustand der Welt unzufriedene Aeußerungen“, die aber kein „neues Licht oder überhaupt nur Licht in den Gegenstand zu bringen“ vermögen (zitiert nach Reich 2013, 458–459).

Eine besonders aufschlussreiche Resonanz auf N.s Historienschrift bietet der Essayist und Kulturwissenschaftler **Karl Hillebrand** 1874 (nur viereinhalb Monate nach dem Erscheinen von UB II HL) mit seiner sehr ausführlichen Stellungnahme unter dem Titel *Ueber historisches Wissen und historischen Sinn* (zitiert nach Hauke Reich 2013, 460–473). Zwar hält Hillebrand N.s Schriften für anregend, „geistvoll“ sowie für „schön und lebendig geschrieben“, wenngleich „etwas jugendlich, unfertig“ (vgl. ebd., 460), aber seine inhaltlichen Vorbehalte sind gravierend: So rechnet er N. zu einer „Schaar von Stürmern und Drängern“, die sich durch Defizite der Zeit zu „radicaler Opposition“ herausgefordert sehen, einer Gruppierung, die allerdings „nur allzu gern das Kind mit dem Bade ausschüttet und sich, im dunklen Bewußtsein dessen, was ihr selbst fehlt, manchmal gar wild geberdet“ (ebd., 462). N. als „einer ihrer geistvollsten und muthigsten Häuptlinge“ beschränke sich dabei – anders als etwa Herder – auf das „Niederreißen“ und offenbare damit einen „Sturm und Drang der Verneinung, der Reue, […] im Gefühle des verfehlten Weges“ (ebd., 462).

Einen „Grundirrthum“ der besagten ‚Stürmer und Dränger‘, insbesondere ihres Wortführers N., sieht Hillebrand in einer fundamentalen Überschätzung der gesellschaftlichen Wirksamkeit der Wissenschaft sowie ihrer Repräsentanten und in einer daraus resultierenden verfehlten Argumentation: So beanstandet er, dass N. und seine Gesinnungsgenossen „Deutschland noch immer für eine große Universität halten und meinen, jeder Deutsche sei ein Privatdocent oder Professor der Geschichte und Philologie“; man könne sich jedoch leicht davon überzeugen, dass etwa Beamte oder Offiziere durch eine „hypertrophische“ Historie keineswegs „am raschen, sicheren, dem Augenblick gemäßen Handeln“ gehindert werden (ebd., 463). Laut Hillebrand sollte man die „Untugenden“ der „deutschen Gelehrten“ nicht vorschnell zum Epochenphänomen stilisieren (ebd., 465). Er selbst betont: „Ihre Untugenden sind doch nur die ihres Standes, nicht unserer Zeit, unseres Volkes“ (ebd., 465). Gerade das verkenne N., dessen „Prämisse“ in UB II HL „viel zu weit gegriffen“ sei, denn er spreche, „als ob die ganze deutsche Nation eine akademische Erziehung genossen“ hätte, „im historischen Wissen erstickt“ und „in ihrem Handeln gelähmt“ wäre (ebd., 468). Und Hillebrand bestätigt das von N. diagnostizierte zeitgenössische Epigonentum, um dann zu fragen: „aber wie mancher – Herr Nietzsche einer der Ersten – fühlt sich nicht auch als Progone?“ (ebd., 471).

Allerdings erklärt Karl Hillebrand im Juli 1879, also fünf Jahre nach seiner Rezension zu UB II HL, in einem Brief an N.s Verleger Ernst Schmeitzner: „Ich nehme das größte Interesse an Nietzsche’s Person und Schriften und mache unter der Hand soviel Propaganda dafür als möglich. Nachdem ich aber zwei ausführliche Essays über zwei seiner Schriften (historisches Wissen und Schopenhauer) veröffentlicht und auf sein letztes Werk energisch hingewiesen, dürfte es als Koteriesache herauskommen, träte ich noch einmal, anders als parenthetisch, in seiner Sache auf. Das muß bei der großen Gegnerschaft, die er hat, auf das Strengste vermieden werden. Dagegen werde ich ihn vorübergehend so oft als möglich als einen der bedeutendsten jüngeren Schriftsteller citiren […]: in zehn, fünfzehn Jahren werden Nietzsche’s Schriften eine gewaltige Nachfrage finden, daher seien Sie sicher und verlieren Sie den Muth nicht“ (zitiert nach Reich 2013, 460).

Elisabeth Förster-Nietzsche erwähnt (trotz ihrer Neigung zu realitätsferner Glorifizierung N.s) immerhin, dass „Herr Professor Hillebrand […] viel an dieser Betrachtung meines Bruders auszusetzen“ hatte, „wenngleich seine Kritik in der Augsburger Allgemeinen Zeitung im Allgemeinen als günstig betrachtet wurde“ (Förster-Nietzsche 1897, Bd. II/1, 148). Anschließend zitiert sie einen Passus, in dem Hillebrand die Sprache in „Herrn Nietzsche’s Schriften“ als „meist schön und lebendig“ und die herausfordernden Gedanken „in ihrer paradoxalen Haltung“ als „fast immer geistvoll“ würdigt, um sie dann als „zeitge-

mäße“ zu bezeichnen, weil sie „aus der Reaction gegen die Zeit hervorgegangen“ seien (ebd., 148). Dieser Einschätzung Hillebrands hält Elisabeth Förster-Nietzsche selbst am Ende ihres Kapitels zu UB II HL im Sinne eines Fazits zur Rezeptionslage dann allerdings die Überzeugung entgegen, „daß diese zweite Betrachtung von der ‚historischen Krankheit‘ (dies war ihr ursprünglicher, leider unterdrückter Titel) in den siebziger Jahren unzeitgemäß gewesen sein muß, da sie erst jetzt zu ihrer wahren Geltung kommt: die Kritik von heutzutage mißt ihr von allen vier ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen‘ den höchsten Werth bei“ (ebd., 148). Eine ausgeprägte Tendenz zu nachträglicher Stilisierung des Bruders, die der tatsächlichen Rezeption seiner ersten drei Schriften (GT, UB I DS, UB II HL) durch die Zeitgenossen keineswegs entspricht, findet zuvor schon in ihrer erstaunlichen Behauptung Ausdruck, „bewundernde Zuschriften“, die sich „auf alle drei bis dahin erschienenen Schriften“ bezogen, hätten damals bereits zu erkennen gegeben, daß man „in ihm allmählich den Apostel einer neuen noch nicht bestimmt formulirten Anschauungsweise“ sah (ebd., 142–143). Angeblich hatte sie selbst ihrem Bruder in einem Gespräch über die kurz nach UB II HL erschienene UB III SE schon prophezeit: „Eines weiß ich genau, daß Du der darin geschilderte erziehende Philosoph bist [...] oder sein wirst“ (ebd., 159). Bezeichnenderweise zitiert sie danach auch N.s spätere Selbstdeutung in *Ecce homo*, in UB III SE komme „Nietzsche als Erzieher“ zu Wort (KSA 6, 320, 30), mit ihrem Kontext (vgl. KSA 6, 319, 19 – 321, 6; vgl. Förster-Nietzsche 1897, Bd. II/1, 166–168).

Der Soziologe **Ferdinand Tönnies**, der Autor des bekannten Werks *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen* (1887), fühlte sich von der Schlusspassage der Historienschrift besonders angesprochen, in der sich N. mit einem emphatischen Appell an eine „Gesellschaft der Hoffenden“ wendet (332, 16). Das geht aus dem emotionalen Bekenntnis hervor: „Ich kaufte sie und war tief bewegt“ (Tönnies 1922, 204). Wie sehr sich Tönnies für N. und für die Rezeption seiner Werke interessierte, erhellt auch aus seiner noch zu Lebzeiten N.s veröffentlichten Schrift *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik* (1897). Hier differenziert Tönnies zwischen drei Phasen von N.s Schaffen, die er durch einen Konflikt zwischen seiner künstlerischen und wissenschaftlichen Komponente bestimmt sieht: Während in der frühen Schaffensperiode N.s noch die künstlerische Seite überwogen habe, sei die zweite Werkphase, in der die *Unzeitgemässen Betrachtungen* und *Die fröhliche Wissenschaft* entstanden, durch die Perspektive des Wissenschaftlers dominiert. Und die dritte Phase, der Tönnies die Werke *Also sprach Zarathustra* und *Jenseits von Gut und Böse* zuordnet, offenbare schließlich die verzweifelte Situation N.s nach der Aufgabe seiner künstlerischen und wissenschaftlichen Identität. Von Tönnies stammt übrigens auch der Terminus

‚Voluntarismus', der als Bezeichnung für die philosophischen Konzeptionen Schopenhauers und N.s verwendet wird.

Lou Andreas-Salomé charakterisiert in ihrem sechs Jahre vor N.s Tod erschienenen Buch *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (1894) UB II HL als eine „höchst wertvolle Schrift", deren „Grundgedanke in Nietzsches letzten Werken [...] wiederkehrt"; dabei fasst sie ‚Historie' allgemein als „den Begriff des Gedankenlebens [...] im Gegensatz zum Instinktleben" (Andreas-Salomé 1894, 63). Von N.s persönlicher Situation ausgehend, deutet sie die in UB II HL von ihm diagnostizierte „Dekadenzgefahr" wesentlich als „Schilderung seines eigenen Seelenzustandes", also der durch den „steten Andrang überwältigender Erkenntnisse und Gedankenströmungen" verursachten „Qual", die er projektiv „zur allgemeinen Gefahr des ganzen Zeitalters" erklärt habe (ebd., 64), ohne dabei auch die charakteristischen Differenzen angemessen zu berücksichtigen. Infolgedessen attestiere er seiner Epoche konträre Symptome: einerseits eine „durch den erkältenden und lähmenden Einfluß einseitiger Verstandesbildung" bewirkte seelische „Verkümmerung", andererseits „die allzu heftige, aufreizende und aufrührerische Einwirkung des Gedanklichen auf das psychische Leben", die einen Konflikt „wilder Triebkräfte" zur Folge habe: eine für „Spätlinge" typische „Instinkt-Widersprüchlichkeit" (ebd., 64–65).

Lou Andreas-Salomé sieht die von N. in UB II HL charakterisierten drei Arten der Historie mit den jeweiligen Spezifika seiner eigenen intellektuellen Entwicklungsstadien verbunden: So komme „dem Philologen" die „antiquarische" Auffassung zu, während die Orientierung an großen Vorbildern der ‚monumentalischen Historie' entspreche (ebd., 67). N.s „spätere positivistische Periode" nach den *Unzeitgemässen Betrachtungen* schließlich korrespondiere mit dem Gestus der ‚kritischen Historie' (ebd., 68). Nach der Überwindung dieser drei Stadien – so Lou Andreas-Salomé – „verschmolzen ihm alle drei Standpunkte zu einem einzigen" (ebd., 68). Weil „die ihn quälende Instinktwidersprüchlichkeit" zugleich jedoch auch „die Mittel zu ihrer Bekämpfung enthalten" habe, konnte er „aus einem Mann der Zeit zu einem Spätling älterer Kulturen und einem Erstling neuer Kultur werden" (ebd., 68–69). – Im Hintergrund dieser Überlegungen steht außer N.s Selbstcharakterisierung im Vorwort zu UB II HL (vgl. 246, 3 – 247, 11) seine Perspektive auf das Epigonen-Syndrom (vgl. 307, 17 – 308, 16; 311, 22–25; 312, 29; 333, 6–26). Mitzudenken ist zugleich sein späterer Anspruch auf Autonomie durch eine „grosse Loslösung", die gemäß *Menschliches, Allzumenschliches* den „Typus ‚freier Geist'" zur Entfaltung bringen soll (KSA 2, 15, 27 – 16, 10); der philosophische Paradigmenwechsel in N.s positivistischer Neuorientierung ist dabei von einem entschiedenen „Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung" getragen (KSA 2, 16, 34 – 17, 1). – Lou Andreas-Salomé eröffnet zugleich einen weiteren Horizont, indem sie „die vier

Gedanken“ seiner „ersten philosophischen Periode“, nämlich „das Dionysische, die Dekadenz, das Unzeitgemäße“ und den „Geniekultus“, in späteren Schaffensphasen N.s prolongiert sieht, bis schließlich nach dem Verlust des metaphysischen Fundaments „der Geniekultus ins Ungeheure wächst“ (ebd., 71).

Die breite Wirkungsgeschichte von N.s Historienschrift lässt sich oftmals, wenn auch nicht in allen Fällen exakt rekonstruieren und belegen. So hatte UB II HL Einfluss auf **Wilhelm Dilthey**s Werk *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883). Bereits in seiner Widmung an den mit ihm befreundeten Grafen Paul Yorck von Wartenburg kündigt Dilthey eine „Kritik der historischen Vernunft“ an (Dilthey: Gesammelte Schriften, Bd. 1, 6. Aufl. 1966, S. IX) und stellt sein Projekt durch die markante Strukturanalogie zugleich in eine Reihe mit den drei Kritiken Kants. Während Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* das erkenntnistheoretische Fundament der Realitätserfahrung reflektiert, um damit auch die Basis naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu bestimmen, will Dilthey durch eine ‚Kritik der historischen Vernunft‘ die „Frage nach den philosophischen Grundlagen der Geisteswissenschaften“ beantworten (ebd., XV). Obwohl er teilweise auch an transzendentalphilosophische Prinzipien anschließt, grenzt sich Dilthey mit seinem Denkansatz zugleich von Kant ab, indem er die geschichtliche Dimension der Vernunft betont. In der ‚Vorrede‘ zu seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* beruft sich Dilthey explizit auf „die historische Schule“, durch die er „die Emanzipation des geschichtlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Wissenschaft“ verwirklicht sieht (ebd., XV). Unter dem Einfluss einer „rein empirische[n] Betrachtungsweise“ sei zwar auch „ein universaler Geist der Geschichtsbetrachtung“ entstanden, aber ein fundamentales Desiderat erblickt Dilthey darin, dass ihr bislang „eine philosophische Grundlegung“ gefehlt habe, die „einer erklärenden Methode“ hätte Vorschub leisten können (ebd., XVI). Dieses Vakuum gab laut Dilthey Anlass zur „Übertragung naturwissenschaftlicher Prinzipien und Methoden“ (ebd., XVI), die allerdings zu deskriptiven Reduktionismen und fragwürdigen Generalisierungen führten, weil positivistische und empiristische Theoretiker „die geschichtliche Wirklichkeit zu verstümmeln“ schienen (ebd., XVII).

Im Sinne der Gelehrtenkritik, die N. in UB II HL und UB III SE entfaltet, und gemäß der für seine Historienschrift maßgeblichen, den cartesianischen Rationalismus invertierenden Maxime „vivo, ergo cogito“ (329, 8–9) plädiert auch Dilthey für den ganzheitlichen Horizont einer vitalistisch grundierten Geschichtswissenschaft. Zwar glaubt er sich „vielfach in Übereinstimmung“ mit der Erkenntnistheorie „von Locke, Hume und Kant“, aber zugleich meint er, in „den Adern“ des von ihnen „konstruierten“ Subjekts rinne „nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit“ (Dil-

they, Bd. 1, 1966, XVIII). Solchen durch rationalistische Einseitigkeit entstandenen Reduktionismen begegnet Dilthey selbst – im Sinne N.s – mit einem Gegenentwurf, indem er erklärt: „Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis [...] zugrunde zu legen“ (ebd., XVIII). Insofern spricht sich Dilthey für eine „Entwicklungsgeschichte“ aus, „welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht“ (ebd., XVIII), und propagiert die Lebensphilosophie als Alternative zur Einseitigkeit einer wissenschaftlichen Rationalität. Denn „in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich [...] Wirklichkeit [...] gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen“ (ebd., XIX).

Auf diese Standortbestimmung beruft sich Dilthey mit einem Selbstzitat später auch in seinem Buch *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1924). Zugleich schließt er hier (vgl. Dilthey: Gesammelte Schriften, Bd. 5, 5. Aufl. 1968, 97–98) sogar ausdrücklich an N. an, indem er dessen Abkehr von der „systematischen Philosophie [...] als Wissenschaft“ betont und „das Wesen dieser modernen Lebensphilosophie zu erfassen“ sucht (ebd., 370). Diltheys Erkenntnisinteresse erklärt sich auch dadurch, dass er „die stärksten Wirkungen“ der zeitgenössischen Philosophie gerade „nicht von den Systemen ausgehen“ sieht, sondern von einem solchen „freien philosophischen Denken“, das seines Erachtens sogar „die ganze Literatur durchdringt“ (ebd., 412). In der *Rede zum 70. Geburtstag* (1903) resümiert Dilthey in seinem Buch *Die geistige Welt* mit deutlicher Affinität zu Konzepten N.s: „Die Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, sie sei eine Religion oder ein Ideal oder philosophisches System, sonach die Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung des Zusammenhanges der Dinge ist das letzte Wort der historischen Weltanschauung, alles im Prozeß fließend, nichts bleibend“ (ebd., 9). Zwar charakterisiert Dilthey die „geschichtliche Weltanschauung“ als „die Befreierin des menschlichen Geistes“, aber zugleich hebt er die Problematik einer drohenden „Anarchie der Überzeugungen“ hervor (ebd., 9). Er selbst beabsichtigt durch Untersuchungen zur „Natur und [...] Bedingung des geschichtlichen Bewußtseins“ auch im Sinne der Differenzierung eine „Kritik der historischen Vernunft“ (ebd., 9).

Hier sind Analogien zu N.s Kulturdiagnosen in UB II HL zu erkennen: Gemeinsam ist N. und Dilthey angesichts von Werterelativismus und Desorientierung als Symptomen des zeitgenössischen Historismus eine ausgeprägte lebensphilosophische Orientierung. Und bereits N. spricht in seiner Diagnose der ‚historischen Krankheit‘ von „chaotischen“ Tendenzen (272, 34), denen die von

Dilthey befürchtete „Anarchie der Überzeugungen“ (Dilthey, Bd. 5, 1968, 9) zu entsprechen scheint. Im Vergleich zu N. blickt Dilthey allerdings mit positiveren Einschätzungen auf die 1850er Jahre zurück, in denen er „die große Bewegung auf ihrem Höhepunkt“ erlebte, „in welcher sich die definitive Konstituierung der historischen Wissenschaft und hierdurch vermittelt der Geisteswissenschaften überhaupt“ vollzog (ebd., 7). Martin Heidegger weist in *Sein und Zeit* (1927) nachdrücklich auf dieses Anliegen Diltheys hin: „Weil aber die Grundbegriffe der historischen Wissenschaften [...] Existenzbegriffe sind, hat die Theorie der Geisteswissenschaften eine thematisch existenziale Interpretation der *Geschichtlichkeit* des Daseins zur Voraussetzung. Sie ist das ständige Ziel, dem sich die Forschungsarbeit *W. Diltheys* näher zu bringen sucht“ (Heidegger, 15. Aufl. 1979, 397).

Trotz der Übereinstimmungen mit N. im Bereich lebensphilosophischer Grundorientierung, die den Primat des Lebens gegenüber der Historie voraussetzt, entfaltet Dilthey in seinem Buch *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* allerdings eine weitreichende Kritik am Denkgestus N.s in seinen unterschiedlichen Schaffensphasen (vgl. Dilthey: Gesammelte Schriften, Bd. 8, 1931). Kritische Perspektiven auf N.s intellektuellen Werdegang formuliert Dilthey hier im Kapitel „Handschriftliche Zusätze und Ergänzungen der Abhandlung über die Typen der Weltanschauung“, und zwar unter der Überschrift „Zu: Begriff der Philosophie: Nietzsche“ (ebd., 162–164). In diesem auf „Universitätsbogen von 1898“ (ebd., 255) per Diktat niedergeschriebenen Text thematisiert Dilthey erstens die in der Historienschrift (wie in N.s Frühwerk insgesamt) vollzogene Abwertung des Erkennens, die Absolutsetzung der Kunst und des Künstlers sowie den von N. im Dienste des „Lebens“ propagierten kulturreformatorischen Anspruch. Nachdem Dilthey zweitens die Bedeutung des wissenschaftlichen Bewusstseins in *Menschliches, Allzumenschliches* hervorgehoben hat, wendet er sich in einem dritten Schritt der Vorstellung vom wertsetzenden Philosophen zu, die N. in späteren Werken immer stärker zur Geltung bringt. Vor allem formuliert Dilthey eine psychologisch scharfsichtige Diagnose der mentalen Disposition, die er für die fundamentalen Umbrüche und Neuorientierungen in N.s Denken verantwortlich macht (ebd., 162–163):

> „Die letzte Folgerung, welche jemand aus der Verneinung der Erkenntnis in ihrem diskursiven, logischen Verfahren ziehen konnte, ist in Nietzsche repräsentiert und von ihm ausgesprochen. Der kulturschaffende Mensch ist ihm erst der Künstler, dann das wissenschaftliche Bewußtsein, endlich, da er auch an dessen Mission verzweifelt, der wertschaffende, wertsetzende Philosoph. Es ist in der Natur des exzentrischen Gefühls- und Phantasiemenschen, wenn er seine ganze Lebendigkeit hineinverlegt hat in eine Gestalt des Daseins, wenn er das Unzureichende in ihr eben darum erfährt, weil keine einzelne Gestalt des Lebens alles ist, daß dieser dann ebenso grenzenlos verneint, als er vorher bejaht

> hat. In Richard Wagner war ihm die Kulturmission des Künstlers erschienen; er verlegte sie nicht in diesen hinein, hat doch Wagner selbst sich in diesem Sinne gefühlt, aber die Grenzenlosigkeit, Ausschließlichkeit, in welcher er nun im Künstler den einzigen Menschen und Schöpfer sah, die Blindheit gegen die Grenzen dieser Gestalt des Lebens, mußte ins Gegenteil umschlagen. So blieb ihm weder aus dem Erleben jener ersten Zeit noch aus seiner sokratisch gestimmten zweiten Periode etwas Positives übrig. Gerade das Grenzensetzen war ihm an Kant zuwider. So ist denn auch der dritte Standpunkt: der wertschaffende Philosoph wieder ein Unbedingtes, Grenzenloses. Der Philosoph soll das Gefühl von dem positiven Werte des Lebens in der Menschheit steigern und dadurch reformatorisch auf sie wirken. Nun haben ja aber Thrasymachus und Kritias, Spinoza und Hobbes, Feuerbach und Stirner die Bejahung des Willens und seiner Macht so stark ausgesprochen, daß die Geschichte Nietzsches nicht bedurfte; zu schweigen von all denen, welche als Künstler oder Menschen der Tat diesem Ideal nachgelebt haben. Daher es für diese wertschaffenden und wertsetzenden Philosophen sich doch nur darum handeln kann, auszusprechen, was in dem, was der Wille zu leben von bunten Gestalten hervortreibt, das Wertvolle sei. Hierauf geben die Stellen Nietzsches keine Antwort; sie sagen nichts über die Methode, nach welcher dieser neue Saggiatore, der den Galilei hinter sich läßt, verfahren soll".

Anschließend nimmt Dilthey mit Zitaten aus *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* auf das asketische Ideal und auf Wertsetzungen N.s Bezug (ebd., 163). – Ganz im Sinne von N. und Schopenhauer (vgl. dazu das Kapitel III.4 im Überblickskommentar zu UB III SE) plädiert Dilthey in seinem Buch *Weltanschauungslehre* allerdings auch entschieden für die Abkehr von „bloße[r] Kathederphilosophie" und für einen zeitgemäßen diesseitsorientierten, mithin anti-idealistischen, dem wissenschaftlichen Fortschritt Rechnung tragenden „Wirklichkeitssinn" (Dilthey: Gesammelte Schriften, Bd. 8, 194). Dieser „Wirklichkeitssinn" soll „das Problematische des Lebens" (ebd., 195), die vielfältigen zivilisatorischen Umbrüche in der Moderne sowie die daraus resultierende „Ratlosigkeit des Geistes" angesichts der „Relativität aller geschichtlichen Überzeugungen" und „jeder metaphysischen oder religiösen Doktrin" (ebd., 198) reflektieren. Dabei macht Dilthey auch den sprachlichen Ausdruck der „diesem modernen Bedürfnis" gemäßen Denkweise zum Thema, indem er erklärt: „Der gemischte Stil von Schopenhauer, Mommsen und Nietzsche wirkt stärker als das Pathos von Fichte und Schiller" (ebd., 195). Vor dem Hintergrund der umfassenden kulturellen Krisensituation spricht Dilthey sogar von einer zunehmenden „Skepsis", die in „Anarchie des Denkens" münde, und bezieht sich dabei ausdrücklich auch auf die Basis von N.s Kulturkritik in einer Epoche der Orientierungslosigkeit, in der „alle Maßstäbe aufgehoben worden sind" und ein „Spiel mit grenzenlosen Möglichkeiten" (ebd., 198) ebenso naheliegt wie die Suche nach neuen sinnstiftenden Werten.

Gerade mit der Abkehr von der obsolet gewordenen „metaphysische[n] Kathederphilosophie" (ebd., 200) erklärt Dilthey die Aktualität der „Lebensphilo-

sophie“, die durch N. und andere Denker seiner Generation „zur herrschenden Macht geworden“ sei: „Es ist die Stärke dieser Lebensphilosophie, daß ihr direkter Bezug auf das Leben in metaphysischer Vorurteilslosigkeit“ das Wahrnehmungspotential „in diesen Denkern verstärkt“ (ebd., 201). Allerdings gibt Dilthey zugleich kritisch zu bedenken, N. habe vergeblich „die ursprüngliche Natur“, ein „geschichtsloses Wesen“ gesucht und dabei doch nur „ein geschichtlich Bedingtes“ gefunden: „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte“ (ebd., 224). Deren Ambivalenz pointiert Dilthey, indem er die unhintergehbare Relativität alles Historischen feststellt, mit der er „eine geheime Wirkung von Auflösung, Skeptizismus, kraftloser Subjektivität“ verbunden sieht (ebd., 167), welche die konstruktive Gestaltung der Zukunft erschwere. Vor diesem kulturkritischen Hintergrund charakterisiert Dilthey das Epochenproblem und die ihm inhärenten Herausforderungen folgendermaßen: „Die Relativitäten müssen mit der Allgemeingültigkeit in einen tieferen Zusammenhang gebracht werden. Das mitfühlende Verstehen alles Vergangenen muß zu einer Kraft werden, das Künftige zu gestalten“ (ebd., 167). Und wenn Dilthey die Zukunftsperspektive in seiner Schrift *Zur Weltanschauungslehre* in die Apostrophe münden lässt „Ja, meine Freunde, lasset uns dem Licht zustreben […]“ (ebd., 224), dann wählt er mit dieser Anredeform einen Sprachgestus verbaler Vergemeinschaftung, für den sich in den Werken N.s etliche Belege finden. N., den Dilthey hier im näheren Kontext sogar namentlich nennt, gebraucht diese Formulierung „Ja, meine Freunde“ auch selbst (KSA 1, 132, 10–11; KSA 3, 563, 21).

Skeptisch bewertet Dilthey N.s Perspektiven auf die Historie und auf den kulturellen Stellenwert des ‚Genius‘: Seines Erachtens blieb N. „in der Benutzung historischer Tatsachen für das Verständnis der Zweckzusammenhänge der Kultur vollständiger Dilettant, zugleich aber hat er das Individuum kraft seines ersten Ausgangspunktes, nämlich des Kultus des Genius und der großen Männer isoliert“, weil er dessen Zweck „von der Entwicklung der Kultur“ gelöst habe; „denn ihm sind die großen Männer nicht nur die bewegenden Kräfte, sondern auch die eigentliche Leistung des geschichtlichen Prozesses“ (Dilthey: Gesammelte Schriften, Bd. 8, 1931, 164). Mit diesen (von ihm selbst nicht konkret begründeten) Einschätzungen spielt Dilthey kritisch auf Konzepte in N.s UB II HL an. Wenn er allerdings das „Vermögen, Vergangenheiten wieder zu beleben“, mit einer „Kraftlosigkeit des menschlichen Geistes in eigenem festen Willen, das Zukünftige zu gestalten“, einhergehen sieht (ebd., 166), dann korrespondieren seine kulturkritischen Perspektiven tendenziell mit den Epochendiagnosen, die N. in seiner Historienschrift entfaltet und hier (in Anlehnung an Grillparzer) mit dem Negativetikett ‚Persönlichkeitsschwäche‘ verbindet. Und analog zu N.s Konzept in UB II HL richtet sich auch Diltheys Blick letztlich

auf „unser Fortschreiten in der Zukunft“ im Dienste einer Höherentwicklung „menschlicher Kultur“ (ebd., 167). Positiver als N. sieht Dilthey allerdings die Funktion historischer Orientierungen. Denn er erblickt die „Fülle lebendiger Möglichkeiten menschlichen Daseins“ allein im „geschichtlichen Bewußtsein“, aus dem dann auch „konkrete Ideale einer Zukunft“ abzuleiten seien: „Die Totalität der Menschennatur ist nur in der Geschichte“ (ebd., 166).

Ein wirkungsgeschichtlich bedeutsames Buch über N. publizierte der zwei Jahre ältere, damals bereits berühmte dänische Literaturkritiker und Philosoph **Georg Brandes**, dem N. seine Schriften *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* zugesandt hatte (vgl. Brandes 2004, 112). Er trug seit 1888 durch seine Vorlesungen über N. maßgeblich zu dessen Bekanntwerden und zur Rezeption seiner Werke bei. Die N.-Vorlesungen von Brandes fanden Eingang in sein Buch *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus*, das 1889 zunächst in dänischer Sprache und später auch in deutscher Übersetzung erschien. Im Anhang dieses Buches veröffentlichte Brandes aus der Korrespondenz mit N. zwölf Briefe, die dieser im Zeitraum von Dezember 1887 bis Januar 1889 an ihn gerichtet hatte. Nachdem Brandes ihm einen ‚aristokratischen Radikalismus‘ bescheinigt hatte, reagierte N. am 2. Dezember 1887 enthusiastisch auf diese briefliche Charakterisierung: Er bezeichnete den Begriff „aristokratischer Radikalismus“ als „sehr gut“, ja sogar als „das gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe“ (KSB 8, Nr. 960, S. 206). In diesem Zusammenhang stellt Henning Ottmann fest: „Nietzsches Ideale sind stets ‚aristokratische‘ gewesen, und man kann mit Brandes Nietzsches ganze Philosophie einen ‚aristokratischen Radikalismus‘ nennen. Immer hat Nietzsche ‚elitistisch‘ gedacht, gegen den demokratischen Geist der Zeit“ (Ottmann, 2. Aufl. 1999, 271). Zu begrifflichen Differenzierungen und zur Wirkungsgeschichte des ‚aristokratischen Radikalismus‘, den Brandes nicht nur N., sondern auch Heinrich Heine zusprach, sowie zum Zusammenhang mit Avantgarde-Konzepten seit dem Fin de siècle vgl. Benne 2012, 407–426.

Bereits in seiner ersten Vorlesung über N. an der Universität Kopenhagen vertrat Brandes 1888 Auffassungen, die den von N. schon in UB II HL (und dann auch in späteren Schriften) vertretenen Konzepten entsprechen: nämlich eine geistesaristokratische Ausrichtung und das Ideal einer Erziehung zur Unzeitgemäßheit. – N. formuliert am Ende seines Vorworts zu UB II HL das programmatische Bekenntnis, er wolle, ausgehend von seinen eigenen „unzeitgemässen Erfahrungen“ als „classischer Philologe“, „gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit“ wirken (247, 5–11). Diese Zielsetzung N.s, die dem Basiskonzept der *Unzeitgemässen Betrachtungen* insgesamt entspricht, propagiert auch Georg Brandes in seiner ers-

ten N.-Vorlesung, die in seine Abhandlung über den ‚aristokratischen Radikalismus' N.s Eingang fand. Brandes plädiert hier für eine Erziehung gegen „den Zeitgeist" und spricht sich für die ‚Züchtung' von „Geistesaristokraten" aus (Brandes 1888, nach der Transkription der Vorlesung übersetzt von Benne 2012, 414). Die folgende Textpassage aus der Vorlesung von Georg Brandes lässt (nach den Statements der Anfangspartie) die impliziten Affinitäten zu UB II HL deutlich erkennen (ebd., 414):

> „Die Zeit der nationalen Kulturen ist bald abgelaufen. [...] Die fortschrittlichen Menschen aller Länder empfinden sich bereits jetzt als Europäer, als Landsleute, ja als Verbündete. Schon das nächste Jahrhundert muss den Kampf um die Erdherrschaft bringen. Als Ergebnis dieses Kriegs wird ein gewaltiger Orkan alle nationalen Eitelkeiten hinwegfegen. [...] Kommt diese Zeit, gilt es für die hervorragenden Geister, eine Kaste hervorragender Geistesaristokraten zu züchten und zu erziehen, die die Macht in Zentraleuropa und damit überall ergreifen können. [...] Der große Mann ist nicht das Kind seiner Zeit, sondern ihr Stifter. Was wir von dem Erzieher, den wir suchen, lernen müssen, ist uns selbst gegen die Zeit und den Zeitgeist zu erziehen. [...] Wann herrscht Kulturzustand? Wenn die Menschheit in einer Gesellschaft immer weiter daran arbeitet, einzelne große Menschen zu erzeugen. Es gibt keinen höheren Zweck. [...] In der Steigerung der Kultur wird die Persönlichkeit indirekt auch am meisten für das Wohl der Vielen getan haben, am meisten nämlich dafür, dass ihr Leben wertvoller wird".

Diese Perspektive unterscheidet sich allerdings insofern vom individualistischen Geistesaristokratismus N.s, als Brandes hier – anders als N. – eine Versöhnung von geistesaristokratischen Konzepten mit den Prinzipien eines hedonistischen Utilitarismus (etwa im Sinne von Jeremy Bentham oder John Stuart Mill) anzustreben scheint. Zu diesem Spannungsfeld (auch unter Rekurs auf Mills Schrift *Utilitarianism* von 1861) vgl. NK 299, 3–9. Brandes hebt sogar ausdrücklich die positiven Auswirkungen des praktizierten Geistesaristokratismus auf „das Wohl der Vielen" hervor (ebd., 414). Allerdings vollzieht er in der vierten seiner N.-Vorlesungen eine Abkehr von sozialutilitaristischen Maximen zugunsten der Machtprinzipien von Führerfiguren, indem er die Prognose „Cäsars Zeit wird kommen" mit der Vorstellung „der höchsten Machtfülle" verbindet (vgl. die Brandes-Übersetzung von Benne 2012, 414).

In seinem Buch *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus* referiert Brandes ausführlich den Gehalt von UB II HL (Brandes 2004, 46–55), verbindet seine Darstellung aber auch mit einigen Kritikpunkten. So hinterfragt Brandes die gesamtgesellschaftliche Relevanz von N.s Historismus-Kritik, indem er bezweifelt, dass die Majorität der Bevölkerung „unter einem Übermaß von historischer Bildung leiden" könnte; zudem bezweifelt er auch für die Kulturschaffenden im engeren Sinne, sofern deren Kreativität durch das historische Syndrom erlahmen würde, dass sie „die Welt" durch

ihre Werke überhaupt hätten bereichern können (Brandes 2004, 47–48). Vgl. zu diesem Problemkomplex Abschnitt 9 im folgenden Kapitel II.9.

Obwohl Brandes auf N.s Œuvre insgesamt mit großer Wertschätzung reagiert und ihn schon zu Beginn seines Buches mit Nachdruck als den „interessanteste[n] Schriftsteller" in der „Literatur des gegenwärtigen Deutschlands" würdigt (ebd., 25), beanstandet er N.s Tendenz, gerade gegen anregende Vorgänger zu polemisieren und gedankliche Einflüsse anderer Autoren auf sein Werk zu kaschieren (vgl. ebd., 97–101). N.s Ansicht, es gelte „eine Rasse hervorragender Geister [...] aufzuzüchten und zu erziehen", sieht Brandes „ganz in Übereinstimmung mit den hervorragendesten Franzosen unserer Zeit" (ebd., 35). Kritik übt er insbesondere an N.s Umgang mit Eduard von Hartmann. Vgl. dazu N.s Aussagen im 9. Kapitel von UB II HL (vgl. 314–319). In mehrfacher Hinsicht bezeichnet Brandes Eduard von Hartmann, dessen „großes Talent unbestreitbar" sei, als N.s „Vorgänger" – auch hinsichtlich der gemeinsamen „Verehrung" für Schopenhauer (Brandes 2004, 98). Dennoch wolle N. in Eduard von Hartmann „mit unkritischer Ungerechtigkeit einen Scharlatan sehen" (ebd., 98). Brandes benennt einerseits markante Mentalitätsunterschiede zwischen Hartmann und N., hebt andererseits aber die ähnliche geistige Provenienz sowie analoge Frontstellungen der „beiden feindlichen Brüder" gegenüber anderen Konzepten hervor (vgl. ebd., 98–99). Vgl. dazu allerdings wesentliche Differenzierungen in NK 313, 34 – 314, 3. Vgl. außerdem NK 316, 3–16.

Georg Simmel schließt 1907 in seinem Buch *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (2. Aufl. 1920) implizit an Thesen aus N.s Historienschrift an, um sie auf ihre „kulturpsychologische" Bedeutung hin transparent zu machen (ebd., 220). Dabei hinterfragt er sie zugleich auch kritisch, aber ohne ihre Legitimität grundsätzlich zu bestreiten. Simmel bezieht sich auf die geistesaristokratischen Zielprojektionen N.s, die bereits die in UB II HL entfalteten Zukunftsperspektiven grundieren, das Geniekonzept in UB III SE bestimmen und sich bis in N.s Spätwerk fortsetzen. (Vgl. dazu die Problematisierung in Kapitel II.9, Abschnitt 5.) Charakteristisch für den elitären Individualismus, den N. mit dem „Glauben an die Humanität" zu vermitteln versucht (259, 17), erscheint in UB II HL etwa seine Vorstellung vom „schwierigen Fackel-Wettlauf der monumentalischen Historie [...], durch den allein das Grosse weiterlebt!" (259, 30–32), und seine Imagination, 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 und NK 317, 12–22. Auf N.s geistesaristokratische Berg- und Gipfel-Metaphorik in UB II HL rekurriert Simmel, indem er auf das expressive Bild vom „Höhenzug der Menschheit" zurückgreift (vgl. Simmel 1907, 2. Aufl. 1920, 227–229). Und die Auffassung N.s, „daß es Höhepunkte der Menschheit gibt" (ebd., 218), ergänzt

er durch den Hinweis auf die „Nietzschesche Pointierung der einzelnen Höhenerscheinungen der Menschheit“ (ebd., 220). Auf diese Metaphorik rekurriert Simmel auch dann, wenn er „Aufgipfelungen des Lebens“ (ebd., 221) und „Aufgipfelungen über andere sich steigernden Lebens“ thematisiert (ebd., 229). Zudem bezieht er sich auf N.s Feststellung in UB II HL, „das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (317, 24–26 – vgl. NK 317, 22–26), die in UB III SE weitergeführt wird (vgl. KSA 1, 383, 32 – 384, 2 sowie NK 378, 22–24 und NK 382, 4–9).

Mit gewissen Ambivalenzen reagiert Simmel auf N.s teleologischen Geistesaristokratismus: So erklärt er, „daß die Nietzschesche Verlegung des Wertakzents der Menschheit auf ihre höchsten Exemplare als Werttheorie keineswegs etwas Unerhörtes ist“, sondern „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 1907, 2. Aufl. 1920, 227). Nach seiner Einschätzung liegt diesem antidemokratischen Geistesaristokratismus N.s die Prämisse zugrunde, dass die „demokratische Bestrebung, die Distanz zwischen der tiefsten und der höchsten Schicht der Persönlichkeiten zu verringern“, allein „durch eine Entwicklungshemmung der letzteren möglich“ werde (ebd., 227). Aus der Annahme einer solchen gesellschaftsimmanenten Komplementarität erklärt sich Simmel demzufolge auch die Entschiedenheit, mit der N. seinen elitären Individualismus als Stimulans kulturellen Fortschritts versteht, zu dem die ‚monumentalische Historie‘ laut N. einen gewichtigen Beitrag leisten könne: indem sie nämlich das Potential „zur Erzeugung des Grossen“ fördere (317, 23). Unter dieser Voraussetzung rückt N. Größe, Tat, Kampf, Macht und Heroismus in den Fokus: „Die Geschichte gehört vor Allem dem Thätigen und Mächtigen, dem, der einen grossen Kampf kämpft“ (258, 13–14).

In seinem Buch *Schopenhauer und Nietzsche* (1907) reagiert Georg Simmel auf den geistesaristokratischen Individualismus N.s mit einer „kulturpsychologische[n]“ Interpretation: Die Divergenz von mediokrer Masse und Geistesheros bei N., die ein radikales Gegenmodell „zum Sozialismus“ darstelle (Simmel 1907, 2. Aufl. 1920, 220), führt Simmel auf eine „Steigerung des psychologischen Unterschiedsbedürfnisses“ zurück (ebd., 218). Denn angesichts einer „Abstumpfung“ des Empfindens durch Folgen „der modernen Individualisierung“ müsse man zu „immer gewalttätigeren Unterschiedsreizen greifen“, um „sein eigenes Leben fühlen“ zu können, und tendiere aus diesem Grund zu Extremen (ebd., 220). Simmel selbst erblickt zwar die „zutreffendste Analogie der Nietzscheschen Wertungsmaxime“ darin, dass man gemeinhin Künstler „ausschließlich als Schöpfer ihrer höchsten Werke“ beurteilt und ihre mediokren Arbeiten in der Gesamteinschätzung ignoriert (ebd., 226–227). Aber

dennoch distanziert er sich von N.s exklusivem Geistesaristokratismus, weil er selbst das „wirkliche Ich“ gerade „nicht in dem Außerordentlichen“, sondern im „Dauernden“ und Gewohnt-Verlässlichen situiert und darin zugleich „die tiefste philosophische Wendung der demokratischen Tendenz“ erblickt (ebd., 221). Für N. hingegen zähle allein „die jeweils höchste Spitze“, um das Niveau des „Typus Mensch“ zu bestimmen (ebd., 223). Dabei fungiere der „Höhepunkt menschlicher Qualitäten“ für ihn keineswegs als „Mittel zu irgendeinem sozialen Gut oder Fortschritt“, sondern sei „ihm schlechthin Selbstzweck“ (ebd., 223).

In seinem schon 15 Jahre früher erschienenen Buch *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (1892, 2., völlig veränderte Aufl. 1905) postuliert Georg Simmel eine Befreiung vom Historismus (Simmel 1905, 5. Aufl. 1923, VII). In mehreren Passagen entfaltet er Perspektiven, die durchaus Affinitäten zu UB II HL erkennen lassen, ohne dass sich Simmel dabei ausdrücklich auf N. beruft. Dies gilt etwa für seine Vorstellung von einer geschichtlichen „K o n s t r u k t i o n [...], der mit Sicherheit keine geschichtlich-reale Einheit entspricht“, weil sie „ein bloß ideelles Gebilde“ ist, „eine Fiktion, im Kopfe des Historikers erwachsen“ (ebd., 33). Vgl. dazu auch den Kontext (ebd., 33–49). Laut Simmel gehört es „zu den erkenntnistheoretischen Wurzeln des Historismus, sich über die jenseits alles Historischen liegenden Voraussetzungen der geschichtlichen Konstruktionen nicht klarzuwerden“ (ebd., 35). In gewisser Nähe zu den Prämissen der Kantischen Transzendentalphilosophie konstatiert Simmel, der Kant auch mehrmals erwähnt: „immer noch meint ein empiristischer Historismus durch das bloße Hinsehen auf die ‚historische Wirklichkeit‘ denjenigen Zusammenhang in dieser zu gewinnen, den man schon haben muß, damit die Wirklichkeit für uns überhaupt eine historische werde“ (ebd., 37). Nicht von einer Koinzidenz zwischen der „zeitlichen Wirklichkeit und meinen Gedanken“ sei auszugehen, sondern von „einem Bild, als Deutung, Auswahl, Zusammenstellung“ (ebd., 38). An die Stelle von historischer Faktizität trete mithin „eine intellektuelle Nachbildung durch Kausalhypothesen, psychologische Konstruktionen, Analysen“ (ebd, 39) und „Projizierung“ (ebd., 42). Dabei kommen „die Tatsachen zu ihrem konstruktiven historischen Sinn erst durch die Formungskraft von Voraussetzungen übertatsächlicher Art“ (ebd., 207).

Obwohl Simmel in diesem Sinne konstatiert: „Geschichte ist mehr als Geschichte“ (ebd., 137), beschreibt er sie in „ihrer spezifischen Bedeutung“ als „die Wissenschaft vom Wirklichen“ und situiert sie „jenseits des ideellen Reiches der Gesetze“ (ebd., 137) und der Naturkausalität, weil sie sich auf „historische Individualität“ konzentriere, also auf konkrete „Gruppen und Situationen, Zustände und Gesamtentwicklungen“ (ebd., 189). Allerdings lege die „als

Feststellung äußerer Daten und als deren psychologische Deutung“ zu verstehende „Historik“ bei einer „philosophischen Betrachtung“ zugleich die Frage nahe, ob „das Ganze“ dabei über die „Summe empirischer Einzelheiten“ hinausreicht (ebd., 159) – etwa im Sinne einer „absoluten Realität, die hinter aller Geschichte steht, wie das Ding-an-sich hinter der Erscheinung“ (ebd., 160). Unter Einbeziehung von transzendentalphilosophischen Überlegungen dieser Art spricht sich Simmel für die „Beseitigung des naiven Realismus“ aus (ebd., 53) und betont daher, „daß die historische Wahrheit durchaus nicht als eine Abspiegelung der historischen Wirklichkeit gelten darf“ (ebd., 71). In bewusster Abgrenzung von solchen Prämissen insistiert er auf dem „Spielraum der künstlerischen Phantasie“ und damit auf dem „subjektiven Faktor“ (ebd., 72–73). Analog zu der in UB II HL von N. formulierten Kritik an Rankes Objektivitätspostulat meldet diesbezüglich auch Simmel Bedenken an, indem er „den Wunsch“ Rankes, „er möchte sein Selbst auslöschen, um die Dinge zu sehen, wie sie an sich gewesen sind“ (ebd., 77), als eine in erkenntnistheoretischer Hinsicht problematische Vorstellung betrachtet, weil dann „nichts übrig bleiben“ würde, „wodurch man die Nicht-Ichs begreifen könnte“ (ebd., 77).

Und wenn Simmel im Rahmen seiner „Philosophie der Historik“ (ebd., 83) den Historiker als Künstler charakterisiert, dann sind ebenfalls markante Korrespondenzen mit UB II HL zu erkennen: Denn schon N. verwirft die (von Ranke vertretene) Vorstellung, „Geschichte objectiv [zu] denken“, indem er ihr das Konzept ästhetischer Komposition entgegenhält, die „ein künstlerisch wahres, nicht ein historisch wahres Gemälde“ entstehen lasse (290, 15–16). Von dieser Prämisse ausgehend, forciert N. sein Konzept der Historie noch durch provokative Zuspitzung, wenn er 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). Hier dominiert die Vorstellung einer perspektivischen Konstruktion der Geschichte zugunsten von Vitalinteressen – im Sinne eines ‚Nutzens‘ der ‚Historie‘ für das ‚Leben‘ gemäß dem Plädoyer: „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). Zu diesem Prinzip einer Konstruktion der Historie vgl. NK 290, 12–21 sowie die Kritik in Kapitel II.9, Abschnitt 5.

Im Nachlass von **Max Scheler** befindet sich das 1927 von ihm angelegte sogenannte „Nietzsche-Heft“ (Signatur der Bayerischen Staatsbibliothek München: Ana 315, B. I. 21), transkribiert von Maria Scheler. In dieser noch nicht vollständig publizierten Kladde (164 Manuskript-Seiten), deren komplette Edition Wolfhart Henckmann derzeit vorbereitet, ergibt sich die detaillierte Bin-

nengliederung jeweils durch zahlreiche thematische Komplexe aus mehreren Seiten. Zu diesen Nachlass-Dokumenten, die etliche implizite Bezugnahmen auf UB II HL enthalten, gehören auch Schelers Notizen zum geplanten Vortrag „Nietzsche und die Fragwürdigk[eit] des Menschen“ (B.I.21, 13–15), den er Mitte Oktober 1927 zur Feier von N.s Geburtstag halten wollte. Im „Nietzsche-Heft“ notiert Scheler zu N.: „[...] Aber central seine ‚*Anthropologie*‘. Seine ‚Kulturphilos[ophie]‘ und ‚Kulturkritik‘ ist aus ihr zu erklären, nicht umgekehrt“ (B.I.21, 75). Max Scheler, der sich bereits seit seiner Gymnasialzeit intensiv mit N. auseinandersetzte, betrachtete sich selbst – gerade im Bereich der philosophischen Anthropologie – als den Erben N.s. Auf der Suche nach dem, was seines Erachtens „auszuscheiden“ bzw. „fortzubilden“ sein sollte, rückt Scheler im Zusammenhang mit einer „Andeut[ung] meiner Anthropologie“ auch „Nietzsche und das Problem einer ‚europäischen‘ und ‚*deutschen*‘ ‚*Elite*‘“ ins Blickfeld (B.I.21, 77). Einige Seiten zuvor spricht sich Scheler im Abschnitt „Übermensch“ des „Nietzsche-Heftes“ grundsätzlich für geschichtsteleologische Prämissen aus: „Alle Geschichte erhält Sinn[,] Rechtf[ertigung], Erlösung im[m]er erst aus der *Zukunft* her“ (ebd., 69); dabei richtet sich sein Blick auch konkret auf N.s Übermensch-Konzept.

Diese Aufzeichnungen Schelers lassen Analogien zu den Zukunftsperspektiven erkennen, die N. in UB II HL entfaltet, etwa wenn er die „Aufgabe der Geschichte“ darin sieht, „das hohe Geistergespräch“ im Sinne Schopenhauers fortzusetzen und „immer wieder zur Erzeugung des Grossen Anlass zu geben und Kräfte zu verleihen“ (317, 21–24). Scheler selbst schließt mit seiner Hoffnung auf eine neue Weltepoche, die durch Eliten herbeizuführen sei, an Aspekte einer heroischen Geschichtsauffassung bei N. an und stimmt insofern auch mit dessen Überzeugung überein, „das Ziel der Menschheit“ könne „nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (317, 24–26). Vgl. dazu NK 317, 22–26. Im „Nietzsche-Heft“ betitelt Scheler einen Abschnitt so: „*Dionys[ischer] M[ensch] (‚homo patheticus‘)*“ (Scheler: Ana 315, B.I.21, 148). Im Hinblick auf philosophiehistorische Stationen, die von „Socrates“ bis „Heidegger“ reichen, notiert er dreizehn von ihm anvisierte Aspekte einer geplanten „Kritik der anthropol[ogischen] Theorien“: Hier signalisiert Punkt „6.) *homo patheticus et dionisius*. (Geniecult)“ (ebd., 150–151) eine Affinität zum Frühwerk N.s, insbesondere zum dionysischen Kunstprinzip und zur monumentalischen Historie in seiner Tragödien- und Historienschrift (GT und UB II HL).

Scheler befürwortet einen prononcierten Geistesaristokratismus, wie er sich bei N. bereits in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* ausprägt. Mit impliziter Bezugnahme auf UB II HL erklärt Scheler: „Daß die ‚höheren Menschen‘ es sind, in denen die Geschichte[,] ja der Weltprocess ‚gipfelt‘, sich selbst am

concentrirtesten zusam[m]enfaßt – darin hat Nietzsche recht – [,] nicht die große Massentheorie und ihr Wertcollectivismus“ (B.I.21, 136–138). Mit Formulierungen, die Parallelen zu UB II HL aufweisen, betont Scheler im Abschnitt „Übermensch“, „daß in dem *großen Menschen* der höchsten Lebens- und Daseinsfülle nicht nur alles collect[ive] und hist[orische] Dasein des Menschen *gipfele*, daß vielmehr auch alle großen Wendungen der menschl[ichen] Geschichte, jede kulturelle Stileinheit des hist[orischen] Daseins[,] ja die Bildungsweise von Völkern selbst auch ein Werk der großen Person gewesen sei“ (ebd., 68). Im Hinblick auf das Ideal „einer *neuen Elite*“ zeichnet sich für Scheler eine thematische Kontinuität ab, die „aus Nietzsches tiefstem Wesen“ und seinen „Lebens- und Geschichtserfahrungen“ entspringt und über „andere hist[orische] *Vorbilder*“ schließlich sogar bis „in das Werden des Übermenschen hinüberleiten“ kann (ebd., 69). Hier ist eine Affinität zur ‚monumentalischen Historie‘ in UB II HL und zu *Also sprach Zarathustra* festzustellen.

Auch im Nachlass-Dokument „B.II.66: Notizbuch, 61 (1927/28)“ mit dem Titel „Zukunft des Menschen“ dominiert Schelers Vorstellung von „Bildung der Elite“ bzw. „Erziehung, *Zucht der Eliten*“ im Hinblick auf „Staat“ und „Kulturgebiete“ (B.II.66). Schon im Nachlass-Dokument „B.III.35: Ordnungsmappe zur Biologie und Psychologie, 1 (undatiert, ca. 1912)“ bringt Scheler zum Themenkomplex „[Person bei Kant und Nietzsche]“ den Gedanken N.s ins Spiel, dass „der Wert der Menschheit in ihren ‚höchsten Exemplaren‘ beruhe“ (B.III.35). Diese Auffassung N.s formuliert Scheler im Nachlass-Dokument „B.I.22: Evolution, Einheit des Lebens, 32–33 (1927)“ unter der Überschrift „Nietzsches ‚Wahrheit‘“ so, dass gegensätzliche Tendenzen konvergieren. Denn der individualistische Geistesaristokratismus wird dabei in den größeren Sinn- und Zweckzusammenhang eines Gattungsbezugs integriert. Scheler erklärt nämlich: „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*. Man ist antidemokrat[isch] (im volkstüml[ichen] Sin[n]e) so man das bestreitet“ (B.I.22).

Evident wird das letztlich gattungsbezogene Telos des zunächst individualistisch ausgerichteten Geistesaristokratismus, wenn Scheler für die Förderung von „höchsten Exemplaren“ ausdrücklich 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). Im Gegensatz zu N. verbindet Scheler die „Verantwortung“ für eine „Teilhabe an *allem* Menschlichen“ allerdings auch mit einem religiösen Sinn, indem er das für „*die Menschheit*“ Beste auf „das Werden Got-

tes“ bezieht (B.I.22). – Schon zu Beginn seiner Aufzeichnungen zu dem für Mitte Oktober 1927 aus Anlass von N.s Geburtstag geplanten Vortrag „Nietzsche und die Fragwürdigk[eit] des Menschen“ notiert Scheler im Sinne von UB II HL (317, 26) auch den von N. übernommenen Ausdruck „Höchste Exemplar[e]“ und ergänzt ihn wenig später um den Hinweis auf die „*Tragisch-heroische* Auff[assung] des Menschen. Individuale Moral. Held und Heros“ (Scheler: Nietzsche und die Fragwürdigk[eit] des Menschen, B.I.21, 14). Außerdem erwähnt Scheler „Das Bildungsphilist[ertum]“, die „Historiengefahr“ sowie „Nietzsche und die ‚Zukunft des Menschen‘“ (ebd., 14). Zu N.s Begriff ‚Bildungsphilister‘ in UB I DS und UB III SE vgl. NK 165, 6 und NK 352, 27. Zur Differenz zwischen ‚Bildung‘ und ‚Gebildetheit‘ bei N. vgl. NK 275, 2–3.

Bereits sieben Jahre vor seinen Aufzeichnungen für den geplanten N.-Vortrag nimmt Scheler auf die oben zitierte Textpassage aus UB II HL (vgl. 317, 24–26) in philosophiehistorischen Vorlesungsnotizen von 1920 Bezug: vgl. das Dokument „B.I.189, 106–109: *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*“ (im Scheler-Nachlass der Bayerischen Staatsbibliothek München). Hier geht Scheler nach der Überschrift „Nietzsche 1844–1900“ auch konkret auf UB I DS und UB II HL ein: „*Unzeitg[emäße] Betr[achtungen]*: Glänzende Streitschrift geg[en] Dav[id] Fr[iedrich] Strauß: Bildungsphilister“; dann folgen Aufzeichnungen zu „Über Nutzen und Nacht[eil] d[er] Historie f[ür] d[as] Leben“: „Vorb[ild] monum[entaler] Phil[osophie] d[er] Gesch[ichte]. 2.) Pietät: Verst[ehen] d[es] Verg[angenen]. 3.) Befreiung vom Verg[angenen] Tat[en] des Handelns. Geschichte zum Ziel die ‚höchsten Exemplare‘. Überm[ensch], Schopenh[auer]. / 1878 posit[ivistische] Per[iode] [...]. / Moralkritik: *Genealogie der Moral* und *Jens[eits] v[on] Gut und Böse*. / Ich sehe in diesen moralgenet[ischen] und krit[ischen] Schriften die philos[ophische] Hauptleist[ung] N[ietzsches] [...]“ (B.I.189, 107). Außerdem notiert Scheler: „Posit[ive] Zielsetzung: N[ietzsche] fordert eine neue heroische aristokratische Kultur auf dem Boden der Diesseitigkeit“ (B.I.189, 108). Dass Scheler hier außer den „*Unzeitg[emäßen] Betr[achtungen*]“ auch bereits *Also sprach Zarathustra* im Visier hat, zeigt sein anschließendes Zitat (vgl. KSA 4, 15, 1–3).

Trotz dieser positiven Wertungen formuliert Scheler nur zwei Seiten später allerdings ein kritisches Pauschalurteil über N.s Œuvre insgesamt: Nachdem er zunächst die „Größte Bed[eutung] N[ietzsches]“ im Bereich der Moralkritik und der Infragestellung von Christentum, Demokratie und Sozialismus betont hat, notiert er: „Posit[iv] hat er nichts Dauerf[ähiges], Best[immtes] geg[eben]. Kein klass[ischer] Philosoph wie Platon, Kant. Er ist abh[ängig] von allen Impress[ionen], die ihn berühren. Polem[isch] entf[altet] sich s[ein] Denken. Eine große Seele, k[ein] großer Denker“ (B.I.189, 109). Dieses radikale Verdikt über N.s Denkweise offenbart, wie sehr Schelers Urteilsmaßstäbe im Jahr 1920 noch

von traditionelleren Formen des Philosophierens präformiert waren. [Die Aufzeichnungen Schelers zu „Nietzsche 1844–1900“ im Nachlass-Dokument B.I.189, 106–109 am Ende seiner Vorlesung „Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert“ wurden (mit einigen Lesefehlern) bereits publiziert in: Scheler: Gesammelte Werke, Bd. 15, 1997, 138–140.]

Obwohl er in dieser Vorlesungsnotiz von 1920 einen gravierenden Vorbehalt gegenüber N.s Philosophie äußert, war das philosophische Selbstverständnis Schelers, der sich auch als heroischer Dionysiker verstand, nachhaltig von N. geprägt. In den Aufzeichnungen, mit denen Scheler seinen Vortrag zur Feier von N.s Geburtstag im Oktober 1927 vorbereiten wollte, hat er den kritischen Impuls dann längst wieder revidiert. Im Nachlass-Dokument „B.I.25: Diverses zur Anthropologie, 19–20 (1927)“ würdigt Scheler in der fragmentarischen „[Einleitung des Nietzsche-Vortrags]“ die „Größe“ und die „unermeßlich“ erscheinende „Fülle“ der „Gedanken über das Leben des Menschen [...], die sich in Fr. Nietzsche zum Teil zuerst manifestirten und die er zum Teil selbst gestaltend hervor rief“ (B.I.25). Und nachdem er N. als „einzigartigen Wort- und Sprachpräger“, als „erhabenen Dichterphilosophen“ sowie als „unerhört spürsinnigen“ Psychologen exponiert hat, der „nicht einfach Philosoph war im klassischen Sinne“, betont Scheler die „Einheit *eines* großen Problems“, das N. existentiell durchdacht habe und aus dem auch „all seine Geschichtserk[enntnis], all seine Psychologie, all seine Kritik der Kulturformen“ entspringt (B.I.25). Der unkonventionelle philosophische Gestus N.s, den Scheler 1920 noch als Defizit betrachtet hatte, avanciert nun zum Fundament seiner Singularität. Wenige Monate vor Schelers Tod dokumentieren diese Vortragsnotizen den letzten Stand seiner N.-Rezeption.

Thomas Mann würdigt UB II HL im Kontext der *Unzeitgemässen Betrachtungen*, wenn er 1947 in seinem Essay *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* erklärt, N. sei „vor allem ein großer Kritiker und Kultur-Philosoph“ gewesen, der seine spätere „Lehrbotschaft“ auch in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* „bereits vollkommen und fertig“ zum Ausdruck gebracht habe (Thomas Mann 1990, Bd. IX, 682, 685). Thomas Manns Einschätzung zufolge ist in UB II HL N.s „Grundgedanke [...] am vollkommensten, wenn auch noch in einer speziellen kritischen Einkleidung, präformiert“ (ebd., 688): „Die bewundernswerte Abhandlung ist im Grunde nur *eine* große Variation des Hamlet-Wortes von der ‚angebornen Farbe der Entschließung‘, die von ‚des Gedankens Blässe angekränkelt‘ wird“ (ebd., 688). Angesichts von N.s Diagnose „der ‚historischen Krankheit‘, die das Leben und seine Spontaneität zum Erlahmen bringe“, hält Thomas Mann den Titel der Schrift insofern für „inkorrekt, als von dem Nutzen der Historie kaum [...] die Rede ist“ (ebd., 688). Und er stellt fest: „Historie müßte als Kunstwerk traktiert werden, um kulturschöpferisch

zu sein, – aber das liefe dem analytischen und unkünstlerischen Zug der Zeit zuwider. Historie treibt die Instinkte aus", und sie „unterschätzt stets das Werdende und lähmt die Tat" (ebd., 689).

Während Thomas Mann im vorliegenden Kontext den argumentativen Gestus von UB II HL affirmativ nachzeichnet und dabei positiv hervorhebt, N. wolle in „sehr schöner und edler Weise [...] das *Über*historische", mithin „Kunst und Religion" (Thomas Mann 1990, Bd. IX, 689), weist er in späteren Partien seines Essays *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* mit Nachdruck auch auf die Problematik des Antirationalismus bei N. hin: Er diagnostiziert „zwei Irrtümer, die das Denken Nietzsche's verstören und ihm verhängnisvoll werden. Der erste ist eine völlige [...] Verkennung des Machtverhältnisses zwischen Instinkt und Intellekt auf Erden, so, als sei dieser das gefährlich Dominierende", so dass es „den Instinkt vor ihm zu retten" gelte (ebd., 695). Angesichts der Beobachtung, „wie völlig bei der großen Mehrzahl der Menschen der Wille, der Trieb, das Interesse den Intellekt, die Vernunft, das Rechtsgefühl beherrschen und niederhalten", erscheinen Thomas Mann antirationalistische Prinzipien geradezu als „etwas Absurdes [...]. Als ob es nötig wäre, das Leben gegen den Geist zu verteidigen! Als ob die geringste Gefahr bestünde, daß es je zu geistig zugehen könnte auf Erden!" (ebd., 696).

Den „zweite[n] von Nietzsche's Irrtümern" erblickt Thomas Mann in der Kontrastierung von „Leben und Moral", der er selbst aufgrund seiner humanistischen Prinzipien die Überzeugung von deren Synthese entgegenhält: „Ethik ist Lebensstütze. [...] Der wahre Gegensatz ist der von Ethik und *Ästhetik*" (ebd., 696). Den „Grundgedanken" N.s betrachtet Thomas Mann als einen Gedanken „radikal ästhetischer Art", der zugleich „in unversöhnlichen Gegensatz zu allem Sozialismus geraten muß": Seines Erachtens ist „Nietzsche [...] der vollkommenste und rettungsloseste Ästhet, den die Geschichte des Geistes kennt" (ebd., 706). Und das radikale, vom Früh- bis zum Spätwerk reichende Verdikt N.s über „den ‚theoretischen Menschen'" konterkariert Thomas Mann durch die Feststellung: „aber er selbst *ist* dieser theoretische Mensch par excellence und in Reinkultur, sein Denken ist absolute Genialität, unpragmatisch [bis] zum Äußersten, bar jeder pädagogischen Verantwortung [...], es ist in Wahrheit *ohne* Beziehung zum Leben", dem auch in der Historienschrift „verteidigten, über alles erhobenen" Leben (ebd., 709). (Zur impliziten Rezeption von N.s WL bei Thomas Mann vgl. Neymeyr 2013, 18–43).

Allerdings unterscheidet sich das N.-Bild Thomas Manns in diesem späten Essay grundlegend vom Zuschnitt seiner antidemokratischen und zivilisationskritischen *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), die schon in der Titelwahl an die *Unzeitgemässen Betrachtungen* N.s erinnern. Wie das ebenfalls 1918 erschienene Buch *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* von Ernst Bertram, der mit

Thomas Mann befreundet war, Jahrzehnte nach seinem N.-Buch allerdings zum Anhänger des Nationalsozialismus wurde, sind auch die *Betrachtungen eines Unpolitischen* noch von einer rückwärtsgewandten, antirationalistischen und kulturkonservativen Mentalität bestimmt, von der sich Thomas Mann seit 1922 durch sein Eintreten für die Weimarer Republik dann zusehends distanzierte. Sowohl Thomas Mann als auch Ernst Bertram versuchten N. 1918 für ein antidemokratisches, antimodernes ‚Deutschtum' in Anspruch zu nehmen (vgl. dazu Aschheim 1996, 151–155).

Vielfältige Einflüsse von Konzepten aus allen Schaffensphasen N.s sind bei **Robert Musil** festzustellen. Im Anschluss an die Diagnosen zur kulturellen Krisensituation in N.s UB II HL reflektiert auch Musil in seinem Epochenroman *Der Mann ohne Eigenschaften* problematische Folgen von Historismus, Positivismus und anderen Phänomenen der zivilisatorischen Entwicklung. Wenn Musil im Roman das „Abstraktwerden des Lebens" in der Moderne diagnostiziert (Musil 1978, Bd. I, 649), dann treten Affinitäten zu Aussagen in UB II HL hervor. Denn hier hebt N. ebenfalls eine Tendenz zum Abstrakten hervor: Infolge einer „Austreibung der Instincte durch Historie" sieht er die zeitgenössischen „Menschen fast zu lauter abstractis und Schatten" degeneriert (280, 28–29), die er dann mit einem Oxymoron als „concrete Abstracta" charakterisiert (283, 5). Außerdem greift Musil in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* noch auf andere Konzepte und Tendenzen N.s zurück, etwa auf Geistesaristokratismus und Perspektivismus sowie auf Décadence-Diagnose, Moralkritik, Experimental-Philosophie und Übermensch-Ideologie (vgl. dazu Neymeyr 2005, 107–200, 390–410 und 2009b, 163–182).

Auch in seinen kulturkritischen Essays schließt Musil an N. an: So diagnostiziert er Symptome der zeitgenössischen Krisenkonstellation und erklärt, die chaotische Überfülle geistiger Impulse und die dadurch entstandene Diffusion und Desorientierung lasse sich nur mithilfe von Struktur und Organisation bewältigen, also durch intellektuelle Verarbeitungskapazität. In seinem satirischen Spengler-Essay *Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind* (1921) versteht Musil ‚Zivilisation' im Sinne N.s als einen „diffus gewordenen Kulturzustand", dessen Problematik nur durch „geistige Organisationspolitik" gelöst werden könne (Musil 1978, Bd. II, 1057, 1058). Vgl. dazu Neymeyr 2009c, 95–127, 162–188. – Ähnlich wie N. angesichts der Historismus-Problematik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts diagnostiziert Robert Musil in der Krisensituation der 1920er Jahre einen „nicht mehr zu bewältigende[n] Reichtum an Inhalten, das angeschwollene Tatsachenwissen [...], das Unübersehbare, das Chaos des Nichtwegzuleugnenden" (Musil 1978, Bd. II, 1045). Der Pluralismus heterogener geistiger Strömungen, darunter Rationalismus und Antirationalismus, Individualismus und Kol-

lektivismus, führt gemäß Musils Essay *Das hilflose Europa* (1922) zu einer „unerhörten Einzelkrämerei" (ebd., 1087–1088) und hat, wie er in seinem Essay *Die Nation als Ideal und als Wirklichkeit* (1921) feststellt, ein inneres „Vakuum" zur Folge (ebd., 1062). Auch unfundierte geschichtsphilosophische Begriffe wie ‚Vernunft' und ‚Fortschritt' tragen nach Musils Ansicht nicht zur Krisenbewältigung bei (ebd., 1086–1087). Schon N. äußert sich aufgrund seiner problemorientierten Diagnosen zur Krisensituation der Epoche wiederholt skeptisch über den zeitgenössischen Fortschrittsglauben. Belege dafür finden sich bereits 1872 in seinen nachgelassenen Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, zwei Jahre später dann auch in UB II HL: Hier polemisiert N. im 9. Kapitel gegen die optimistischen Konzepte, mit denen der ‚Bildungsphilister' Eduard von Hartmann an den gerade während der Gründerzeit im liberalen Bürgertum weit verbreiteten Fortschrittsglauben anschließt.

Mit Auffassungen N.s korrespondieren sowohl Aspekte von Musils kritischen Zeitdiagnosen als auch die Folgerungen, die er selbst aus der Epochenproblematik ableitet. N. betont in UB II HL die Gefahr, „an der Ueberschwemmung durch das Fremde und Vergangne, an der ‚Historie' zu Grunde zu gehen" (333, 7–9). Angesichts dieser Problematik hält er es für notwendig, dass jedes Individuum „das Chaos in sich [zu] organisiren" versucht (333, 28). Im Sinne dieses Postulats schließt Musil seinen Essay *Anmerkung zu einer Metapsychik* (1914) mit einem emphatischen Bekenntnis ab, das N. einen singulären Status zuschreibt: „Wir Deutschen haben – außer dem einen großen Versuch Nietzsches – keine Bücher über den Menschen; keine Systematiker und Organisatoren des Lebens. Künstlerisches und wissenschaftliches Denken berühren sich bei uns noch nicht. Die Fragen einer Mittelzone zwischen beiden bleiben ungelöst" (Musil 1978, Bd. II, 1019). Zu Musils Zeitdiagnose und Kulturkritik (mit Seitenblicken u. a. auf N.) vgl. Neymeyr 2009c, 29, 95–169.

Affinitäten zu N.s Historienschrift (258–264, 283–285, 319–320) lässt auch eine Tagebuch-Notiz Musils erkennen: „Geschichte wird nur durch Persönlichkeiten gemacht, nie durch Masse. Masse ist immer gemein" (Musil 1976, Bd. I, 434). Damit schließt Musil wörtlich an Einschätzungen N.s an, der in UB II HL betont, „wie gemein und ekelhaft uniform die Masse ist" (320, 10–11), und gegen eine positive Deutung der modernen Massenzivilisation polemisiert, weil dabei „Quantität und Qualität" verwechselt werde (320, 26). Skeptisch stellt N. fest: „Da soll die Masse aus sich heraus das Grosse, das Chaos also aus sich heraus die Ordnung gebären; am Ende wird dann natürlich der Hymnus auf die gebärende Masse angestimmt" (320, 20–23). Er selbst hingegen meint: „Das Edelste und Höchste wirkt gar nicht auf die Massen" (320, 31–32). In verschiedenerlei Hinsicht zeichnen sich in Musils kulturkritischen und anthropologischen Konzepten deutliche Analogien zu N.s UB II HL ab: Ähnlich wie N. re-

flektiert auch Musil eingehend über die Heterogenität geistiger Impulse in der Moderne; dabei weist er selbst sogar mehrfach auf N. hin (vgl. Musil 1978, Bd. II, 1049, 1355, 1376, 1379, 1393), etwa indem er auf eine „Ordnung der Gefühle" rekurriert, eine „Wohlgefügtheit des seelischen Lebens – wie es Nietzsche zuweilen verlangt hat" (ebd., 1379). Und wenn Musil außerdem den „Heroenkult Nietzsches" hervorhebt (ebd., 1376), dann steht zugleich auch N.s Charakterisierung der ‚monumentalischen Historie' implizit mit im Blick.

Besonders auffällig erscheinen die Affinitäten bei der Vorstellung einer anthropologischen ‚Plastizität'. Schon N. betont in UB II HL „die plastische Kraft des Lebens" (329, 25) und setzt „die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur" (251, 4–5) für Wachstum und für die Assimilation und Transformation fremder Einflüsse voraus. Ein halbes Jahrhundert später veranschaulicht Musil seine anthropologischen Konzepte ebenfalls durch den Begriff des ‚Plastischen': Musil verwendet ihn in seinem ‚Theorem der Gestaltlosigkeit', das er in der Zeit von 1921 bis 1923 in mehreren essayistischen Texten entfaltet, und zwar in den Essays *Die Nation als Ideal und als Wirklichkeit* (Musil 1978, Bd. II, 1059–1075) und *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste* (ebd., 1075–1094) sowie im Fragment *Der deutsche Mensch als Symptom* (ebd., 1353–1400). In diesen Texten beschreibt Musil den Menschen in unterschiedlichen soziokulturellen Zusammenhängen als etwas nahezu „Gestaltloses, unerwartet Plastisches, zu allem Fähiges" (ebd., 1072), sogar als „eine liquide Masse, die geformt werden muß" (ebd., 1348), und als „eine überraschend viel bildsamere Masse" als erwartet (ebd., 1080). Seiner Ansicht nach ist dieses „Wesen [...] ebensoleicht fähig der Menschenfresserei wie der Kritik der reinen Vernunft" (ebd., 1081). In diesem Kontext illustriert Musil die prägende Wirkung des sozialen Umfeldes mithilfe von Beispielen, die Epochengrenzen von der Antike zur Moderne imaginär überspringen: „Es gehört gar nicht so viel dazu, um aus dem [...] antiken Griechen den modernen Zivilisationsmenschen zu machen" (ebd., 1081). Zu diesem anthropologischen Konzept vgl. Neymeyr 2009c, 129–169.

Schon der historische Hiat in dieser These Musils lässt an N.s kritische Überlegung in UB II HL denken, dass sich die mit „fremden Zeiten" und Kulturen überfüllten Menschen seiner Gegenwart „zu wandelnden Encyclopädien" entwickeln, „als welche uns vielleicht ein in unsere Zeit verschlagener Alt-Hellene ansprechen würde" (274, 1–5). Denn bereits N. überschreitet die Epochengrenzen, indem er in UB II HL antikes und modernes Epigonentum parallelisiert (vgl. 333, 6–26) und durch die phantasierte Zeitreise eine humoristische Pointe setzt. Zudem weisen Musils anthropologische Konzepte von 1922/23, denen zufolge das ‚Wesen' des Menschen als ungestaltet, plastisch, labil, liquide, gestaltlos, bildsam und formbar erscheint (vgl. Musil 1978, Bd. II, 1072, 1080,

1081, 1348, 1368–1375), markante Übereinstimmungen mit einem Nachlass-Notat N.s aus dem Jahr 1883 auf: „Der Mensch ist etwas Flüssiges und Bildsames – man kann aus ihm machen, was man will“ (NL 1883, 15 [9], KSA 10, 481). Bezeichnenderweise zählt Musil zu den „größten Begabungen“ ausdrücklich diejenige „Nietzsches“ (Musil 1978, Bd. II, 1376). Und wenn er „Nietzsche“ zu den „einflußreichsten“ unter den „Persönlichkeiten“ rechnet, die zugleich auf vielfältige Weise ideologische „Mischungen“ repräsentieren (ebd., 1355), dann verweist er dadurch erneut auf die kulturkritische Diagnose einer heterogenen Moderne, die – Jahrzehnte vor Musil – bereits N. in seiner Historienschrift vollzogen hatte. Zur Denkmal-Kultur bei N. und Musil vgl. NK 266, 2–6.

Das Jahr 1918 markiert eine Zäsur für die Historismus-Debatte sowie für die Auseinandersetzung mit einem für das ‚Leben‘ schädlichen Primat des ‚Erkennens‘ und der ‚Wissenschaft‘. Mit seinem Hauptwerk *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918) knüpft **Oswald Spengler** an die antirationalistischen Tendenzen N.s und seine kulturkritische Décadence-Diagnose in UB II HL an, indem er mit einer Vielzahl interkultureller Parallelen sein spekulatives Konzept einer Universalhistorie entwirft. Im Vorwort von 1922 nennt Spengler diejenigen, „denen ich so gut wie alles verdanke: Goethe und Nietzsche. Von Goethe habe ich die Methode, von Nietzsche die Fragestellungen“ (Spengler: Der Untergang des Abendlandes, 7. Aufl. 1983, IX). In seinem epochenübergreifenden geschichtsphilosophischen Panorama vergleicht Spengler acht Kulturen und schreibt ihnen eine analoge Entwicklungsdynamik zu, die er jeweils nach Phasen der Blüte in zivilisatorische Verfallsstadien münden sieht. Zwar lässt dieser Entwurf, in dem Spengler Goethes naturmorphologischen Ansatz auf die Kultur zu übertragen sucht, Affinitäten zu N.s Décadence-Konzept erkennen. Aber durch den Anspruch, historische Entwicklungen sogar prognostizieren zu können, unterscheidet sich Spenglers Perspektive zugleich grundlegend von N.s prinzipiellen Vorbehalten gegenüber teleologischen Geschichtsdeutungen in UB II HL. In dieser Hinsicht ist Spengler durch Hegel beeinflusst, von dem sich N. in seiner Historienschrift mit Nachdruck abgrenzt.

Aufgrund seiner lebensphilosophischen Prämissen tendiert Spengler zum Antirationalismus. Er bezeichnet „kaltes, abstraktes Nachdenken“ und „bloße Wahrheiten“ als lebensfern, weil Wahrheiten „festgestellt“, mithin „aus der lebendigen Unfaßlichkeit [...] in der Form von Begriffen abgezogen“ (also abstrahiert) und in ein „System“ gebracht werden, so dass sie als „absolut und ewig“ dann „mit dem Leben nichts mehr zu tun“ haben (ebd., 569). Demgegenüber betont Spengler selbst die Differenz zwischen Wahrheiten und Tatsachen: „Ein System besteht aus Wahrheiten, eine Geschichte beruht auf Tatsachen. Tatsachen folgen *auf*einander, Wahrheiten *aus*einander“ (ebd., 206). Auf der

Basis dieser Gegenüberstellung charakterisiert er die vitale Prozessualität des Historischen folgendermaßen: „Das wirkliche Leben, die Geschichte kennt *nur* Tatsachen“ (ebd., 569). Vor diesem Hintergrund konstatiert Spengler anschließend: „Es ist eine der gewaltigsten Leistungen Nietzsches, das Problem *vom Werte* der Wahrheit, des Wissens, der Wissenschaft aufgestellt zu haben“ (ebd., 569). Damit bezieht er sich auf kritische Überlegungen, die sich sowohl in N.s UB II HL als auch in seiner nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* finden.

In einer früheren Textpartie seines Hauptwerks *Der Untergang des Abendlandes* hebt Spengler im „geschichtlichen Horizont Nietzsches“ auch seinen Begriff „der Dekadenz“ hervor (ebd., 32). Allerdings meint er sein eigenes Konzept, das auf „die ‚kopernikanische‘ Gestalt des Weltgeschehens“ zielt, vom „harmlosen Relativismus Nietzsches und seiner Generation“ abgrenzen zu müssen, um „die Weltgeschichte, die *Welt als Geschichte*“, zu verstehen (ebd., 34). Aufgrund einer vorschnellen Übertragung „des Kausalprinzips aus der Naturwissenschaft in die Geschichtsforschung“ sei es „Nietzsche und Mommsen“ nämlich versagt geblieben, „die Höhe der Betrachtung“ zu erreichen, die Spengler für seine eigene universalhistorische Kulturmorphologie beansprucht (ebd., 39). Die Fokussierung auf den „Wille[n] zur Macht […] als Wille zum Leben, als Lebenskraft“ bezeichnet Spengler als „eigenstes Thema“ der „*wirkliche[n]* Philosophie des 19. Jahrhunderts“ (ebd., 479). Damit spielt er sowohl auf N.s als auch auf Schopenhauers philosophische Konzepte an. Spengler betont seine eigene Nähe zur Lebensphilosophie, die er in seinem Werk *Der Untergang des Abendlandes* wiederholt signalisiert, auch dadurch, dass er tendenziöse Polarisierungen entwirft: „Der Wille zum System ist der Wille, Lebendiges zu töten. […] Wahrheiten sind leblos und lassen sich mitteilen, Ideen gehören zum lebendigen Selbst ihres Urhebers und können nur mitgefühlt werden“ (ebd., 570). Hier scheint Spengler auf N.s Diktum in der *Götzen-Dämmerung* anzuspielen: „Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“ (KSA 6, 63, 9). Vor allem aber lässt sich hier eine markante Affinität zu N.s Aussage in UB II HL feststellen: „Ein historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt und in ein Erkenntnissphänomen aufgelöst, ist für den, der es erkannt hat, todt“ (257, 10–12). Vgl. dazu auch die Analyse zu Musils Kritik am vitalistischen Antirationalismus von Oswald Spenglers Kulturmorphologie in Neymeyr 2009c, 189–216.

Am 15. Oktober 1924 hielt Spengler aus Anlass von N.s 80. Geburtstag im Weimarer N.-Archiv den Vortrag *Nietzsche und sein Jahrhundert*, in dem er mit programmatischem Nachdruck konstatiert: „Nietzsches Werk ist kein Stück Vergangenheit, das man genießt, sondern eine Aufgabe, die dienstbar macht. Sie hängt heute weder von seinen Schriften noch von deren Stoffen ab, und

eben deshalb ist sie eine deutsche Schicksalsfrage. Wenn wir nicht *handeln* lernen, wie es die wirkliche Geschichte meint, mitten in einer Zeit, die weltfremde Ideale nicht duldet und an ihren Urhebern rächt, in der das harte Tun, das Nietzsche auf den Namen Cesare Borgias getauft hat, allein Geltung besitzt, in der die Moral der Ideologen und Weltverbesserer noch rücksichtsloser als sonst auf ein überflüssiges Reden und Schreiben beschränkt wird, dann werden wir als Volk aufhören zu sein"; Spengler erkennt bei N. erstmals eine unentbehrliche „Lebensweisheit", die aus „schlimmen Lagen [...] *heraushilft*", und erklärt emphatisch: „Er hat dem geschichtshungrigsten Volke der Welt die Geschichte gezeigt, wie sie ist. Sein Vermächtnis ist die Aufgabe, die Geschichte so zu leben" (Spengler: Reden und Aufsätze, 1937, 123–124). Diese N.-Deutung Spenglers erscheint symptomatisch für die Krisenmentalität der 1920er Jahre, mithin einer Zeitphase, in der sich die Vertreter radikal rechter Gruppierungen bereits ein „entsprechend nationalisiertes Bild Nietzsches zurechtgelegt" hatten (Aschheim 1996, 21).

Schon längst hatte die Problematik des Historismus den engeren Bereich der Geschichtsschreibung transzendiert und auch in andere akademische Disziplinen hineingewirkt, etwa in Theologie, Philosophie, Nationalökonomie und Soziologie. Einen Markstein der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit dem Historismus und Vitalismus bildete das umfangreiche und vieldiskutierte Werk *Der Historismus und seine Probleme*, das der Theologe, Historiker und Philosoph **Ernst Troeltsch** 1922 publizierte (I. Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*). Mitunter lassen auch solche Textpassagen, in denen Troeltsch auf N. nicht ausdrücklich Bezug nimmt, gedankliche Affinitäten zu UB II HL erkennen: So reflektiert er ebenfalls über die Möglichkeit einer interessegeleiteten ‚Konstruktion' der Geschichte (vgl. in UB II HL: 270, 21–23 sowie 290, 12–26 und 296, 18–25; vgl. dazu Troeltsch 1922, 70, 73). Und wenn ihm ‚schlechter' Historismus als „unbegrenzter Relativismus" sowie als „Lähmung des Willens und des eigenen Lebens" erscheint, die „Skepsis", „Ironie" oder „Sarkasmus" evozieren kann (ebd., 68), dann werden Parallelen zu einer Diagnose N.s in UB II HL evident: „wir selbst tragen die Spuren jener Leiden, die in Folge eines Uebermaasses von Historie über die Menschen der neueren Zeit gekommen sind" (324, 23–25). Anschließend hebt N. (auch selbstkritisch) den „häufigen Uebergang von Ironie zum Cynismus, von Stolz zur Skepsis" beim „modernen Charakter" hervor (324, 27–29).

In unterschiedlichen Zusammenhängen seines Historismus-Werks bringt Troeltsch auch explizit Konzepte N.s ins Spiel. So hebt er den maßgeblichen Einfluss N.s auf Spenglers Kulturmorphologie hervor, indem er feststellt: „Zuletzt hat Oswald Spenglers ‚Untergang des Abendlandes' die Methode Nietzsches noch näher philosophisch begründet und ergänzt; die grundsätzlich di-

lettantische Behandlung des historischen Details, aber auch die großartige Zusammenschau mächtiger Kultureinheiten entspricht dabei der Souveränität des ganzen Standpunktes“ (Troeltsch 1922, 507). Troeltsch bezeichnet Spengler sogar als den „katholischen Nietzsche“ (ebd., 609). Allerdings formuliert er eine kritische Überlegung zur „Lebensphilosophie“ generell, mit der er deren antirationalistische Grundtendenz hinterfragt: „Kann es überhaupt eine Lebensphilosophie geben, die das Leben durch Leben erfaßt und nicht durch Denken?“ (ebd., 531). Dieser Vorbehalt gilt dem Primat „geniale[r] Intuition“ jenseits „logischer“ Rationalität, der sich in den Prämissen von Autoren wie „Nietzsche und Dilthey“ deutlich abzeichne (ebd., 530). Die Legitimität seines grundsätzlichen Einwandes sieht Troeltsch exemplarisch durch das vergebliche, „fast tragische Ringen“ Diltheys „mit der Theorie eines bloßen Einfühlens und Deutens“ bestätigt, die letztlich doch nicht ohne „logische Elemente“ auskomme (ebd., 531). Zwar konzediert Troeltsch der Lebensphilosophie, dass „viel Wahres in ihr liegt“; zugleich aber vertritt er mit Nachdruck die Überzeugung: „Weder ist das historisch zu verstehende Leben bloß einfach anzuschauendes ungegliedertes Leben, noch kann die Anschauung dieses Lebens auf Klarheit über ihre logischen Kategorien und auf die Einsicht in die hierbei mitbedingende formende Subjektivität verzichten“ (ebd., 531).

An etlichen Stellen geht Ernst Troeltsch in seinem Historismus-Buch auf N. ein und betont seine besondere Bedeutung für die Hochkonjunktur vitalistischer Konzepte, die Gegenentwürfe zum zeitgenössischen Historismus-Syndrom entfalten. Laut Troeltsch „deckte der große geisteswissenschaftliche Revolutionär des Zeitalters, Nietzsche, die Gedankenlosigkeiten und Unfruchtbarkeiten der bloßen fachgelehrten Historie auf“ (ebd., 26) und trug dabei Grundtendenzen der Epoche Rechnung, in der angesichts der „Zersplitterung und Entleerung des historischen Bildes“ eine „ungeheure Sehnsucht nach Zusammenfassung des historischen Lebens zu einheitlichen Kräften und Zielen, nach einer gegenseitigen Durchdringung der historischen Werte zu einem geistigen und lebendigen Ganzen“ entstand (ebd., 5). Troeltsch konstatiert, gerade „an Nietzsche“ schließe „heute bei uns Kulturkritik und Forderung der neuen Synthese“ an (ebd., 140): „Von ihm geht daher die Krisis und die Selbstbesinnung des modernen Historismus zum großen Teile aus“, weil er „das Problem einer Begründung der Werte aus der Historie heraus wirklich verstanden und gefühlt hat“ (ebd., 140). Bei N. und bei Autoren wie Henri Bergson oder Georg Simmel sieht Troeltsch den Einfluss „der Schopenhauerschen, antirationalistischen Willens- und Lebensmetaphysik“ wirksam, die zwar in positivem Sinne „Leben, Produktion und Individualität wieder in ihre Rechte“ einsetze (ebd., 140), aber „in bezug auf die Geschichte“ zugleich eine gewisse Ambivalenz offenbare: Denn die „antirationale Lebensphilosophie“ habe „kein Band von

Historie und Gegenwart und kein Ziel und keine Maßstäbe“, so dass sie gerade dadurch „den normativen Gedanken und die rationale Vernunft“ herausfordere (ebd., 141). Korrespondenzen zwischen N. und Schopenhauer betont Troeltsch, indem er bereits Schopenhauer als den „schärfste[n] Kritiker des Historismus“ und als „Begründer der Lebensidee und der Lebensphilosophie“ bezeichnet und von ihm Impulse ausgehen sieht, die Kontinuitäten schaffen: in Gestalt der zeitgenössischen Impulse zur „Befreiung von Historismus und Wissenschaftsdürre“ (ebd., 310).

Ausdrücklich problematisiert Troeltsch „individualistisch-aristokratisch[e]“ Aspekte von „Nietzsches Geschichtsphilosophie“ (ebd., 502) und sieht sogar die spätere „Utopie des Uebermenschen“ bei N. „noch eng mit seiner Geschichtsphilosophie oder psychologischen Konstruktion der Geschichte“ verbunden; dabei betont er die Grundtendenz, „daß das Ganze immer mehr zu einem von aller kritischen und rationalen Wissenschaft gelösten grandios intuitiv geschauten Bilde wird“, zu einem bloß subjektiven Ausdruck von „Genialität und Selbstgefühl des Denkers“ (ebd., 504). Insofern glaubt Troeltsch bei N. „eine doppelte historische Methode“ diagnostizieren zu können: „eine solche der Intuition und eine solche der gewöhnlichen kausalen Reflexion“ (ebd., 505). Dabei können „Erkenntnis und Wissenschaft“ seines Erachtens auch zum pragmatischen „Mittel des Willens zur Macht“ depravieren (ebd., 504). Vor diesem Hintergrund problematisiert Troeltsch eine mögliche „Vernichtung der historischen Bildung und des historischen Wissens“, die sogar eine „Rückkehr zur Barbarei“ verursachen könne (ebd., 4), und reflektiert insofern auch die negativen Konsequenzen von zivilisatorischen Décadence-Prozessen, mit denen sich schon N. im Rahmen von UB II HL auseinandersetzt. Tendenzen zur „Barbarisierung“ führt Troeltsch dann allerdings nicht auf den „Entschluß einer in der Büchermasse erstickenden Jugend“ zurück (ebd., 4), in deren Interesse N. in der Schlusspassage von UB II HL argumentiert (vgl. 322–332). Vielmehr versteht er eine solche „Barbarisierung“ als „das trübselige, unendlich lang sich hinziehende Ende überalterter Kulturen“ (Troeltsch 1922, 4).

Im Œuvre N.s erblickt Troeltsch „eine völlige Revolution wie der Ethik so auch der Historie“; dabei nimmt er explizit auf „die berühmte Unzeitgemäße“ Bezug, indem er die schon im Titel von UB II HL angelegte „Doppelseitigkeit“ betont (ebd., 495): „Die Historie bringt also Schaden und Nutzen zugleich, ist zu bekämpfen und zu benutzen in einem Atem, verlangt eine ganz groß und frei stilisierte Auffassung und erscheint dann doch wieder wie alle Wissenschaft als das Ressentiment des unschöpferischen Menschen gegen die freie Produktivität des Genies. Aus diesem Widerspruch ist Nietzsche nie herausgekommen“ (ebd., 140). Die „positive Seite, die Bedeutung der Geschichtsphilosophie für die Ueberwindung der Gegenwart und die Begründung der Zu-

kunft“, sieht Troeltsch von N. „mit der Ablösung von Schopenhauer immer stärker entwickelt“ (ebd., 495). Seines Erachtens hat N. „eine neue Psychologie des Verständnisses der europäischen Geschichte gelehrt. Sie mag so einseitig und gefährlich sein, wie sie will, sie ist in allen Stücken auch ihrerseits unendlich folgenreich geworden“ (ebd., 5).

In einer späteren Passage seines Werks *Der Historismus und seine Probleme* betont Troeltsch in diesem Sinne die facettenreiche, auch interdisziplinär weit ausgreifende Wirkungsgeschichte N.s, die sich in „Strömen aus Nietzsche“ in „das allgemeine Geistesleben“ manifestiere (ebd., 506). Außerdem hebt er generell „die ungeheuerste Wirkung“ N.s auf die unterschiedlichsten Disziplinen und Mentalitäten hervor, um anschließend den Fokus auf die Geschichtswissenschaft speziell zu richten: Seines Erachtens ist „die Wirkung auf die Historie und das historische Denken [...] gering auf die methodische Fachwissenschaft, aber ganz außerordentlich auf die Temperatur des allgemeinen historischen Fühlens und Denkens“ (ebd., 506). In diesem Zusammenhang erblickt Troeltsch N.s Wirkung insbesondere in der „Erschütterung der Wertmaßstäbe und der historischen Konventionen“ sowie in wachsendem „Mißtrauen gegen die fachmäßig gelehrte Historie, Kritik und Philologie“ (ebd., 506).

In seinem Buch *Der Historismus und seine Überwindung*, das fünf Vorträge aus seiner letzten Lebensphase enthält und 1924 erst postum veröffentlicht wurde, zeigt Ernst Troeltsch eine reservierte Einstellung zu der Tendenz, „unsere Gegenwart“ pauschal „als den intellektualistischen Individualismus, als eklektischen Historismus“ zu verstehen (Troeltsch 1924, 46–47). Er selbst hält „alle Skepsis und allen grundsätzlichen Relativismus“ nur für „eine scheinbar notwendige Folge der modernen geistigen Zustände und des Historismus“, die „von der Ethik her [...] überwunden werden“ können (ebd., 44). Allerdings hebt er unter Rekurs auf sein Werk *Der Historismus und seine Überwindung* (vgl. ebd., 76) zugleich die Bedeutung der Vorstellung von „Individualität [...] für die Historie“ hervor, betont das Spannungsverhältnis zwischen „historisch-individuellen Wirklichkeiten und geltenden Normen“ und deutet auch „das historische Christentum“ als „eine vollkommen historisch-individuelle und relative Erscheinung“ (ebd., 75). Diese undogmatische Einschätzung des Theologen Troeltsch weist eine ähnliche Grundtendenz auf wie N.s Aussage in UB II HL, das Christentum sei „unter der Wirkung einer historisirenden Behandlung blasirt und unnatürlich geworden“ (297, 26–28). N. verbindet sie mit der Feststellung, dass „eine vollkommen historische, das heisst gerechte Behandlung“ das Christentum „in reines Wissen um das Christenthum auflöst und dadurch vernichtet“ (297, 28–30). Analog: NL 1873, 29 [203], KSA 7, 711.

Kritische Perspektiven auf die lebensphilosophische Orientierung, die N. in UB II HL mit seiner Abkehr vom zeitgenössischen Historismus verbindet,

entfaltet **Heinrich Rickert** in seinem Buch *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (1920). Hier setzt er sich mit dem Antirationalismus lebensphilosophischer Konzepte von „Nietzsche und Bergson" (Rickert 1920, 100), aber auch von Wilhelm Dilthey, Georg Simmel und William James auseinander, in denen „die Wahrheit eines Gedankens" – analog zu N.s Historienschrift – nach „seinem Nutzen für das Leben" bemessen wird (ebd., 25). Laut Rickert ist „Nietzsche [...] der am meisten charakteristische deutsche Vertreter der neuesten Lebensphilosophie", die sich indes nicht auf „bloße Lebensstimmung oder prophetische Lebensbejahung" beschränke, sondern „aus ihren biologistischen Motiven erst ganz [zu] verstehen" sei (ebd., 96). Angeregt von Schopenhauers Willensmetaphysik und seinem Verdikt über die Masse als bloße „Fabrikware der Natur", habe N. zunächst auch unter Einfluss des Darwinismus „eine Theorie des unstillbaren Lebensdranges" entfaltet, sei aufgrund seines „romantisch-aristokratischen" Individualismus in Distanz zu demokratischen Prinzipien geraten und habe sich schließlich einer „antidarwinistischen Biologie" genähert (ebd., 96): „In der Steigerung des Lebenswillens fand er als typischer Vertreter der neuesten Lebensphilosophie schließlich den Sinn des Lebens überhaupt" (ebd., 97). Dabei folge N. auch seiner Präferenz für das große Individuum, vor allem für „das Genie", beweise dabei allerdings (entgegen seiner Intention), „daß die Lebendigkeit des Lebens sich zum Verständnis seiner Werte in keiner Weise eignet (ebd., 139).

Nach Rickerts Ansicht hat N. „mit ungewöhnlicher Sprachgewalt" dem Wort „Leben erst den Glanz verliehen", der den Lebensbegriff schließlich als „allgemein verbreitetes philosophisches Schlagwort" populär werden ließ (ebd., 19). Das Charakteristikum „der modernen Lebensphilosophie", die allein mit dem aufgrund seiner Vieldeutigkeit „so beliebt[en]" Lebensbegriff „die gesamte Welt- und Lebensanschauung" glaubt „aufbauen" zu können, erblickt Rickert im „Standpunkt der L e b e n s i m m a n e n z" (ebd., 5). Allerdings sieht er eine solche Verabsolutierung des Vitalismus in eine fundamentale Problematik münden: „Das Leben selber soll aus dem Leben heraus ohne Hilfe anderer Begriffe philosophieren, und eine solche Philosophie muß sich dann unmittelbar erleben lassen" (ebd., 5). In kritischer Auseinandersetzung mit N. und Simmel insistiert Rickert auf der kategorialen Differenz von Leben und Lebensbegriff (vgl. ebd., 68–69) und weist zugleich auf den „Widersinn jedes theoretischen Relativismus" hin, mithin „jedes Versuchs, die Wahrheit in den Fluß des Geschehens hineinzuziehen" (ebd., 69).

Dabei argumentiert Rickert psychologisch, indem er „die Ueberschätzung des bloßen Lebens" als Resultat „einer Lebensnot" deutet, aus der man jedoch „keine philosophische Tugend machen" dürfe, wie es „Nietzsche getan" habe

(ebd., 136). Mit einem bloß scheinbaren Paradoxon führt er N.s heroische „Vitalitätsverherrlichung“ gerade auf sein Leiden am Leben infolge schwerer Krankheitszustände zurück (ebd., 137). Ausgehend vom individuellen Fall N.s, erweitert Rickert diese Perspektive kulturpsychologisch und hält sogar eine Generalisierung solcher Konstellationen für möglich. Das zeigt seine rhetorische Frage: „Sollte alle moderne Lebensbegeisterung und Vitalitätsverherrlichung sich vielleicht als Symptom der Lebensschwäche enthüllen?“ (ebd., 137).

Darüber hinaus zieht Rickert allerdings auch subjektive Motive anderer Art als Ursachen für die Hochkonjunktur des zeitgenössischen Vitalismus in Betracht. Seines Erachtens ist es „zweifellos der Kampf gegen das System“, welcher „der modernen Lebensphilosophie viele Anhänger verschafft“ hat, und zwar aufgrund einer Antipathie gegen „das systematische Denken“ generell (ebd., 144). Deshalb sieht sich Rickert dazu herausgefordert, „auch die Stellung der modernen Lebensbewegung zum philosophischen System grundsätzlich zu erörtern“, allerdings ohne dabei die Position eines „einseitigen Intellektualismus“ zu befürworten (ebd., 144). Seines Erachtens ist die „Antisystematik“ lebensphilosophischer „Weltanschauung“ irrelevant „für die Wissenschaft“ (ebd., 145). Aus diesem Grund hält Rickert N.s apodiktische Maxime „Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“ (KSA 6, 63, 9), die sich zwar erst in der *Götzen-Dämmerung* findet, seinen gedanklichen Gestus aber schon lange vor diesem Spätwerk kennzeichnet, für das Produkt „moralfanatische[r] Intoleranz“, gegen die sich der „wissenschaftliche Mensch“ wehren dürfe (Rickert 1920, 145). Im näheren Kontext dieser Einschätzungen verleiht Rickert auch seiner Überzeugung Ausdruck, „daß der Prophet des bloßen Lebens sich selbst nicht versteht“, wenn ihm entgeht, dass „nur Werte, die mehr als Lebenswerte sind, dem Leben Wert verleihen“ (ebd., 145).

Grundsätzlich distanziert sich Rickert von den Tendenzen einer „intuitiven Lebensphilosophie“, weil er dadurch die „eigentlich philosophische Arbeit“ suspendiert sieht, die seines Erachtens stets auf eine „eindeutige Bestimmung“ und begriffliche „Fixierung“ ausgerichtet sein soll (ebd., 53). Auf der Basis dieser methodischen Prämisse betont Rickert die „philosophische Unmöglichkeit“ der Lebensphilosophie (ebd., 51) und plädiert daher entschieden für eine Abkehr vom Antirationalismus, der bereits seit der Polemik „gegen den sokratischen Menschen“ und den Bildungsphilister in N.s Tragödien- und Historienschrift die philosophische Mode der Lebensphilosophie maßgeblich bestimme (vgl. ebd., 58). Denn eine „intuitiv erfaßte oder geahnte Wahrheit ist“ nach Rickerts Überzeugung „lediglich eine Vorstufe des Erkennens, nicht etwa ein Erkenntnisideal“ (ebd., 54). – Trotz seiner prinzipiellen Vorbehalte gegen einen antirationalistischen Gestus konzediert Rickert den lebensphilosophischen Konzepten von N., Dilthey, Simmel, Bergson und James immerhin „große Ver-

dienste für die wissenschaftliche Philosophie“, und zwar durch die Kritik „rationalistisch-metaphysischer Dogmen“ (ebd., 177). Seiner Ansicht nach hat diese Kritik durchaus als „eine befreiende Tat“ gewirkt: nämlich als Beitrag zur Überwindung eines „einseitigen Rationalismus“ (ebd., 177).

Theodor Lessing sieht in einer schmalen Monographie mit dem Titel *Nietzsche* (1925) die *Unzeitgemässen Betrachtungen* insgesamt dadurch gekennzeichnet, dass sie N.s „antikisierende Sprachkunst auf der Höhe ihrer reifen Meisterschaft“ zeigen (Lessing 1925, 27). Zugleich wundert er sich allerdings – zumindest im Falle von UB I DS entgegen der tatsächlichen Sachlage – darüber, dass UB I DS und UB II HL, „obwohl sie nur verneinender Natur sind, doch ausgewogener und großzügiger geriethen als die beiden bejahenden“, nämlich UB III SE und UB IV WB (ebd., 27). Anschließend betont Lessing die besondere Bedeutung von UB II HL, jedoch auffälligerweise mit fehlerhafter Titelangabe: „Weitaus die wichtigste dieser Schriften, und eine der besten Schriften Nietzsches überhaupt, ist die Studie über ‚Nachteil und Nutzen der Weltgeschichte‘, denn in ihr wird eine neue Frage gestellt, welche die Menschen nie wieder zur Ruhe kommen lassen wird und zuletzt zur Auflösung aller Voraussetzungen unseres gegenwärtigen Denkens führen muß“ (ebd., 28). Als innovativ hebt Lessing dann Folgendes an N.s Historienschrift hervor: „Nietzsche entdeckte zum ersten Male die Wahrheit, daß wir unsre Geschichte, auslesend, wertend, als ein zweites geistiges Selbst, als eine ‚Welt der Wirklichkeit‘ anhand einer ideologischen Sphäre [...] in das Lebenselement hineinbauen“, und zwar – so Lessing – „nach Wünschbarkeitsgesichtspunkten, die er als die monumentale (d. h. heroische), die antiquarische (d. h. pietätbedingte) und die kritische (d. h. psychologisch interessierte) Geschichtschreibung noch recht vorläufig und ganz ungefähr zu kennzeichnen versuchte“ (ebd., 28–29).

Allerdings scheint Lessing N. in einer Hinsicht sogar selbst überbieten zu wollen, wenn er die Ansicht vertritt, trotz aller „erkenntniskritischen Verzweiflung“ habe er in UB II HL die Prämisse einer linearen Abfolge historischer Ereignisse „nie angezweifelt“ und sei deshalb auch nicht zu der weiterführenden Einsicht gelangt, dass „das einreihige, lineare Zeitkontinuum selber ein Gedanke der Mechanik, nimmermehr aber Seiendes ist“ (ebd., 28). In diesem Zusammenhang verweist Lessing auf den „Grundgedanke[n]“ seiner „eignen Weltschau“, die er bereits 1919 in seinem Buch *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos* entfaltet habe (ebd., 28). Hier kommt Lessing schon sechs Jahre vor der Monographie *Nietzsche* auf das triadische Konzept der Historie in UB II HL zu sprechen, das er selbst allerdings durch ein größeres Spektrum von „Geschichtsbilder[n]“ zu ergänzen versucht. Dabei scheint ihm die radikale Intention, die N. mit der ‚kritischen Historie‘ (269, 8 – 270, 24) verbindet, nicht klar zu sein. Denn in der folgenden

Textpassage glaubt er die ‚kritische Historie' durch „Geschichte aus Neugier" explizieren zu können (Lessing 1919, 4. Aufl. 1927, 88):

> „Sei es bewußt, sei es unbewußt: Geschichte geht aus auf Erfüllung gewisser Willens-Prämeditive. [...] Es gibt weit mehr geschichtebildende Vorgefühle, als man bisher ahnte. So kennt Friedrich Nietzsche nur ihrer drei: Geschichte aus Ehrfurcht (antiquarische Historie), Geschichte aus Neugier (kritische Historie), Geschichte aus dem Bedürfnis nach Heldenverehrung (monumentale Historie). Demgegenüber muß bemerkt sein, daß aus allen drei Werthaltungssphären, aus der künstlerischen, moralischen oder logischen, zahllose unterschiedliche Geschichtsbilder hervorblühen: Geschichte aus Hoffnung und Ermutigung; Geschichte aus Moralbedürfnis und Rechtfertigungswille; Geschichte aus Machtbegierde und aus Bedürfnis nach heroischer Verklärung. Und jedes beliebige Interesse: religiöses oder wirtschaftliches, soziales oder asoziales, psychologisches oder ethnologisches kann den Griffel der Geschichte führen".

Auf diesen Erweiterungsvorschlag zu N.s triadischem Geschichtskonzept greift Lessing in demselben Buch an späterer Stelle erneut zurück, indem er die Pluralität des Historischen zu einer unendlichen Anzahl von Möglichkeiten entgrenzt und sie zugleich vitalistisch grundiert: „Steigen wir nun aber aus der normativen Welt des Geistes hinab in die dunklen Schachte der Seele, so merken wir bald, daß man Geschichte unmöglich aus einer Wurzel und auch nicht, mit Nietzsche (monumentale, kritische, antiquarische Historie) aus drei Triebmächten herleiten kann. Es gibt eben so viele Antriebe und Arten von Geschichte, als es Wunsch- und Zielkräfte gibt, unzählig viele" (ebd., 291).

In seinem Buch *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919) vertritt Theodor Lessing auch die Überzeugung, die Geschichte verwirkliche über die bloße „Mechanik" des „objektive[n] Geschehen[s]" hinaus „Illusionen" und „Wunscheinblendungen", so dass „ein Kunst- und Traumwerk" entstehe, nämlich „die sinnvolle Welt überwirklichen Ereignens" (ebd., 89). In diesen Formulierungen Lessings sind deutliche Affinitäten zu N.s Konzept einer Fiktionalisierung historischer Geschehnisse nach Wunschprojektionen zu erkennen, die er in UB II HL sowohl mit der ‚monumentalischen Historie' als auch mit der ‚kritischen Historie' korreliert (vgl. dazu die Problematisierung im folgenden Kapitel II.9, Abschnitt 5). Durch die lebensphilosophischen Prämissen Lessings ist es bedingt, dass er ausdrücklich von der „mythische[n] Natur der Geschichte" spricht (ebd., 298–299), die er in seinem Buch *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos* ja schon im Untertitel mit programmatischem Nachdruck exponiert. Aus diesen Prämissen ergibt sich auch seine kulturkritische Akzentsetzung. Lessing bezieht sich nämlich affirmativ auf N.s Aussage in UB II HL: „Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum" (272, 23–25). Dabei goutiert Lessing dieses Gleichnis vom „überfütterte[n]

Magen“ als Beschreibung einer problematischen Reizüberflutung durch das mental nicht zu bewältigende Übermaß historischer Ereignisse und zivilisatorischer Dokumente, um dann sein eigenes Fazit zu formulieren: „Wie rettet sich das Leben vor seiner Entartung zu Geschichte? Durch die Flucht in den Mythos“ (Lessing 1919, 4. Auflage 1927, 274–275).

Bezeichnenderweise hat Lessing im Untertitel dieser Monographie *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos* eine markante Strukturanalogie zu N.s *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* konstruiert. Zugleich schließt er in diesem Buch an Vorstellungen aus dessen Historienschrift an. Wenn N. der ‚monumentalischen Historie‘ das Potential zuschreibt, mithilfe täuschender Analogien lebensfördernde Suggestionen zu erzeugen (vgl. 262, 29–30), dann distanziert er sich damit so weitgehend vom Postulat historischer Objektivität, dass er sogar zur Gegenposition einer strategischen Funktionalisierung der Geschichte tendiert. Zwar sieht N. auch mögliche Gefahren, wenn eine erdichtete ‚monumentalische Historie‘ die Grenze zur „mythischen Fiction“ überschreitet (262, 17). Aber dennoch bleibt das vitalistische Telos seines Geschichtskonzepts in UB II HL dominant. Vgl. dazu die symptomatischen Belegstellen in UB II HL 6–7 (290–296) und die kritische Argumentation im folgenden Kapitel II.9 (Abschnitt 5: *Historische Faktizität oder strategische Geschichtskonstruktion: Die problematische Fiktionalisierung der Geschichte*).

Noch markanter als im Buch *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* von 1919 prägt sich Theodor Lessings vitalistischer Denkimpuls bereits 1906 in seinem Werk *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche* aus. Denn hier plädiert er mit einfacher Syntax und Antagonismen von suggestiver Schlichtheit entschieden für einen vor allem von N. inspirierten Antirationalismus: „Wir w o l l e n keinen Geist, kein Denken und Erkennen. Wir ‚wollen‘ G e f ü h l e. Wenn alle K u l t u r zum L i c h t e, zum Intellekte drängt, dann giebt es eben in uns auch G e g e n k u l t u r! Und diese G e g e n k u l t u r ist a n t i i n t e l l e k t u e l l!“ (Lessing 1906, 328). Für diese Zielsetzung versucht er Nietzsche als prototypische Figur zu vereinnahmen: „Auf welche Seite aber N i e t z s c h e zu stellen ist, kann uns fürder nicht zweifelhaft sein. Er ist H e r o s d e r G e g e n k u l t u r! Jener W ä r m e k u l t u r, welche die R e t a r d a t i o n der A u f k l ä r u n g zu verwalten hat!“ (ebd., 329). – Dieses emphatische Pathos Lessings lässt übrigens zugleich an vitalistische Tendenzen im Œuvre Gottfried Benns denken, der eine Figur seiner dramatischen Szene *Ithaka* unter dem Einfluss von N.s Tragödienschrift ausrufen lässt: „Wir wollen den Traum. Wir wollen den Rausch. Wir rufen Dionysos und Ithaka!“ (Gottfried Benn: Sämtliche Werke, Bd. 7, 9). Als symptomatisch für die irrationalistische Phase Benns erscheint hier auch das markante Diktum: „Das Gehirn ist ein Irrweg. Ein Bluff für den Mittelstand“ (ebd., 13). Zum Spannungs-

feld divergierender Tendenzen Benns unter dem Einfluss N.s vgl. Neymeyr 2008d, 477–496 und 2009d, 153–188. Zur kritischen Auseinandersetzung mit antirationalistischen Prämissen von N. und seinen Adepten vgl. die substantielle Argumentation von Heinrich Rickert [siehe oben: in der Textpassage, die dem Abschnitt über Theodor Lessing vorangeht]. Vgl. außerdem Thomas Manns Antirationalismus-Kritik in seinem späten Essay *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* von 1947 (Gesammelte Werke 1990, Bd. IX, 675–712, bes. 695–696).

Wenn Theodor Lessing fast zwei Jahrzehnte nach der Monographie *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche* (1906) in seinem Buch *Nietzsche* (1925) erklärt: „Der Genetismus, Historismus, Evolutionismus waren die Krankheiten des Jahrhunderts" (Lessing 1925, 29), dann treten gewisse Affinitäten zu den pathologisierenden Kulturdiagnosen in UB II HL hervor. Allerdings relativiert Lessing N.s Konzeption, indem er sie anschließend auf den Einfluss zeitgenössischer Mentalitäten zurückführt, um dann seinerseits Distanz zum „Glauben an Entwicklung" als „der geistigen Atemluft" N.s zu signalisieren: „Dieser große europäische Irrtum: die Entwicklungswissenschaft der drei Truggeister Hegel, Darwin, Marx, das war der Boden, daraus Nietzsches menschheitbessernder, welterlösender Traum entquoll. Selten kamen Stunden, in denen dieser Boden zu wanken begann. Später wurden sie häufiger" (ebd., 29).

Es erscheint fraglich, ob Lessing den Antihegelianismus und die Fortschrittsskepsis N.s sowie seinen in UB II HL formulierten Vorbehalt gegen Geschichtsteleologien und seine Kritik am Objektivitätspostulat des Historikers Leopold von Ranke angemessen berücksichtigt. Denn Lessing setzt hier andere Akzente, indem er zugunsten des ‚Mythos' Wissenschaftskritik vom Standpunkt des Vitalismus aus betreibt und (von dieser Position aus) N.s Historienschrift geistesgeschichtlich folgendermaßen einordnet: „Die Schrift über Geschichte war der erste Flügelschlag, das erste Augenaufschlagen, das erste staunende Infragestellen. Sie bezweifelte Newtons Wahn der Objektivität. Sie gilt uns heute als das unsterbliche Seitenstück zu Vicos ‚Prinzipi di una szienza nuova' (1725), womit der ungeheure Selbstbetrug der Bildungsmenschheit, der Weltgeschichts-, Entwicklungs- und Fortschrittswahnsinn einst begann. Erst wenn dieser Zauber wieder verschwunden sein wird, so wird die Bahn frei sein für eine neue Art von Geschichte, nicht wirklich, aber wahr, für den ‚Mythos', der das ‚Wesen' sieht, aber keine Wirklichkeiten zusammenlügt …" (ebd., 30).

Karl Jaspers befasste sich in seinem Buch *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) erstmals mit N.s Historienschrift und initiierte damit die existentialistische Variante zu N.s anthropologischen und kulturkritischen Thesen. Die mit dem Historismus verbundene Problematik des Relativismus reflektiert Jaspers, indem er den „Historismus" als „Verabsolutierung" des historischen

Weltbildes beschreibt, mit dem sich eine prinzipienlose Akzeptanz des Vorhandenen verbinde (Jaspers, 1919 4. Aufl. 1954, 182). Der „dieser Verabsolutierung verfallende Mensch“ wird von Jaspers folgendermaßen charakterisiert: „Statt sich auseinanderzusetzen, versteht er. Statt zu wählen, zu bejahen oder zu bekämpfen, erkennt er alles Wirksame bloß darum an, weil es da war und wirksam war“ (ebd.). Die Problematik dieser relativistischen Haltung, in der Jaspers weder Urteilsmaßstäbe noch argumentativ begründete Präferenzen am Werke sieht, beschreibt er in der *Psychologie der Weltanschauungen* so: „Durch die Verabsolutierung des Verstehens wird der Mensch zuletzt seiner persönlichen Existenz beraubt. Ihm ist alles und darum nichts wichtig. Die Geschichte und das grenzenlose Verstehen dient ihm entweder dazu, alles Gewordene zu rechtfertigen oder umgekehrt: sie zeigt ihm gleichsam den Weg des Teufels, der mit jedem Schritt der Geschichte das Wertvolle zerstört; dann dient ihm die Geschichte dazu, alles zu verneinen […]. So wird der Mensch der Kraft des eigenen Lebens beraubt, und es bleibt ihm allgemeine Begeisterung und allgemeines Verneinen oder beides durcheinander, jedenfalls ein passives Zusehen und ein bloß reaktives Wertgefühl. Ihm verschwindet das Bewußtsein der Gegenwart, des Sinnes und der unendlichen Wichtigkeit des augenblicklichen Daseins, das Bewußtsein der Entscheidung, der Verantwortung, mit einem Wort der lebendigen Existenz“ (ebd.).

Affinitäten zu N.s kritischer Auseinandersetzung mit der Historismus-Problematik treten in dieser Überlegung von Jaspers deutlich hervor: Ähnlich wie Jaspers in seiner *Psychologie der Weltanschauungen* attestiert in UB II HL bereits N. dem Menschen, der unter der Überlast des Historischen leidet, einen Verlust an vitaler Kraft und lebendiger Gegenwartserfahrung, einen Mangel an Persönlichkeit und Urteilsfähigkeit sowie eine Tendenz zu Passivität, geistiger Indifferenz und resignativer Lethargie. Analog zu N.s Historienschrift entfaltet später auch Jaspers eine kritische Diagnose der epochalen Krisensituation.

Zugleich sind allerdings Unterschiede festzustellen: Denn N. betrachtet die kritische Historie als notwendiges Korrektiv zur problematischen Zeitsituation und hebt ihre therapeutische Funktion und ihr konstruktives Potential hervor. Jaspers hingegen schreibt der Krisensymptomatik selbst ein kritisches Moment zu, wenn er in der *Psychologie der Weltanschauungen* erklärt, die Geschichte zeige dem vom Historismus infizierten Menschen „gleichsam den Weg des Teufels, der mit jedem Schritt der Geschichte das Wertvolle zerstört; dann dient ihm die Geschichte dazu, alles zu verneinen“ (ebd.). Das Prinzip einer destruktiven Verneinung betont Jaspers hier so sehr, dass dabei sogar eine Affinität zu dem Nihilismus entsteht, der in Goethes *Faust I* die Selbstcharakterisierung Mephistos bestimmt: „Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht“ (V. 1338–1340). Die-

se Verse zitiert N. in UB II HL (vgl. NK 269, 25–27). – Indem Jaspers vom „Weg des Teufels“ spricht, scheint er auf den Habitus von Goethes Mephisto anzuspielen, der Zerstörung und anti-idealistische Entwertung beabsichtigt. In analogem Sinne hebt N. in UB III SE die „skeptische Bosheit und Verneinung“ Mephistos hervor (KSA 1, 370, 16). Vgl. NK 370, 16; NK 371, 31–32; NK 372, 1–2; NK 372, 7–8. Im Unterschied zu N.s Vorbehalt gegen die „schwachsichtigen modernen Augen“, die „im Verneinen immer das Abzeichen des Bösen erblicken“ (KSA 1, 372, 1–2) und dabei positive Valenzen übersehen, assoziiert Jaspers in seinem Buch *Psychologie der Weltanschauungen* allerdings den Historismus selbst mit diabolisch-radikaler Verneinung. N. hingegen bringt in UB II HL auch den positiven Effekt von Negation zur Geltung, wenn er vom „Verneinen des Vergangenen“ (270, 24) konstruktive Wirkungen für die Zukunft erhofft. Denn seines Erachtens soll die ‚kritische Historie‘ als radikales ‚Gericht‘ über die Vergangenheit durch ihr destruktives Potential letztlich das Leben fördern (vgl. 269–270).

Analogien zu N.s Auffassung vom Primat des Lebens, dem die Historie zu dienen habe, sind auch in Jaspers’ Schrift *Die geistige Situation der Zeit* (1931) zu erkennen: Hier kennzeichnet er den Historismus „als eine falsche Geschichtlichkeit“ und sieht ihn im Gegensatz zu einer „Weise geschichtlicher Erinnerung, welche als solche nicht ein bloßes Wissen von Vergangenem, sondern gegenwärtige Lebensmacht ist“ (Jaspers, 1931, 111). Und in seinem Hauptwerk mit dem lapidaren Titel *Philosophie* (1932) differenziert Jaspers im zweiten Band unter dem Titel *Existenzerhellung* in diesem Sinne zwischen ‚historischem‘ und ‚geschichtlichem‘ Bewusstsein (Jaspers 1932, 4. Aufl. 1973). Im 4. Kapitel „Geschichtlichkeit“ (ebd., 118–148) reflektiert er das Spannungsfeld „Historisches Bewußtsein und geschichtliches Bewußtsein“: „Wir nennen historisches Bewußtsein das Wissen von der Geschichte. […] Dieses historische Bewußtsein ist erfüllt in den Geschichtswissenschaften. […] Im historischen Bewußtsein stehen wir wissend und forschend dem Geschehenen doch immer nur gegenüber, es betrachtend und nach seinen Ursachen befragend“; dies gelte sogar für „das Gegenwärtige“ (ebd., 118–119). In dieser Hinsicht lässt Jaspers’ Buch *Philosophie* Analogien zu N.s Historienschrift erkennen (vgl. in UB II HL: 258, 265, 266, 283, 294). Laut Jaspers ist das „historische Wissen […] ferner auf das Öffentliche gerichtet, auf das Soziologische, Politische, auf die Einrichtungen und Sitten, auf Werke und Wirkungen“ (Jaspers 1973, 119). Mit dem so verstandenen historischen Wissen kontrastiert er das Geschichtliche: „Etwas anderes ist das eigentlich *geschichtliche Bewußtsein*, in dem das Selbst seiner Geschichtlichkeit, als die allein es wirklich ist, inne wird. Dies geschichtliche Bewußtsein der Existenz muß ursprünglich persönlich sein. In ihm bin ich mir meiner in der Kommunikation mit anderem geschichtlichen Selbstsein be-

wußt“ (ebd., 119). Auf dieser Basis entfaltet Jaspers dann die folgende Synthese-Perspektive: „Aus diesem geschichtlichen Ursprung wird auch *das Historische* erst eigentlich *geschichtlich*“ (ebd., 119). Hier dominiert der existentielle Bezug – in Analogie zu N.s Überzeugung vom Primat des Lebens, dem das Historische letztlich unterzuordnen sei.

Ähnliche Grundtendenzen sind in Karl Jaspers’ Buch *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936) zu erkennen (Jaspers 1936, 3. Aufl. 1950). Im zweiten Teil mit dem Titel „Nietzsches Grundgedanken“ (ebd., 119–374) wendet sich Jaspers auch der Historienschrift N.s zu, und zwar in den Kapiteln „Gestalten, in denen Nietzsche die Geschichte anschaut“ (ebd., 236–240) und „Die Lebensbedeutung des historischen Bewußtseins“ (ebd., 240–244). Hier referiert und reflektiert Jaspers Gedankengänge aus UB II HL. Seine Orientierung an N.s Historienschrift geht schon aus den Zwischentiteln der drei Abschnitte „Gegen die Grundirrtümer der historischen Wissenschaft“ sowie „Gegen die lebenszerstörende Wirkung der Historie“ und „Für die echte Geschichtlichkeit“ (ebd., 241–244) hervor. Nachdem Jaspers die Differenzierung zwischen den drei Arten der Historie gemäß UB II HL paraphrasiert hat (ebd., 240–241), betont er N.s Skepsis im Hinblick auf „die gesamte historische Wissenschaft“ (ebd., 241). Zugleich antizipiert Jaspers dabei Memoria-Konzepte, die in kulturwissenschaftlichen Debatten seit dem 20. Jahrhundert Bedeutung erlangt haben und bis in die Gegenwart aktuell geblieben sind. So hebt er die Möglichkeit der Transformation und Revitalisierung von Vergangenem im Laufe der Kulturgeschichte hervor, indem er feststellt: „Historie ist nicht ein zeitlos gültiges Wissen von einem unveränderlichen, abgeschlossenen Tatbestand, sondern die Historie als W i s s e n verändert sich mit der Geschichte als w i r k l i c h e m G e s c h e h e n: nichts Vergangenes ist endgültig tot; es lebt, wenn es echter Ursprung war, in unübersehbaren Verwandlungen aus neuer Gegenwart fort, wird vergessen und wieder ergriffen, wird entdeckt, obgleich es schon bekannt schien, wird neuer Antrieb, wenn es schon als gleichgültig behandelt wurde. In dieser wahren Geschichte als lebendig zeugendem Wissen wird niemals endgültig gewußt, wie es eigentlich gewesen ist“ (ebd., 241). Implizit greift Jaspers hier auf ein programmatisches Notat N.s aus dem Jahr 1883 zurück, das er wenig später auch selbst zitiert (vgl. ebd., 244): „Die Vergangenheit befruchten und die Zukunft zeugen – das sei mir Gegenwart!“ (NL 1883, 16 [88], KSA 10, 531).

Aus seinen Vorüberlegungen leitet Jaspers im *Nietzsche*-Buch ambivalente Perspektiven auf den Wissenschaftscharakter der Geschichte ab: „Darum kann echte Historie einerseits niemals reine Wissenschaft werden; andererseits kann sie nie ohne exakte Forschung wahrhaftig bleiben. […] Insbesondere ist ein T o t a l w i s s e n von irgendeinem Vergangenen nicht möglich“, und zwar nicht

bloß wegen der unüberschaubaren Unendlichkeit historischer Materialien selbst, sondern „wegen der unendlichen Möglichkeit jeder lebendigen Existenz, die sich erst dem sich selbst in seiner Welt hervorbringenden Erinnern erschließt“ (Jaspers 1950, 241). In diesem Zusammenhang beruft sich Jaspers ausdrücklich auf N.s Konzept des ‚Unhistorischen‘ in UB II HL: „Ein vermeintliches Totalwissen würde eine Zerstörung des echten aneignenden Erinnerungsprozesses durch ein wissenschaftlich unrichtiges und existentiell unwahres Scheinwissen sein. Gegen dieses ruft Nietzsche das gegenwärtige Leben, ‚das Unhistorische‘ auf“ (ebd., 241–242). Jaspers nimmt dann allerdings selbst eine Differenzierung vor, mit der er sich auch von N. abgrenzt: Denn seines Erachtens lässt N. „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“ (ebd., 242).

Unter Einbeziehung von Nachlass-Belegen betont Jaspers „Nietzsches Zorn“ gegen „die wissenschaftsgewissen Historiker“ (ebd., 242), deren Mentalität N. in einem nachgelassenen Notat so charakterisiert: „die Geschichte als der Hohn der Sieger; servile Gesinnung und Devotion vor dem Faktum — […] Wer nicht begreift, wie brutal und sinnlos die Geschichte ist, der wird auch den Antrieb gar nicht verstehn die Geschichte sinnvoll zu machen“ (NL 1875, 5 [58], KSA 8, 57). In der von Jaspers zitierten Aussage wendet sich N. selbst entschieden gegen den vermutlich von „Hegel“ verschuldeten „historischen Optimismus“ (NL 1875, 5 [58], KSA 8, 57), mithin gegen eine Präferenz dafür, „Geschichte […] vom Standpuncte des Erfolges“ zu schreiben (NL 1875, 5 [58], KSA 8, 56). Und in einem nachgelassenen Notat mit dem Titel „Der Tod der alten Cultur“ konstatiert N.: „So ist die Aufgabe der Wissenschaft der Geschichte gelöst, und sie selber ist überflüssig geworden: wenn der ganze innerlich zusammenhängende Kreis vergangner Bestrebungen verurtheilt worden ist. An ihre Stelle muss die Wissenschaft um die Zukunft treten“ (NL 1875, 5 [158], KSA 8, 84). Mehrere Textbelege aus N.s nachgelassenen Notaten zitiert Jaspers, um sie mit UB II HL zu vermitteln (vgl. Jaspers 1950, 242–244). Einerseits bezieht er sich dabei affirmativ auf N.s Auffassung in UB II HL, die Übermacht des Historischen bewirke eine Schwächung von Instinkt und Persönlichkeit sowie die Illusion historischer Objektivität und ein epigonales Selbstgefühl (vgl. ebd., 242). Andererseits jedoch betont Jaspers zukunftsweisende Aspekte: „Aber das Übergewicht haben die positiven Bewertungen des eigentlich Historischen durch Nietzsche. Er entwickelt die Möglichkeit des historischen Sinns in unserem Zeitalter“ (ebd., 243).

In seinem späteren Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* schließt Jaspers an solche Perspektiven an: „*Nietzsche* entwirft das Bild des Zeitalters

und der Zukunft", und zwar im Sinne einer durch „Nivellierung" gekennzeichneten Massengesellschaft (Jaspers 1949, 3. Aufl. 1952, 183). Bei „Kierkegaard und Nietzsche" erreiche „das Krisenbewußtsein seinen Höhepunkt" (ebd., 288). Jaspers hofft, dass „der schmerzvolle Rückschlag des Nihilismus" eine Befreiung „zu neuem ursprünglichen Denken" ermöglichen wird – in einer Epoche, „die in Epigonen und Historikern ihren Abschied nimmt" und dabei sogar ein „Ende der Geschichte" suggeriert (ebd., 329). Vom „Strom des bloßen Geschehens" unterscheidet Jaspers in diesem Buch die Singularität des „eigentlich Geschichtliche[n]", das er als „Überlieferung durch Autorität" beschreibt und mit der „Kontinuität durch erinnernden Bezug auf das Vergangene" verbunden sieht: „Es ist Erscheinungsverwandlung in bewußt vollzogenen Sinnzusammenhängen" (ebd., 289), und zwar auf der Basis einer spezifischen Differenz gegenüber „Natur" und „Kosmos" (ebd., 291). Historizität beschreibt Jaspers daher als Spezifikum des Menschen: „Um Geschichte zu sein, muß das Individuum einmalig, unersetzlich, einzig sein"; und diese existenzphilosophische Perspektive erläutert er so: „Der Mensch ist noch nicht als Naturwesen, sondern erst als geistiges Wesen Geschichte" (ebd., 299), in der „Geschehen und Selbstbewußtsein dieses Geschehens" koinzidieren (ebd., 290).

Nach Jaspers' Überzeugung steigert gerade das Bewusstsein der „Abgründe" einer „endlosen Zerstreutheit", nämlich der in der Geschichte „erscheinenden Realität in ihrem verschwindenden Übergangsein", den „Sinn für das eigentlich Geschichtliche" (ebd., 291). In diesem Zusammenhang verschaffe „ein erinnerndes Wissen um die Gesamtgeschichte [...] unserem Bewußtsein jeweils den Horizont" (ebd., 329). Allerdings müsse „jede Konstruktion eines Totalbildes" dabei „empirisch bewährt sein" (ebd., 330). Affinitäten zu UB II HL weist Jaspers' Geschichtskonzept in diesem Buch nicht nur durch Überlegungen zu ‚Horizont' und ‚Konstruktion' auf. Darüber hinaus ergeben sich insofern Korrespondenzen, als auch Jaspers im Sinne von N.s Historismus-Kritik den „endlosen Stoff historischen Wissens" problematisiert und aus der „Wahllosigkeit" ihm gegenüber „ein ästhetisches Verhalten" folgen sieht, dem „alles" zur „Befriedigung der Neugier" geeignet zu sein scheint (ebd., 331). Laut Jaspers hat der „wissenschaftliche" wie der „ästhetische Historismus" letztlich „Beliebigkeit" und Entwertung zur Folge. Auch in dieser Hinsicht lassen sich implizite Bezüge zu N.s Historismus-Kritik in UB II HL feststellen.

Martin Heidegger äußert sich in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) zustimmend über N.s UB II HL und seine drei Arten der Historie, indem er erklärt: „*Nietzsche* hat das Wesentliche über ‚Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben' [...] erkannt und eindeutig-eindringlich gesagt", allerdings „ohne die Notwendigkeit dieser Dreiheit und den Grund ihrer Einheit ausdrücklich aufzuweisen" (Heidegger, 15. Aufl. 1979, 396). Die Problematik der

Historie reflektiert Heidegger in § 76 von *Sein und Zeit* unter dem Titel: „Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins". Am Ende des vorangehenden § 75 bekundet er die Absicht, einen „Entwurf der ontologischen Genesis der Historie als Wissenschaft aus der Geschichtlichkeit des Daseins" zu wagen und dadurch „der Aufgabe einer historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie" zuzuarbeiten (ebd., 392). Laut Heidegger ist „das Aufkommen eines Problems des ‚Historismus' das deutlichste Anzeichen dafür, daß die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden trachtet. Diese bedarf nicht notwendig der Historie. Unhistorische Zeitalter sind als solche nicht auch schon ungeschichtlich" (ebd., 396).

Um in *Sein und Zeit* „die *Idee* der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch [zu] entwerfen" (ebd., 393), greift Heidegger ausdrücklich auf N.s UB II HL zurück, insbesondere auf die Vorstellung der ‚monumentalischen Historie', die er in *Sein und Zeit* analog zu N. ebenfalls mit einer Zukunftsorientierung verknüpft. An die Konzepte, die N. in der Historienschrift entfaltet, schließt Heidegger in seinem Hauptwerk explizit an und verbindet sie dabei zugleich mit der in der Philosophie damals populären Möglichkeitskategorie: „Als geschichtliches ist das Dasein nur möglich auf dem Grunde der Zeitlichkeit. Diese zeitigt sich in der ekstatisch-horizontalen Einheit ihrer Entrückungen. Das Dasein existiert als zukünftiges eigentlich im entschlossenen Erschließen einer gewählten Möglichkeit. Entschlossen auf sich zurückkommend, ist es wiederholend offen für die ‚monumentalen' Möglichkeiten menschlicher Existenz. Die solcher Geschichtlichkeit entspringende Historie ist ‚monumentalisch'" (ebd., 396).

Nachdem Heidegger in *Sein und Zeit* die ‚monumentalische Historie' N.s mit dem Zukunftshorizont vermittelt hat, korreliert er die ‚antiquarische Historie' mit der Perspektive auf die Vergangenheit: „Das Dasein ist als gewesendes [sic] seiner Geworfenheit überantwortet. In der wiederholenden Aneignung des Möglichen liegt zugleich vorgezeichnet die Möglichkeit der verehrenden Bewahrung der dagewesenen Existenz, an der die ergriffene Möglichkeit offenbar geworden. Als monumentalische ist die eigentliche Historie deshalb ‚antiquarisch'" (ebd., 396–397). Im Rückgriff auf N.s Terminologie würdigt Heidegger die Differenzierung zwischen den drei Arten der Historie, die N. in UB II HL entfaltet, überformt sie dabei allerdings durch seine eigenen Vorstellungen zur ‚Geschichtlichkeit des Daseins': „*Die Dreifachheit der Historie ist in der Geschichtlichkeit des Daseins vorgezeichnet*. Diese läßt zugleich verstehen, inwiefern eigentliche Historie die faktisch konkrete Einheit dieser drei Möglichkeiten sein muß. *Nietzsches* Einteilung ist nicht zufällig. Der Anfang seiner ‚Betrachtung' läßt vermuten, daß er mehr verstand, als er kundgab" (ebd., 396).

In seiner eigenen Auslegung von N.s Typologie des Historischen bezieht Heidegger die ‚monumentalische', ‚antiquarische' und ‚kritische' Historie defi-

nitorisch auf Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart. Insofern unterscheiden sich seine Zuordnungen von der Einschätzung, die Lou Andreas-Salomé 1894 in ihrem Buch *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* entfaltet: Sie korreliert die drei Arten der Historie mit N.s intellektuellen Entwicklungsphasen und bringt die ‚antiquarische Historie' mit seiner Philologen-Existenz, die ‚monumentalische Historie' mit seiner Verehrung „großer Meister" und die ‚kritische Historie' mit seiner positivistischen Schaffensphase nach den *Unzeitgemässen Betrachtungen* in Verbindung (vgl. Andreas-Salomé 1894, 67–68).

Nachdem Heidegger in *Sein und Zeit* unter Rekurs auf UB II HL die ‚monumentalische Historie' N.s durch das Potential eines Zukunftsentwurfs und die ‚antiquarische Historie' durch die „Möglichkeit der verehrenden Bewahrung der dagewesenen Existenz" charakterisiert hat (Heidegger 1979, 396), erklärt er summarisch-lapidar: „Das Dasein zeitigt sich in der Einheit von Zukunft und Gewesenheit als Gegenwart" (ebd., 397). Im Anschluss an diese Synthese der drei Zeitdimensionen bringt Heidegger die ‚kritische Historie' mit einer „Entgegenwärtigung des Heute" in Verbindung: mit dem „leidenden Sichlösen von der verfallenden Öffentlichkeit des Heute" (ebd., 397). Nachdem er N.s triadische Geschichtstypologie auf Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart bezogen hat, hebt er resümierend die Einheit dieser drei Konzepte hervor: „Die monumentalisch-antiquarische Historie ist als eigentliche notwendig Kritik der ‚Gegenwart'. Die eigentliche Geschichtlichkeit ist das Fundament der möglichen Einheit der drei Weisen der Historie. Der *Grund* des Fundaments der eigentlichen Historie aber ist die *Zeitlichkeit* als der existenziale Seinssinn der Sorge" (ebd., 397). – Gegen Heideggers Deutung von N.s triadischer Konzeption der Historie in *Sein und Zeit* wurde der Einwand erhoben, aufgrund vorschneller Festlegungen habe Heidegger übersehen, dass „jede der drei Historien auch alle drei Modi der Zeit umfaßt" (vgl. Geisenhanslüke 1999, 134).

Während Heidegger seine Perspektiven auf UB II HL in *Sein und Zeit* auf nur wenigen Seiten komprimiert entfaltet, finden sich in seinen späteren Aufzeichnungen zur Vorbereitung eines (im Wintersemester 1938/39 an der Universität Freiburg abgehaltenen) Seminars zu N.s Historienschrift umfangreichere Darlegungen. Sie schließen zwar in einigen Aspekten thematisch an die früheren Aussagen in *Sein und Zeit* an, lassen Heideggers Einschätzungen aber erheblich differenzierter hervortreten. Von *Sein und Zeit* unterscheiden sich diese Seminar-Aufzeichnungen *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben'* dadurch, dass sich Heidegger hier nicht darauf beschränkt, N.s Konzepte der ‚Historie' und des ‚Lebens' deutend nachzuvollziehen und mit seiner eigenen Fundamentalontologie zu vermitteln. Denn zugleich setzt er sich hier auch kritisch mit UB II HL auseinander. Heideggers eigene Notizen zur Seminarvorbereitung

wurden in Band 46 der Heidegger-Gesamtausgabe um ausgewählte Protokolle einiger Teilnehmer ergänzt und erstmals ediert (vgl. Heidegger: Gesamtausgabe, Bd. 46, 2003).

Wie elf Jahre zuvor bereits in *Sein und Zeit* geht Heidegger in seinen schriftlichen Seminar-Vorbereitungen zu UB II HL ebenfalls auf N.s drei Arten der Historie ein. So erklärt er, das „‚*Monumentale*' in der Bedeutung des Gigantischen, *Riesigen*" ziele auf das „möglichst Eindrucksvolle und Überwältigende" als „das für den Blick der Gegenwart in seinen Ausmaßen noch nie Dagewesene, worauf sich später das Vergangene als ‚Großes' stützt" (ebd., 72). Da das „Vergegenwärtigen" des Vergangenen nicht allein dem „bloß Vergangenen" gilt, sondern darüber hinaus „Erinnerung [...] an *menschliche* Möglichkeit" erstrebt, ist „Erinnerung" hier „auf ‚sich' als den *Erinnernden* bezogen, als *das schon Stehende, Standbildhafte, Vor-bild-liche und so Bindende*" (ebd., 72). Dabei gehe es nicht um „einfach nachschreibende", alle Kausalitäten „abmalende Darstellung", vielmehr gelte das Prinzip „non facta – *sed ficta*. (Wahrheit als ‚Richtigkeit')"; die „monumentale Historie ist also nicht ‚wahr', aber *nützlich*", sofern man „aus ihr lernen" kann (ebd., 73). Im Sinne einer strategischen Indienstnahme historischer ‚Wahrheit', die dem nützlichen Effekt anstelle authentischer „Wahrhaftigkeit" verpflichtet sein soll, erklärt Heidegger: „Diese Historie [ist] nur *möglich*, wenn ihre *vorgenannte Wirkung gesichert* [ist]; ihre ‚Wahrheit' richtet sich nach dem geforderten *Nutzen*. Sie *soll* antreiben. Das kann sie aber nur durch entsprechende Übermalung, Weglassen, Erdichten, Umschreiben, d. h. auf die ‚Effekte' als solche es absehen und diese entsprechend darstellen" (ebd., 73). Einerseits negiert Heidegger hier also den Wahrheitsanspruch der Historie und substituiert ihn durch pragmatische Zwecke, andererseits bemisst er die „Wahrheit" der Historie ausgerechnet nach dem Nützlichkeitskriterium (ebd., S. 73), so dass der Wahrheitsbegriff bis zur Unkenntlichkeit depotenziert erscheint. In einer späteren Passage seiner Aufzeichnungen zu UB II HL pointiert Heidegger die Wahrheitsproblematik selbst durch die folgende Konklusion: „Wille zur Wahrheit = Wille zum ‚Glauben' an die Wahrheit, zur Einbildung, sie zu besitzen; also *Wille zur Einbildung*" (ebd., 141).

Implizit greift Heidegger hier bereits auf das spätere Werk *Morgenröthe* aus, in dem N. Perspektiven aus UB II HL weiterführt: „F a c t a ! J a F a c t a f i c t a ! – Ein Geschichtsschreiber hat es nicht mit dem, was wirklich geschehen ist, sondern nur mit den vermeintlichen Ereignissen zu thun: denn nur diese haben g e w i r k t" (KSA 3, 224, 26–29). Den Realitätsgehalt der „sogenannte[n] Weltgeschichte" (KSA 3, 224, 30) reduziert N. radikal auf bloße Imagination: auf den „Dampf" aus „vermeintliche[n] Handlungen und deren vermeintliche[n] Motive[n]", denen er lediglich den Status „von Phantomen über den tiefen Nebeln der unergründlichen Wirklichkeit" zubilligt: „Alle Historiker er-

zählen von Dingen, die nie existirt haben, ausser in der Vorstellung“ (KSA 3, 225, 1–7). Explizit bringt Heidegger diese Textpassage der *Morgenröthe* dann in Abschnitt 45 seiner Aufzeichnungen ins Spiel, indem er aus ihr zitiert (Heidegger, 2003, 100). Anschließend reflektiert er in Abschnitt 46 sogar über eine experimentelle Dimension der Geschichte, indem er sie als „Versuchsanstalt des Lebens“ beschreibt, „in der die höchsten Exemplare glücken und vieles mißglückt“, und zwar in einem ständigen „Kampf um die Steigerung der Macht“ (ebd., 100). N.s Gegenüberstellung von Leben und Historie in UB II HL transformiert Heidegger hier in einen Wirkungszusammenhang, indem er gewissermaßen eine Experimental-Historie des Lebens imaginiert.

Das „Wesen der antiquarischen Historie und ihr[en] Nutzen“ charakterisiert Heidegger durch ein „Zurückblicken in das *Woher der Herkunft*“; und diese Perspektive assoziiert er mit der Möglichkeit eines „*Sichwiederfinden[s] im Vergangenen*“ als „dort schon gegeben und vollendet“ (Heidegger 2003, 77). Allerdings deutet er zugleich eine problematische regressive Tendenz an, wenn er eine solche Selbstfindung mithilfe der antiquarischen Historie, die eine „*Preisgabe* an das wurzellose Neue“ verhüten soll, durch die Formulierung erläutert: „sich dahin loslassen und verkriechen“ (ebd., 77). In *dieser* Hinsicht ist zugleich eine Affinität zum Verhalten der „schwachen [...] Naturen“ angesichts der monumentalischen Historie festzustellen, denn sie „*flüchten* sich an ein großes gewesenes Vorbild“, um unter Berufung darauf „alles *Werdende und Wollende* zu verneinen“ (ebd., 74). Als kontraproduktiv erweist sich diese Mentalität, wenn sie „statt Erwirkung des Großen die Verhinderung seiner Entstehung“ zur Folge hat (ebd., 74).

In einem inneren Zusammenhang mit der ‚monumentalischen Historie‘ sieht Heidegger in UB II HL die ‚kritische Historie‘, die er für „die *gefährlichste* Art von Historie“ und zugleich auch für „*die wesentlichste*“ hält, weil sie „jene ist, in der Nietzsche selbst vorwiegend kämpft und später immer mehr kämpfen mußte (‚Nihilismus‘)“ (ebd., 79). Zwar charakterisiert Heidegger die ‚kritische Historie‘ einleitend als „in Bezug auf die *Vergangenheit* [...] richtend, verneinend!“ (ebd., 78). Aber er mildert den negativen Bedeutungsvaleur im Hinblick auf die Etymologie, indem er „das Wesen des Richtenden (der Kritik)“ relativierend auslegt: Solche Kritik sei – „wie das alte κρινεῖν – nicht negativ nur, sondern zuerst und eigentlich *Maß und Rang setzend*“ (ebd., 142). Die etymologische Bezugnahme auf das altgriechische „κρινεῖν“ zeigt, dass sich Heidegger hier am antiken Kritik-Begriff orientiert, der auch die positiven Aspekte von ‚Kritik‘ im Sinne von Unterscheiden und Beurteilen mitberücksichtigt (vgl. dazu den philosophiehistorisch differenzierenden Artikel von Bormann, Tonelli, Holzhey 1976, Sp. 1249–1282).

Ausgehend von dieser Wertungsprämisse, begründet Heidegger den Primat der ‚kritischen Historie‘ in N.s UB II HL und charakterisiert sie zugleich

als genuin philosophisch: „Die *kritische Historie* ist *philosophische Besinnung*“ (ebd., 106). So setzt für Heidegger in Abschnitt 4 der Historienschrift „eine historische Betrachtung ein im Sinne der *kritischen Historie* (die *Kritik* aber ist philosophisch; richtend, befreiend)“; dabei „trifft das Richten und Verurteilen die Historie selbst“, und zwar „in der Absicht, das Leben (die gegenwärtige Zukunft) von dieser *Last* zu befreien“, die in der „*Übersättigung* mit historischen Kenntnissen“ besteht (ebd., 106).

Heideggers Ansicht zufolge gewinnt in UB II HL 4 „die Frage nach der *Wissenschaft* eine *besondere* Bedeutung“, die – „ohne daß Nietzsche dies sieht“ – zugleich auf den „‚Wissens-‘ und ‚Kenntnis‘-charakter der Historie als solcher“ zielt (ebd., 107). In diesem Zusammenhang warnt Heidegger vor der reduktionistischen Sicht derer, die dazu tendieren, „den wesentlichen Wissenscharakter der Historie sogleich und nur als *Wissenschaft* zu begreifen“ (ebd., 107). So schreibt er dem „Intellektualismus“ eine „Verkennung des Wissens“ und eine „Unterschätzung und Mißdeutung des Willens“ zu: „*Wissenschaftliche Bildung* als solche ist unwesentlich für den Charakter, um so wesentlicher aber ist das *Wissen*“, das „aus der Kraft der Besinnung und aus dem Mut zum Fragen“ entspringt (ebd., 130). Vor diesem Hintergrund charakterisiert Heidegger erstaunlich despektierlich den „‚Typus‘ des jetzigen ‚Professors‘, das Urbild der Charakterlosigkeit“, durch „Flucht in die Geltungsangelegenheit, völlige Wurschtigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage“ sowie durch den „Tanz um das papierne Kalb der ‚Ergebnisse‘ und der Entdeckungsrekorde und das fortgesetzte ‚Besserwissen‘.“ (ebd., 108). Diese pejorative Sicht Heideggers weist deutliche Affinitäten zu N.s Gelehrtenkritik in UB II HL und UB III SE auf.

Obwohl Heidegger für N.s triadisches Konzept der Historie ontologisch argumentiert, indem er die „*drei* Arten der Historie“ essentiell auf die „*drei* Verhaltungen des menschlichen Lebens“ bezogen sieht, nämlich auf „Lebens-steigerung, Lebens-bewahrung, Lebens-befreiung“ (ebd., 91), fragt er darüber hinaus noch weiter: „Warum diese und *nur* diese drei Arten? Warum *gehört* diese dreifache Historie zum menschlichen Leben?“ (ebd., 91). Heidegger selbst hält diese Trias nicht für „beliebig“, weil sie ihren Ursprung in der Zeitlichkeit hat: „*Was ist Historie?* Die vom Leben (menschlichen) begehrte und gebrauchte Kenntnis des Vergangenen im Dienste der Zukunft und Gegenwart. […] Die ursprüngliche Einheit *dieses* Bezugs von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart nennen wir ‚Zeit‘“ (ebd., 91). Die Korrelationen innerhalb dieser Trias bestimmt Heidegger als „die *Zeitlichkeit und ihre Zeitigung*“ (ebd., 91). Und diese „Frage nach der ‚Zeitlichkeit‘“ betrachtet er weder als anthropologische noch als existenzphilosophische Frage, sondern als „die ‚fundamentalontologische‘ Frage“, die letztlich „nach der Wahrheit des Seyns“ fragt (ebd., 94). Obwohl die Zeitlichkeit in diesem Sinne „die Dreiheit der Arten“ begründet (ebd., 91), fragt

Heidegger selbst über N.s UB II HL hinaus: „Gibt es außer diesen drei Arten noch die *objektive Historie*?“ (ebd., 86). Und er fährt fort: „Gibt es daneben noch eine besondere Art der ‚verstehenden Historie‘, welchen leitenden Entwurf des Vergangenen vollzieht sie dann?“ (ebd., 87). Zugleich diagnostiziert Heidegger hier eine zirkuläre Konstellation: „was aber sind ‚Tatsachen‘, wie sollen sie Sinnzusammenhänge bewähren, wenn sie selbst erst *durch* jene zu ‚Tatsachen‘ werden!“ (ebd., 87). Den skizzierten Gedankengang lässt er dann in eine offene Perspektive münden: „Der ‚*Zirkel*‘, die Frage der ‚Objektivität‘, Historie als Forschung“ (ebd., 87).

Ausgehend von der Prämisse, dass sich bei „jedem großen Denker [...] die Art des Sagens aus dem Grundzug des Fragens“ bestimmt, charakterisiert Heidegger den gedanklichen Gestus von UB II HL so: „Alle Fragepunkte sind über die einzelnen Absätze des ganzen Abschnittes verteilt“; Entsprechendes gelte „von den einzelnen Abschnitten in Bezug auf die ganze Betrachtung. / Das Denken – nicht Fortgang auf einer Strecke, sondern das Kreisen um eine Mitte, aus dieser und immer ursprünglicher (*Wirbel*). / Dazu aber kommt der Charakter der *Unzeitgemäßen* Betrachtung als aufrüttelnd-anstoßend, keine gelehrte Abhandlung. Außerdem der *strenge* Stil *noch nicht erreicht*, auch nicht als Forderung. Die Vielspältigkeit“ (ebd., 16). Zudem betont Heidegger das weite Spektrum von N.s Begriff des ‚Historischen‘: In UB II HL unterscheide er nicht zwischen „*Geschichtswissenschaft*, Historie und Geschichte“ (ebd., 9). Laut Heidegger ist N.s Historienschrift „zwar betrachtend-besinnlich, aber zugleich und *unmittelbar* und *ausschließlich* vom Willen zur *Erneuerung der deutschen Kultur bewegt*“ (ebd., 212). Daher werde hier das Verständnis von Mensch und Welt „als ‚Leben‘ überhaupt nicht eigens befragt und begründet“ (ebd., 212). Vor allem das 10. Kapitel von UB II HL zeige den „Wille[n] zum unmittelbaren Wandel schaffenden Eingreifen“ (ebd., 212). „Gemäß der ‚kritischen‘ Haltung als einer befreienden“ erscheint Heidegger die Überlegung naheliegend, was gegen das lebensfeindliche „Übermaß der Historie [...] zu tun“ sei (ebd., 212).

Mit einer Reihe kritischer Fragen problematisiert Heidegger in seinen Seminar-Aufzeichnungen verschiedene Aspekte von N.s Historienschrift. So hinterfragt er N.s Forderung an „jeden Einzelnen von uns: er muss das Chaos in sich organisiren, dadurch dass er sich auf seine ächten Bedürfnisse zurückbesinnt“ (333, 27–29): „Wonach bestimmt sich das Echte der Bedürfnisse“ (ebd., 213), und – sofern sie „auf Lebensförderung und Steigerung und Erhöhung“ zielen: „worin besteht die *Höhe* des ‚Lebens‘?“ und „*Wer* setzt das Hohe fest?“ (Heidegger, Bd. 46, 2003, 213). Anschließend antizipiert Heidegger N.s Antwort: „der Genius“, um dann weiterzufragen: „aber wer ist Genius?“ (ebd., 213). Und da er bei genialen „deutschen Denker[n]“ in der geistesgeschichtlichen Tradition „grundverschieden[e]“ Auffassungen zur „Höhe ‚des Lebens‘“ gefunden hat,

fragt er dann: „Wer entscheidet darüber, welcher Genius der Maßsetzende sein soll? Kann darüber durch die Besinnung auf die *echten Bedürfnisse entschieden* werden?“ (ebd., 213).

Diesem Fragenkomplex lässt Heidegger schließlich eine fundamentale Problematisierung von N.s Begriff des ‚Lebens‘ folgen, dessen Essenz seines Erachtens „durch ‚Biologie‘“ ebensowenig bestimmbar ist wie der Begriff der ‚Historie‘ „durch ‚Geschichtswissenschaft‘“ (ebd., 9). Heidegger konstatiert, dass N. die „Ansetzung des Seienden im Ganzen als Leben und des Menschen als des tierhaften Subjektums“ in UB II HL nicht „rechtfertigt“; und gerade darauf führt er seine spätere „rücksichtslose Entfaltung der Auslegung des Willens und des Menschen als ‚Leben‘“ zurück (ebd., 214). Dem vitalistischen Konzept, das bereits N.s Historienschrift und später vor allem seine Auffassung vom ‚Willen zur Macht‘ prägt, schreibt Heidegger eine antirationalistische Grundhaltung zu. Kritisch reagiert er auf das damit verbundene sozialdarwinistische Potential: „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).

Nicht allein in UB II HL, sondern in N.s Œuvre insgesamt stellt Heidegger fest, „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). Kritik übt Heidegger also am vitalistischen Reduktionismus dieses Lebensbegriffs und seinen pejorativen Implikationen im Sinne ungehemmter Machtgier (vgl. ebd., 213–215). Auf dieser Basis deutet er dann auch N.s anticartesianische Maxime „*ego vivo – ergo cogito*“ radikal als „das Ja zum Raubtier“ (ebd., 214). Damit bezieht sich Heidegger auf die Passage in UB II HL, in der sich N. auf der Basis seines Vitalismus vom sterilen Intellektualismus derer abgrenzt, die zur „unlebendige[n] und doch unheimlich regsame[n] Begriffs- und Wort-Fabrik“ degeneriert sind und deshalb von sich selbst nur noch sagen können: „cogito, ergo sum, nicht aber vivo, ergo cogito“ (329, 6–9). – Zu Heideggers Kritik an N.s Begriffsgebrauch und zu seinem Vorwurf der ‚Unseynsgeschichtlichkeit‘ sowie zur Behauptung, N. sei weder die Überwindung der Metaphysik noch eine adäquate Untersuchung der Historie gelungen, vgl. Pastorino 2012, 330–332. Gegen den argumentativen Duktus Heideggers meint Pastorino einwenden zu können, er verbinde seine Kritik an N. mit permanenten Rechtfertigungen seiner eigenen Deutung zu dessen Historienschrift, gerate dabei in einen „circulus vitiosus“ und vollziehe eine „petitio principii“ (vgl. ebd.). Allerdings würdigt Heidegger N. in seinen vorbereitenden Seminar-Aufzeichnungen zu UB II HL, indem er

erklärt, N. zeichne sich dadurch aus, dass er als „der letzte Denker in der bisherigen Geschichte der abendländischen Philosophie [...] *das Ende* der bisherigen Philosophie setzt", mithin „sie vollendet" (Heidegger, Bd. 46, 2003, 6).

Heideggers Reflexionen zur spezifischen Differenz zwischen Tier und Mensch unterscheiden sich von den Überlegungen in N.s Historienschrift. Zwar bestimmt er die Historizität analog zu N. als Spezifikum des Menschen, aber im Hinblick auf das ‚Unhistorische' grenzt er sich zugleich von Thesen im 1. Kapitel von UB II HL ab, indem er feststellt: „Der Mensch ist in seinem Wesen 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 einer „*Einheit*" von „Gegenstrebige[m]" (ebd., 22). Während N. die Auffassung vertritt: „So lebt das Thier u n h i s t o r i s c h: denn es geht auf in der Gegenwart" (249, 5–6), reserviert Heidegger das ‚Historische' und das ‚Unhistorische' gerade für den Menschen und weist ihm dadurch einen Sonderstatus zu: Denn „*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). Unter dieser Prämisse gelangt Heidegger zu einer eigenen Differenzierung, indem er mithilfe eines zusätzlichen Begriffs das Tier vom Menschen abgrenzt: „Das Tier ist nicht unhistorisch, wohl aber *historielos*, was beides sich nicht deckt" (ebd., 30). Für problematisch hält Heidegger das Konzept des ‚Unhistorischen' in UB II HL, weil N. damit im Hinblick auf Tier und Mensch „etwas wesentlich Verschiedenes" meint, ohne dass er „diese Verschiedenheit zureichend herausstellt" (ebd., 30).

In einer späteren Passage seiner Aufzeichnungen zu UB II HL reflektiert Heidegger auch über den für N.s Selbstverständnis zentralen Anspruch auf avantgardistische ‚Unzeitgemäßheit' (vgl. 246, 23 – 247, 11). In diesem Zusammenhang erklärt Heidegger: „jede wesentliche Philosophie denkt ‚gegen' das Zeitalter", und zwar nicht im Sinne von „Unzufriedenheit und Verdrießlichkeit eines Besserwissens", sondern indem sie auf „Enthüllung seines Wesens" und auf „Entscheidung seiner Zukunft" zielt: als ein „Vor-denken in die wesentlichen Notwendigkeiten", das per se „*unzeitgemäß*" ist (Heidegger, Bd. 46, 2003, 105). Anschließend fragt er sich allerdings, „inwiefern Nietzsches Philosophie im Ganzen *un*zeitgemäß im wesentlichen Sinne, inwiefern vielleicht allzu zeitgemäß" ist, um dann fortzufahren: „Das Zeitgemäße ‚wirkt' und ‚ist' in der Weise des Wirksamen. Das Unzeitgemäße ‚wirkt' nicht und bedarf nicht der ‚Wirkung', um das Sein zu bestätigen" (ebd., 105–106).

N.s Aussagen über die Philosophie in Abschnitt 5 von UB II HL erscheinen Heidegger zu „unbestimmt und allgemein", so dass er durch sie N.s „Besinnungen über die Philosophie" in der damaligen Zeit nicht repräsentiert sieht (ebd.,

131), auch wenn N. später schließlich „*zum Vollender der abendländischen Metaphysik*“ geworden sei (ebd., 131). Außerdem betont Heidegger „Nietzsches unzureichende Vorstellung vom ‚Wirken‘ der Philosophie, trotzdem er weiß, daß sie nicht und nie für das Volk ist“ (ebd., 132). Darüber hinaus hält er N.s Fokussierung auf den Primat des Lebens in der Historienschrift für einseitig und insofern für unzureichend: „Philosophie trotz der wesentlichen Einsichten immer und nur im Hinblick auf ‚Leben‘ und ‚Cultur‘ gesehen – ‚der Philosoph‘ – und nicht im Wesen erfragt aus dem, was in ihrer Wahrhaftigkeit eigentlich das zu Erfragende und zu Wissende ist“ (ebd., 132).

Zwei Jahre vor Heideggers Seminar-Aufzeichnungen zu N.s Historienschrift (im Wintersemester 1938/39) betont **Karl Löwith**, der zwar als Schüler Heideggers gilt, zu ihm allerdings schon früh auf Distanz ging (vor allem während des Nationalsozialismus), den grundlegenden Unterschied zwischen N.s und Burckhardts Einstellung zur Geschichte. In seinem Buch *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936) stellt Löwith „Nietzsches antihistorischer Kampfschrift, deren letztes Ziel die Vernichtung der dekorativen Kultur, aber keine freie Betrachtung des Menschen in der Geschichte war“, die „historische Kontemplation“ Burckhardts gegenüber, die durch „entschiedene Abkehr von allen modernen Radikalismen“ bestimmt gewesen sei, mithin auch durch Distanz zu N.s philosophischem Experimentieren und seiner Tendenz zum „Extrem“ (Löwith 1936, 55). Vgl. auch ebd., 29, 48. (Kritisch zu Löwiths These von „Nietzsches antihistorischer Kampfschrift“: Volker Gerhardt 1988, 135).

Löwith geht auch auf N.s beharrliches Werben um Jacob Burckhardt ein, dem sich dieser klug, höflich und ironisch entzogen habe (vgl. Löwith 1936, 11–15). Aber zugleich pointiert er den Antagonismus in Mentalität und Geschichtsverständnis: „Der eigentliche Gegner von Burckhardt ist und bleibt aber *Nietzsche*, dessen Schrift über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben den ‚Historismus‘ von Burckhardt in Frage stellt“ (ebd., 10). Auf dieser Basis deutet Löwith die Konstellation unter dem Aspekt der Unzeitgemäßheit folgendermaßen: Burckhardt sei im Glauben „an den Wert dieses historisch-bewahrenden Wissens“ sogar „viel ‚unzeitgemäßer‘ als Nietzsche, der durch sein Wirkenwollen gegen die Zeit [...] sich so tief in sie einlassen mußte, daß er schließlich die Zeit überhaupt vergessen wollte, um in Unschuld neu beginnen zu können“ (ebd., 48–49). Dieser Gedanke ist offenbar durch *Zarathustra*-Assoziationen Löwiths beeinflusst, der mehrere Aspekte von *Also sprach Zarathustra* bereits in UB II HL antizipiert sieht: etwa die Perspektive auf das Überhistorische, das Vergessen und die Erlösung vom Vergangenen (vgl. ebd., 41–46).

N.s Plädoyer in UB II HL „Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergesst den Aberglauben, Epigonen zu sein“ (295, 6–7) charak-

terisiert Löwith als „heroischen ‚Futurismus'" (Löwith 1936, 38). Allerdings versieht er den emphatischen Appell an die Jugend in UB II HL 6 zugleich mit einem kritischen Akzent: „Mit diesem heroischen ‚Futurismus' hat Nietzsche der Gegenwart und ihrem Überdruß am Historismus im voraus das gute Gewissen zu jedem beliebigen ‚Umschreiben' der Geschichte gegeben und dazu die Illusion: schon ohne weiteres über die ‚höchsten' und ‚edelsten' Kräfte der Gegenwart zu verfügen – nur weil man in diesem ‚Reich der Jugend' vieles nicht mehr für wissenswert und bewahrenswert hält" (ebd., 38). Allerdings attestiert Löwith N.s UB II HL an späterer Stelle: „Seine unzeitgemäße Betrachtung ist in Wirklichkeit eine der Zeit gemäße Ermahnung zum geschichtlichen Handeln" (ebd., 51).

Ein Jahr zuvor vollzieht der Skeptiker und Agnostiker Karl Löwith in seinem Buch *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935) eine kritische Auseinandersetzung mit neuzeitlicher Metaphysik und christlichen Heilsvorstellungen; dabei geht er auf die Entstehung geschichtsphilosophischer Konzepte im Säkularisierungsprozess ein. Wie später auch im Burckhardt-Buch (vgl. ebd., 41–46) sieht er bereits hier mehrere Konzepte aus UB II HL in *Also sprach Zarathustra* prolongiert (vgl. Löwith 1956, 135–141). So entfalte sich die „volle Bedeutung des Vergessenkönnens [...] erst in den Reden Zarathustras" (ebd., 137). Während N. dort eine „Erlösung durch eine göttliche Kunst des Vergessens" exponiere, gehe es in UB II HL zunächst „nur um die Befreiung von einem lebensschädlichen Wissen", und zwar mit dem Ziel, eine Balance von Erinnern und Vergessen herzustellen (ebd., 138). Später erreiche „*un*historisches Leben" für N. eine „positive Vollkommenheit", und zwar durch den „über-menschlichen Standpunkt Zarathustras" (ebd., 137). Von diesem „überhistorischen Standpunkt" aus werde schließlich evident, dass „auch Jahrhunderte weiteren Geschichtsverlaufs" über „das Wesen der Welt und des Menschen nichts wesentlich Neues lehren" (ebd., 138–139). Auf dieser Basis reflektiert Löwith zugleich das Moment des Perspektivischen: Die Erwartung, dass der Geschichtsprozess als solcher „zu besseren Einsichten führt oder gar das Problem der Geschichte zu lösen vermag, ist eine perspektivische Täuschung, wenn die Welt ‚in jedem Augenblick fertig', weil ohne Anfang und Ende ist" (ebd., 139). Durch diesen „überhistorische[n] Standpunkt" sieht Löwith bereits das Konzept „der ewigen Wiederkehr des Gleichen" antizipiert, das N. später in *Also sprach Zarathustra* entfaltet (ebd., 139). Löwiths Fazit lautet: „Erst als Lehrer der ewigen Wiederkehr wird Nietzsche aus einem unzeitgemäßen Kritiker seiner Zeit zu einem Philosophen, der seine Zeit überwand" (ebd., 141).

Im „Anhang" seines Buches versucht Löwith eine kritische Sondierung der „Nietzsche-Deutung (1894–1954)" (ebd., 199–225). Während er die „Umsicht

und Reife der Charakterisierung“ im Nietzsche-Buch von Lou Andreas-Salomé würdigt (ebd., 200), sieht er in den „von Nietzsche und Kierkegaard“ beeinflussten Werken von Karl Jaspers dessen eigene existenzphilosophische Prämissen wirksam (ebd., 219). Dabei setze hier auch die „Darstellung von Nietzsches Selbstverständnis die Grundbegriffe von Jaspers' Philosophieren“ voraus (ebd., 219) – allerdings bloß im Sinne einer vagen „Geschichtlichkeit der Existenz“, durch die Jaspers den „Sprengstoff in Nietzsches Philosophie“ unkenntlich mache (ebd., 220–221). Nach Löwiths Ansicht deutet auf ähnliche Weise auch Heidegger „sein eigenes Denken in das von Nietzsche hinein, um sich in Nietzsche auszulegen“ (ebd, 222). Von Jaspers' Perspektive auf N. unterscheide sich Heideggers Vorgehen allerdings fundamental, weil er den Sinn „einzelne[r] Sätze und Grundworte“ bei N. ohne Berücksichtigung konträrer Aussagen „apodiktisch“ festlege (ebd, 222).

Schon die oben referierten Rezeptionszeugnisse lassen erkennen, dass die Historienschrift N.s und der Historismus-Diskurs eine umfassende Wirkung entfalteten, die weit über die Philosophie hinausreichte. Im Spektrum theologischer Positionen zeichnen sich ebenfalls Kontroversen zwischen den historistischen Strömungen und den von Feuerbach und N. ausgehenden antihistoristischen Impulsen ab, die letztlich naturalistisch oder vitalistisch inspiriert waren. So charakterisiert **Adolf von Harnack** das Christentum im Vorwort (1903) zu seinem erstmals 1900 erschienenen Werk *Das Wesen des Christentums* programmatisch als „*eine geschichtliche Aufgabe*, da es sich in dieser Religion um eine Verkündigung handelt, die sich geschichtlich vollzogen“ habe; und deshalb gelte: „weder der Antiquar noch der Philosoph, noch der Schwärmer kann hier das letzte Wort haben, sondern der Historiker, weil es eine rein historische Aufgabe ist, die wesentliche Eigentümlichkeit einer geschichtlichen Erscheinung festzustellen“ (Harnack 1999, 46). – Auf der Basis der historischen Bibelkritik von Autoren wie Ernest Renan und David Friedrich Strauß (vgl. dazu NK 296, 30–34) plädierte zuvor bereits N. dafür, die kritische Geschichtsbetrachtung uneingeschränkt auf die Religion anzuwenden. In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit der Historienschrift erklärt er sogar: „Das Christenthum ist ganz der kritischen Historie preiszugeben“ (NL 1873, 29 [203], KSA 7, 711). Nach 1918 setzte sich allerdings die dialektische Theologie von den Positionen der historischen Theologie ab.

Mit deutlichen Anklängen an Konzepte N.s, aber mit anderer Intention schreibt **Karl Barth** in der Ersten Fassung (1919) seines Kommentars *Der Römerbrief*: „Beim bloßen ‚Interesse‘ für das einmal Gewesene wird die Geschichte zu einem wirren Chaos sinnloser Beziehungen und Begebenheiten“ (Barth 1985, 143). Und im Vorwort zur Zweiten Fassung (1922) dieses Kommentars betont er seine Suche nach der Essenz des Christentums jenseits geschichtlicher

Prozesse: „meine ganze Aufmerksamkeit war darauf gerichtet, durch das Historische *hindurch*zusehen in den Geist der Bibel“, um „das Wort in den Wörtern“ zu suchen (Barth 2010 [Vorwort zur 1. Aufl.], 3; [Vorwort zur 2. Aufl.], 14). In dieser Zweiten Fassung (1922) seines Kommentars *Der Römerbrief* hat Karl Barth für einen Abschnitt des 4. Kapitels „Die Stimme der Geschichte“ sogar den auf N.s UB II HL zurückgreifenden Titel „Vom Nutzen der Historie“ gewählt. Hier zitiert Barth auf S. 192 (mit mehreren Auslassungen) ausführlich aus N.s Historienschrift (252, 32 – 255, 2).

Affinitäten zur Bedeutung der Konstruktion in N.s Charakterisierung der monumentalischen und kritischen Historie weist der Begriff ‚Konstruktion‘ auf, den **Sigmund Freud** für die Erschließung biographischer Zusammenhänge in der Psychoanalyse gebraucht. N. plädiert in UB II HL für die Konstruktion von Geschichte und beabsichtigt damit eine strategische Fiktion im Dienste des Lebens: Durch seinen „Kunsttrieb“ solle der Historiker „eine Einheit des Planes“ in die „Vergangenheit“ legen, auch „wann sie nicht darinnen“ ist (290, 19–21), so dass ein organisches Ganzes entstehen kann (vgl. dazu die Kritik in Kapitel II.9, Abschnitt 5 des Überblickskommentars). Analogien zu einer solchen Konstruktion der Geschichte im Sinne N.s sind in Freuds Vorstellung von der psychoanalytischen Rekonstruktion der Lebensgeschichte zu erkennen. So erklärt Freud in seiner Schrift *Konstruktionen in der Analyse* (1937), psychoanalytische „Konstruktion“ habe den Charakter einer zu überprüfenden „Vermutung“; allein „die Fortsetzung der Analyse“ entscheide über deren „Richtigkeit oder Unbrauchbarkeit“ (Freud: Studienausgabe in zehn Bänden und einem Ergänzungsband 1982, Ergänzungsband, 402). „Das ‚Nein‘ des Analysierten“ zu den ‚Konstruktionen‘ des Psychoanalytikers hält Freud nur in Ausnahmefällen für den „Ausdruck berechtigter Ablehnung; ungleich häufiger ist es Äußerung eines Widerstandes, der durch den Inhalt der mitgeteilten Konstruktion hervorgerufen wird“ (ebd., 400). Und obwohl das ‚Nein‘ des Patienten zur Deutung des Analytikers deren „Richtigkeit“ nicht „beweist“, verträgt es sich laut Freud „sehr gut mit dieser Möglichkeit“ (ebd., 400).

Kritiker der Psychoanalyse beanstandeten Freuds Tendenz, „das ‚Nein‘ des Analysierten“ als Indiz für einen auf Verdrängung basierenden innerseelischen Widerstand zu betrachten und es darüber hinaus sogar als Bestätigung für die vom Patienten abgewehrte Deutung des Analytikers zu vereinnahmen (vgl. dazu Neymeyr 2017/18, 78–86). Wie N. mit seinen Überlegungen zur Historie, so orientiert sich auch Freud mit seiner Vorstellung von der „Richtigkeit“ der lebensgeschichtlichen Deutung (vgl. Freud: Konstruktionen in der Analyse, 402) keineswegs strikt am Objektivitätsprinzip. Das zeigt seine Feststellung, zwar gebe es keine „Garantien“ dafür, „daß wir nicht irregehen“; aber auch eine vorübergehende „unrichtige Konstruktion“ bringe dem Patienten „keinen

Schaden“: „Die Gefahr, den Patienten durch Suggestion irrezuführen“, ist laut Freud von den Kritikern der Psychoanalyse „sicherlich maßlos übertrieben worden“ (ebd., 399).

Konstruktionen von Vergangenem, die spekulative Deutungen und suggestive Interpretationen ohne Faktenbasis mit einschließen können, propagiert vor Freuds psychoanalytischer (Re)Konstruktion von Lebensgeschichten bereits N. in UB II HL: Er schreibt der ‚monumentalischen Historie‘ auch lebensfördernde Suggestionen durch täuschende Analogien zu (vgl. 262, 29–30), die sogar die Grenze zur „freien Erdichtung“ oder zur „mythischen Fiction“ überschreiten können (262, 15–17). Dabei deutet N. das Objektivitätspostulat zum Prinzip ästhetischer Komposition um, das „ein künstlerisch wahres, nicht ein historisch wahres Gemälde“ entstehen lasse (290, 15–16). In diesem Sinne hält er sogar „eine Geschichtsschreibung“ für möglich, „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). Hier funktionalisiert N. das Prinzip einer perspektivischen Konstruktion zum Medium von Vitalinteressen: „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 Kritik in Kapitel II.9, Abschnitt 5.

Auf ähnliche Weise transformiert N. die ‚kritische Historie‘ durch strategische Konstruktion für lebenspraktische Verwertungszwecke: In Abkehr von realen Gegebenheiten versuche man sich durch einen idealen Entwurf „gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt“ (270, 21–23). Auch hier treten Affinitäten zwischen N.s fiktionaler Konstruktion der Historie und Freuds Prinzip lebensgeschichtlicher Konstruktion hervor. Darüber hinaus gibt es zahlreiche Analogien zwischen Konzepten Freuds und N.s: etwa im Hinblick auf das Instanzenmodell der Seele, die Abkehr von traditionellen Identitätskonzepten, die Instabilität des Ich, die moderne Massengesellschaft, das Unbewusste und den Traum sowie hinsichtlich der Relation von Erinnern und Vergessen, von Trieb und Sublimierung (vgl. dazu die umfassenden Darstellungen von Kaiser-El-Safti 1987 und Gasser 1997). Ganz im Sinne der späteren Psychoanalyse konstatiert N. schon Jahre vor UB II HL in einem nachgelassenen Notat von 1870/71: „Alle Erweiterung unsrer Erkenntniß entsteht aus dem Bewußtmachen des Unbewußten“ (NL 1870/71, 5 [89], KSA 7, 116). Den Begriff der ‚Construktion‘ gebraucht N. später selbst in nachgelassenen Notaten. So schreibt er: „Affekte sind eine Construktion des Intellekts, eine Erdichtung von Ursachen, die es nicht giebt“ (NL 1883, 24 [20], KSA 10, 657). Und seine Distanz zu „den Metaphysikern“ charakterisiert N. folgendermaßen: „ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‚Ich‘ es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das Ich selber als eine Construktion des Denkens“ (NL 1885, 35 [35], KSA 11, 526).

N. kritisiert den Vorsehungsglauben und die Geschichtsteleologie Hegels als Umschlagen eines epigonalen Spätzeitbewusstseins in die kompensatorische Vorstellung, sich selbst auf dem „Höhepunkt […] des Weltprozesses" zu befinden (308, 30–31). Unter Rekurs auf N.s UB II HL beschreibt **Walter Benjamin** in seinen 1939 entstandenen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* eine Mentalität dieser Art mit kritischer Perspektive als Geschichte der „Sieger": Laut Benjamin verfehlt das „Verfahren der Einfühlung", mit dem „der historische Materialismus gebrochen hat", aus „Trägheit" die Möglichkeit, „des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt" (Benjamin: Gesammelte Schriften, Bd. I,2, 1974, 696). Kritisch bewertet er den „Geschichtsschreiber des Historismus", der sich „unweigerlich in den Sieger" der Geschichte „einfühlt" und damit affirmativ „den jeweils Herrschenden" zuarbeitet, ohne zu beachten, dass sich „die Kulturgüter" als „Beute" nicht nur „der Mühe der großen Genies" verdanken, sondern auch „der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen", also nicht nur „der Kultur", sondern auch „der Barbarei" (ebd.). In diesem Sinne deutet Benjamin den Primat des Lebens gemäß N.s Historienschrift gesellschaftskritisch um. In der VI. These beschreibt er die Geschichte auf eine Weise, die zugleich an N.s Kritik am Objektivitätsprinzip denken lässt: „Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen ‚wie es denn eigentlich gewesen ist'." (Ebd., 695.) In Benjamins Schrift *Über den Begriff der Geschichte* zeigt schon das Motto zur XII. These eine Bezugnahme auf N. Denn offenkundig zitiert er hier aus N.s Vorwort zu UB II HL (245, 12–14): „Wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht" (Benjamin 1974, 700). N. selbst lässt dieser Aussage in der Historienschrift den Satz folgen: „Das heisst, wir brauchen sie zum Leben und zur That" (245, 16).

Wenn Walter Benjamin erklärt, die „Jetztzeit" fasse in einer „ungeheueren Abbreviatur die Geschichte der ganzen Menschheit" zusammen (Benjamin 1974, 703), dann greift er auf eine Passage aus UB III SE zurück, in der N. den „Philosophen" als „Abbild und Abbreviatur der ganzen Welt" charakterisiert (KSA 1, 410, 7–9). Allerdings verbindet Benjamin seine Perspektive auf die Geschichte – im Unterschied zu N. – mit einer „messianischen" Utopie (Benjamin 1974, 703). Dadurch erfährt auch seine Abgrenzung von einer historistischen „Universalgeschichte" und von der „Masse der Fakten" im Historismus eine Umakzentuierung: Benjamin schreibt der „materialistischen Geschichtsschreibung" nämlich ein „konstruktives Prinzip" zu (ebd., 702), das bei ihm allerdings (anders als bei N.) auf eine „Stillstellung des Geschehens" zugunsten „einer revolutionären Chance" zielt (ebd., 703) und letztlich dazu dienen soll, „das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen" (ebd., 701, 702). In diesem Sinne kontrastiert Benjamin „die materialistische Geschichtsschreibung" mit

dem „Historismus“. Dessen Problematik sieht er darin, dass angesichts der Überfülle geschichtlicher Fakten eine strukturschaffende „theoretische Armatur“ fehlt (ebd., 702).

Unter diesen Prämissen beleuchtet Benjamin auch die „Monumente eines Geschichtsbewußtseins“ (ebd., 702) und „die Gabe“ der „Geschichtschreiber“, „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“ (ebd., 695). Benjamin weist ihnen jedoch eine andere Funktion zu als diejenige, die N. in UB II HL der ‚monumentalischen Historie‘ zuschreibt. Demzufolge divergieren die Perspektiven auf die Zukunft bei N. und Benjamin beträchtlich. Denn N. verbindet sein Konzept der ‚monumentalischen Historie‘ mit elitären Hoffnungen, indem er im Anschluss an Schiller (vgl. NK 259, 9–32) und Schopenhauer (vgl. NK 317, 12–22) einen „Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende“ als geistesaristokratische Zielprojektion entwirft (259, 13–14). Benjamin hingegen betont, für jede Epoche gelte es, „die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen“, aber ohne dass dabei Objektivität um ihrer selbst willen in den Fokus rücke. Zwar ist Benjamin analog zu N. vom Primat der Interessen des Lebens vor historischer Faktizität überzeugt, aber er begründet seine Priorität mit einer andersartigen Argumentation: Wenn er betont, es gehe nicht bloß darum, zu „erkennen ‚wie es denn eigentlich gewesen ist‘“ (Benjamin 1974, 695), dann distanziert er sich zwar wie N. vom Postulat des historischen Objektivismus, aber keineswegs im Sinne eines unpolitischen Vitalismus oder eines ‚monumentalischen’ Geistesaristokratismus, sondern aus sozialen Gründen: Denn der Fokus seines Interesses richtet sich dabei – anders als bei N. – auf die Chancen der unter den „Herrschenden“ leidenden unterdrückten Bevölkerungsmehrheit „im Klassenkampf“ (ebd., 694).

In der Forschungsliteratur zu UB II HL wurde die Aktualität von N.s Historienschrift für das 20. Jahrhundert wiederholt betont. So gilt N. allgemein als Vordenker bzw. als wichtiger Vertreter der Lebensphilosophie (vgl. dazu u. a. Schnädelbach 1983, 192–193). Vitalistische Konzepte vertraten u. a. Henri Bergson, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel sowie Ludwig Klages, Oswald Spengler und Theodor Lessing, die sich entschieden gegen eine einseitige Fixierung auf die Rationalität wandten. In Opposition zum Neukantianismus und zum materialistischen Weltbild des naturwissenschaftlichen Positivismus hob die Lebensphilosophie die Dynamik des Lebens in seinem kontinuierlichen Entwicklungsprozess hervor. Otto Friedrich Bollnow verfasste ein Buch mit dem Titel *Die Lebensphilosophie* (1958), in dem er den Lebensbegriff als kulturkritischen „*Kampfbegriff*“ charakterisierte: Als Alternative zu „einem starren und festen Sein“ und konventionellen „Verfestigungen“ generell propagierte er „die Lebendigkeit des Lebens“ (Bollnow 1958, 4). Ein solcher Gestus prägt bekanntlich auch N.s Historienschaft. Außerdem gilt N. als Vorläufer (vgl. Heidegger 1979,

396) bzw. als Repräsentant (vgl. Annemarie Pieper, 1984, 115) der Existenzphilosophie, die unter Einfluss der Lebensphilosophie und des Denkens von Søren Kierkegaard entstand. Sie wurde von Autoren wie Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus und Gabriel Marcel entfaltet, die sich von der Alternative zwischen spekulativem Idealismus und wissenschaftsgläubigem Positivismus abgrenzten. Die Existenzphilosophie verwirft die Idee des Absoluten und rückt stattdessen fundamentale Befindlichkeiten des Menschen ins Zentrum, zu denen außer dem existentiellen Geworfensein und der Angst, Sorge, Selbstbesinnung, Einsamkeit, Verzweiflung, Freiheit, Verantwortung, Liebe und Schuld auch eine Erschütterung durch die Erfahrung von Nihilismus oder Absurdität gehören kann.

In der Zeit des **Nationalsozialismus** wurden Konzepte aus N.s Philosophie – auch aus UB II HL – für ideologische Zwecke instrumentalisiert (vgl. dazu die differenzierte Darstellung von Steven E. Aschheim 1996, 251–291). Eine Funktionalisierung N.s für die nationalsozialistische Ideologie begann bereits vor der sogenannten ‚Machtergreifung' (ebd., 252); dafür wurden verschiedene Aspekte seines Œuvres genutzt. Besonders geeignet schienen außer N.s Kritik an Décadence, Demokratie und Egalitarismus vor allem die lebensphilosophischen, antirationalistischen und auf kulturelle Erneuerung zielenden Konzepte in seinem Werk, die schon UB II HL bestimmen. Diejenigen, die eine neue, nationalsozialistische Pädagogik propagierten, beriefen sich auf N.s Kritik an traditionellen Erziehungs- und Bildungskonzepten sowie „am antiquarischen Geist des akademischen Lebens" (Aschheim 1996, 260). Aus späteren Schriften N.s adaptierte man vorzugsweise den Übermensch-Heroismus von *Also sprach Zarathustra* und den ‚Willen zur Macht' für solche politischen Zwecke. Steven E. Aschheim weist auf zeitgenössische Versuche hin, N. generell propagandistisch zu vereinnahmen und auch speziell die Schlusspassage von UB II HL im Sinne der nationalsozialistischen Ideologie pädagogisch zu aktualisieren (vgl. Aschheim 1996, 251–291, besonders 260). – In den Jahrzehnten nach dem nationalsozialistischen Terrorregime ließen sich auch Vertreter „der Kunsterziehungsbewegung" und der „geisteswissenschaftlichen Pädagogik", beispielsweise der durch die Jugendbewegung geprägte Herman Nohl, der zeitweilig allerdings auch eine Affinität zur völkischen Ideologie gezeigt hatte, durch Impulse aus N.s Historienschrift anregen. Darüber hinaus sind später in „der postmodernen Pädagogik" Einflüsse von N.s UB II HL festzustellen (Niemeyer 2016, 80).

Gianni Vattimo reflektiert die Historismus-Kritik und die Diagnose des Epigonen-Syndroms in UB II HL, betont aber auch, dass N. damit „mehr Probleme und Fragen aufwirft und stellt" als „löst und beantwortet", so dass die „konstruktiven Aspekte der Schrift" lediglich eine vage „Sammlung von Forde-

rungen“ bieten (Vattimo 1992, 22, 23, 26). Allerdings bezeichnet er N.s Historienschrift „als erste grundsätzliche Kritik einer der vorherrschenden Geistesrichtungen der Kultur des 19. Jahrhunderts“ (ebd., 23), die „das europäische Denken des 20. Jahrhunderts“ maßgeblich beeinflusst habe (ebd., 22) und durch die Diagnose einer „geschwächten Persönlichkeit“ zugleich bereits die moderne Massenkultur antizipiere (ebd., 25). In späteren Werken N.s sieht Vattimo die Konzepte von UB II HL jedoch kaum weitergeführt, sondern eher überwunden (vgl. ebd., 22–23).

In verschiedenerlei Hinsicht beeinflusste N.s Historienschrift Konzepte der **Moderne und Postmoderne**. Die Bedeutung von UB II HL für den Postmoderne-Diskurs hat die bisherige Forschung wiederholt konstatiert (vgl. dazu Margreiter 1996, 9). Denn Krisensymptome, die N. in seiner Historienschrift der eigenen Epoche zuschreibt, erscheinen in mehrfacher Hinsicht zugleich auch als Antizipation von Charakteristika der Postmoderne. Dies gilt etwa für das Schlagwort vom ‚Verschwinden des Subjekts‘, das N. in UB II HL durch die Diagnose moderner „Subjectlosigkeit“ (284, 19) vorwegnimmt. Hervorzuheben ist außerdem der rasche „Wechsel der Stil-Maskeraden“ (KSA 5, 157, 7–8), zu denen der „europäische Mischmensch“ die „Historie“ als „Vorrathskammer der Kostüme“ benötigt, um einen „Karneval grossen Stils“ mit dem „geistigsten Faschings-Gelächter und Übermuth“ zu zelebrieren (KSA 5, 157, 2–20), wie N. im Rückblick auf UB II HL später in *Jenseits von Gut und Böse* konstatiert (vgl. dazu Borchmeyer 1996, 196–217). Allerdings inszeniert N. die Vorstellung eines Karnevals auch bereits in UB II HL: Hier betont er mit Bezug auf die spätantike Décadence die Gefahr von Entartung und Identitätsverlust „unter dem einströmenden Fremden [...] bei dem kosmopolitischen Götter-, Sitten- und Künste-Carnevale“ (279, 22–24); diese Problematik analogisiert er ausdrücklich mit der Situation der „modernen Menschen“ (279, 25) als der „nach Historie Gierigen“ (279, 33), die dann jedoch eine „Austreibung der Instincte durch Historie“ erfahren (280, 28).

Zwar scheinen Pluralität, Imitation, Persönlichkeitsschwäche und Epigonalität, die N. in UB II HL dem Historismus seiner Epoche attestiert, die Tendenz zu Polyphonie und verspieltem Eklektizismus in der Postmoderne vorwegzunehmen. Aber zugleich unterscheiden sich die affirmative Haltung der Postmoderne zur heterogenen Fülle kultureller Traditionen, ihre bewusste Absage an einheitsstiftende Leitkonzepte und ihr programmatisches Bekenntnis zum fröhlichen Relativismus eines ‚anything goes‘ fundamental von der Problematisierung der modernen Krisenphänomene, die N. in UB II HL zum Ausdruck bringt. Gleichwohl ist eine Kontinuität von Grundtendenzen festzustellen. So setzt sich N.s Vorstellung karnevalistischer Heiterkeit im postmodernen Postulat der Karnevalisierung fort, das einen subversiven Gestus ebenso ein-

schließt wie spielerische Inszenierungen (vgl. dazu Borchmeyer 1996, 199–200). Zur Diskussion der von Autoren wie Gianni Vattimo und Jürgen Habermas formulierten Ansicht, N. habe als Wegbereiter der Postmoderne fungiert, vgl. ebd., 207–209.

Partielle Affinitäten zu N.s kritischen Perspektiven auf Historie, Journalismus und Mythos in UB II HL lassen sich in der Geschichts- und Medienkritik von **Jean Baudrillard** feststellen. In seinem Buch *Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen* (1978) diagnostiziert er im Kapitel „Geschichte: Ein Retro-Scenario" (ebd., 49–56) eine „Agonie des Realen und Rationalen, mit der das Zeitalter der Simulation" anbreche (ebd., 50). In der Gegenwart erlange die Historie durch mediale Inszenierung zwar öffentliche Präsenz, zugleich aber werde ihre Funktion im gesellschaftlichen Prozess der Selbstvergewisserung in Frage gestellt (vgl. ebd., 49–51). Während N. die zeitgenössische Hypertrophie des Historischen auf den Verlust des identitätsstiftenden Mythos zurückführt (vgl. KSA 1, 146, 7–14), behauptet Baudrillard, der Mythos habe zunächst ein Refugium im modernen Kino gefunden, sei in der „pazifizierte[n] Monotonie" des Nachkriegsalltags jedoch durch die Geschichte ersetzt worden, die anstelle des Mythos im Kino „ihre gewaltige Wiederauferstehung" feiere (Baudrillard 1978, 49), allerdings unter grundlegend veränderten Rahmenbedingungen: „Die Geschichte ist unser verlorener Bezug, das heißt unser Mythos. In dieser Eigenschaft löst sie die Leinwandmythen ab", wird dabei jedoch ihrer Substanz beraubt (ebd., 49). In den „Phantasmen einer versunkenen Geschichte" sammle sich „das Arsenal der Ereignisse, Ideologien und Retro-Moden", so dass vergangene Epochen „in wildem Durcheinander wieder lebendig" werden, aber ohne dass dabei ein bewusst eingesetztes Selektionsprinzip wirksam ist: „bloß Nostalgie akkumuliert endlos" (ebd., 50). Analogien zu N.s Historismus-Kritik sind hier deutlich zu erkennen (vgl. in UB II HL z. B. 299–300, 303–307, 313).

Baudrillard sieht in der Gegenwart diffuse „Retro-Faszination" mit einem „Fetischismus" der Geschichte verbunden (ebd., 50–51), der ihr aber keine neue Bedeutung verleihe. Vielmehr sei er durch das Bedürfnis motiviert, dadurch dem Gefühl der „Leere zu entkommen" (ebd., 50), erschöpfe sich allerdings bereits in Eskapismus. Die Verfestigung der Historie zum „Monument" offenbare lediglich nostalgische Sehnsucht nach dem verlorenen Geschichtsbezug, ohne dass mit dieser Mentalität auch eine „Bewußtwerdung" einhergehe. Im Kino erscheine „Geschichte posthum"; und die zu „Fossilien" erstarrte Historie werde durch mediale Inszenierung zum Objekt einer „Kultur der Kombinatorik" (vgl. ebd., 50–52) ohne genuinen Sinn. Zum „Verschwinden der Geschichte" trage sie ebenso bei wie zur „Vollendung des Archivs" (ebd., 55). Gerade in den ‚Retro-Scenarien' der Moderne mit ihren rückwärtsgewandten Moden zeige sich der Verlust einer authentischen Beziehung zur Geschichte,

die so zum bezugslosen Simulacrum verkomme: im Spielfeld historistischer Beliebigkeit.

Bis in Tendenzen des modernen Medienzeitalters prolongiert sich demnach in gewisser Hinsicht N.s kritische Zeitdiagnose, „dass man die Ausschweifungen des historischen Sinnes, an welchen die Gegenwart leidet, absichtlich fördert“ (323, 3–5). Die von Baudrillard betonte chaotische Heterogenität des Historischen ist bereits in der Krisensymptomatik der Moderne präsent, die N. in UB II HL entfaltet: „alles was einmal war, stürzt auf den Menschen zu“ (272, 3), überfordert dabei aber die „nach Historie Gierigen“ (279, 33), die zur mentalen Bewältigung dieser Übermacht des Vergangenen außerstande sind und eine identitätsgefährdende, lebensfeindliche „Uebersättigung“ durch „Historie“ (279, 2–3) erfahren. Bereits in der *Geburt der Tragödie* charakterisiert N. das Spannungsfeld von Historie und Mythos folgendermaßen: Gerade „das ungeheure historische Bedürfniss der unbefriedigten modernen Cultur, das Umsichsammeln zahlloser anderer Culturen“ weist seines Erachtens „auf den Verlust des Mythos“ hin (KSA 1, 146, 10–13), der als quälendes Defizit erlebt wird: „nun steht der mythenlose Mensch, ewig hungernd, unter allen Vergangenheiten und sucht grabend und wühlend nach Wurzeln“ (KSA 1, 146, 7–9).

Wo der Journalismus in komplizenhafter Allianz mit den Wissenschaften durch eine „hemmungslose Popularisierung“ historischer Geschehnisse „die Illusion der Erlebnishaftigkeit und Augenzeugenschaft“ nährt (Reschke 2008, 30), regieren Sensationslust und Aktualisierungswahn. Nur scheinbar wird dadurch authentische Partizipation an geschichtlichen Prozessen gefördert. Entgegen allen Suggestionen schafft die mediale Vermittlung von Vergangenheit und Gegenwart gerade kein Kontinuum des Geschichtlichen oder gar ein identitätsstiftendes Bewusstsein.

Vor diesem Hintergrund legt N.s Historienschrift auch eine kritische Auseinandersetzung mit Perversionsformen der ‚monumentalischen Historie‘ nahe, die im Falle einer popularisierenden, auf voyeuristische Effekte zielenden Darstellung der Vergangenheit (etwa des Nationalsozialismus) historische Faktizität verbiegen und kollektive Erinnerung verfälschen kann (vgl. dazu Kapitel II.9, Abschnitt 5 im vorliegenden Überblickskommentar). Zudem erzeugt die mediale Beschleunigung bei der Vermittlung geschichtlicher Ereignisse Übersättigungseffekte und lässt das jeweils Aktuelle auch immer rascher obsolet erscheinen (vgl. Reschke 2008, 37 und Le Rider 2001, 97). Die in UB II HL schon von N. diagnostizierte mediale Beschleunigung gehört zu einer wachsenden Innovationsdynamik, die Desorientierung fördert und Eigeninitiative schwächt (vgl. 279–280): „Noch ist der Krieg nicht beendet, und schon ist er in bedrucktes Papier hunderttausendfach umgesetzt, schon wird er als neuestes Reizmit-

tel dem ermüdeten Gaumen der nach Historie Gierigen vorgesetzt“ (279, 30–33). Über die Zeitstruktur exponentieller Beschleunigung in Historie und Kulturgeschichte generell reflektiert Reinhart Koselleck in seinem Buch *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979). Hier geht er im Hinblick auf den „erst seit 1870“ belegten Begriff ‚Neuzeit‘ (ebd., 302) auch auf die „Semantik moderner Bewegungsbegriffe“ (ebd., 300) ein. Vgl. ebd., 300–348.

Die Enttäuschung eines geschichtsphilosophischen Optimismus prägte die Konzepte postmoderner Theoretiker und förderte Skepsis gegenüber Fortschrittselan und traditioneller Sinnorientierung sowie Zweifel hinsichtlich einer kontinuierlichen historischen Weiterentwicklung. Seit den 1980er Jahren schlossen verschiedene Autoren, darunter Vilém Flusser und **Francis Fukuyama**, an derartige Mentalitäten an: Sie glaubten ihr eigenes Zeitalter sogar mit dem Etikett ‚Posthistoire‘ versehen zu können, das im Diskurs allerdings weitgehend kritisch rezipiert wurde. Zugleich hinterfragten sie Konzepte einer Sinnstiftung durch Geschichte nach dem Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung zur liberalen Demokratie. In seinem Buch *The End of History and the Last Man* (dt.: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*) griff Fukuyama 1992 mit seinen Gesellschaftdiagnosen und Systemprognosen, die auch dekadenzkritische Aspekte mit einschließen, auf Hobbes, Locke, Hegel, Marx sowie auf N. zurück. Dabei bezieht sich Fukuyama beispielsweise auf die in *Also sprach Zarathustra* aus der Perspektive der Rollenfigur Zarathustra entworfene Vorstellung vom ‚Letzten Menschen‘ (vgl. KSA 4, 19, 21 – 20, 26). Zur rezeptionsgeschichtlichen Frage, ob N. tatsächlich als Vorläufer des Posthistoire-Diskurses gelten kann, erwägen Dezsö Csejtei und Anikó Juhász Pro- und Contra-Argumente (Csejtei/Juhász 2008, 49–58).

Im Hinblick auf UB II HL lässt sich feststellen, dass N.s Reflexionen über ein ‚Ende der Geschichte‘ hier in einem kritisch akzentuierten Kontext stehen, in dem er historische Endzeit-Vorstellungen mit säkularisierten Ideen der zeitgenössischen Theologie verbunden sieht. Exemplarisch erhellt dies aus der folgenden Textpassage der Historienschrift: „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? Umkleidet sich jene Vorstellung wohl durch das gesteigerte historische Richter-Bedürfniss, als ob unsere Zeit, die letzte der möglichen, selbst jenes Weltgericht über alles Vergangene abzuhalten befugt sei, welches der christliche Glaube keineswegs vom Menschen, aber von ‚des Menschen Sohn‘ erwartete?“ (304, 4–13). Im Anschluss an diese rhetorischen Fragen führt N. den Gedankengang fort, indem er Defätismus und Fortschrittsskepsis diagnostiziert: „ein tiefes Gefühl von Hoffnungslosigkeit ist übrig geblieben und hat jene historische Färbung

angenommen, von der jetzt alle höhere Erziehung und Bildung schwermüthig umdunkelt ist. Eine Religion, die von allen Stunden eines Menschenlebens die letzte für die wichtigste hält, die einen Schluss des Erdenlebens überhaupt voraussagt und alle Lebenden verurtheilt, im fünften Akte der Tragödie zu leben, regt gewiss die tiefsten und edelsten Kräfte auf, aber sie ist feindlich gegen alles Neu-Anpflanzen, Kühn-Versuchen, Frei-Begehren, sie widerstrebt jedem Fluge in's Unbekannte" (304, 22–31). Diese Zurückweisung säkularisierter theologischer Endzeit-Vorstellungen allein legt allerdings noch keine Vereinnahmung von N.s UB II HL zugunsten des Posthistoire-Diskurses nahe. Auch in Themenfeldern, in denen Affinitäten zu UB II HL zu erkennen sind, bedürfen vorhandene Differenzen einer angemessenen Mitberücksichtigung.

Michel Foucault greift in mehreren Werken methodologisch auf N.s Historienschrift zurück, um sie für genealogische und historiographische Untersuchungen zu nutzen und sie zugleich im Sinne seiner eigenen Projekte kreativ weiterzudenken. Dabei adaptiert er auch N.s Kritik an Geschichtskonzepten, die einem strikten Objektivitätsanspruch folgen. Außerdem führt er N.s Perspektiven auf genealogische Prozesse fort, die Anlass zu historischen Relativierungen geben. In Schriften wie *L' archéologie du savoir* (*Die Archäologie des Wissens*) oder *L'ordre du discours* (*Die Ordnung der Dinge*) rückt Foucault epistemologische Dimensionen und gesellschaftliche Machtstrukturen in den Fokus, wie sie sich jeweils im Laufe der kulturhistorischen Entwicklung ausgeprägt haben, und analysiert dabei auch repressive Tendenzen. Zugleich wendet er sich gegen totalisierende Disziplinierungsversuche im Sinne eines Identitätsdenkens. In seiner Schrift *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (*Nietzsche, die Genealogie, die Historie*) konstatiert Foucault: „Le sens historique [...] réintroduit dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel chez l'homme" (Foucault: Dits et écrits, Bd. 2, 1994, 147). Übersetzung: „Der historische Sinn [...] führt alles wieder dem Werden zu, was man am Menschlichen für unsterblich gehalten hatte" (Foucault 1987, 77). Wiederholt hat Foucault im Laufe der Zeit die Bedeutung N.s für seine eigenen Arbeiten hervorgehoben und dabei auch betont, dass seine archäologische Forschung dem Einfluss N.s „weit mehr verdankt als dem Strukturalismus im eigentlichen Sinne" (Foucault: Dits et Écrits, 2001, Bd. 1, 768). Zur Relevanz von N.s Historienschrift für Foucaults Arbeiten zu einer kritischen Kulturgeschichte vgl. Le Rider 2001, 105–106.

Übereinstimmungen mit Konzepten, die N. in UB II HL und in späteren Werken entfaltet, zeigt Foucault durch historische Relativierungen, ‚serielle' Geschichtsanalysen, das Prinzip des Perspektivischen und Vorbehalte gegenüber totalisierenden geschichtsphilosophischen Ganzheitsidealen. Darüber hinaus plädiert er allerdings auch für Parodie anstelle von Erinnerung und für die Zersetzung des Anspruchs auf Kontinuität, Identität und Wahrheit, um ei-

ner Auflösung des traditionellen Erkenntnissubjekts Vorschub zu leisten. Zu Foucaults Rezeption von N.s UB II HL formuliert Greiert die kritische Rückfrage, worin nach einer Verabschiedung des Humanismus zugunsten der Triebsphäre gemäß weiteren Untersuchungen Foucaults noch ein Sinn von Geschichte liegen könnte (vgl. Greiert 2008, 92–94). Nur vier Jahre nach der Publikation von UB II HL bezeichnet N. in *Menschliches, Allzumenschliches I* gerade den „Mangel an historischem Sinn" als den „Erbfehler aller Philosophen" (KSA 2, 24, 24–25).

In der Rezeptionsgeschichte zu N.s Œuvre gibt es die Tendenz, durch seine Reflexionen recht pauschal bereits die wesentlichen Konzepte des 20. Jahrhunderts antizipiert zu sehen, etwa auch die Ansätze der französischen Epistemologen. Bei vergleichender Betrachtung der Schriften von Gaston Bachelard, Michel Foucault und N. treten allerdings auch jeweils spezifische Differenzen zwischen N. und dem französischen Diskurs hervor, in dem sich Bachelard und Foucault um eine „philosophische Geschichte pluraler Wissensformen" bemühen (zu diesen Aspekten der Rezeptionsgeschichte vgl. Brusotti 2012, 74).

Noch bevor sich Foucault mit seinen archäologischen und genealogischen Forschungen auf N.s Überlegungen zur Historie und zur Wissenschaft berief und ihn als paradigmatischen Ausgangspunkt für eine ‚Geschichte der Wahrheit' betrachtete, schloss bereits **Gaston Bachelard** in seinem Werk *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951) mit dem Konzept der „*beurteilte[n]* Geschichte" („histoire *jugée*), die „Irrtum und Wahrheit, [...] Schädliches und Fruchtbares zu unterscheiden" habe, ausdrücklich an N.s UB II HL an, indem er konstatiert: „Hier ist mehr als anderswo die nietzscheanische Meinung richtig: ‚Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten" (Bachelard 1951, 35; deutschsprachige Version: Bachelard 1974, 212). Der von Bachelard zitierten Aussage N.s folgt in UB II HL (293, 34 – 294, 1) die appellativ gemeinte Feststellung: „nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr errathen, was in dem Vergangnen wissens- und bewahrenswürdig und gross ist" (294, 1–4). – Im Unterschied zu N. rückt Bachelard allerdings nicht die Historie generell in den Fokus, sondern Stationen der Wissenschaftsgeschichte. N.s Aussage „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangne deuten" (293, 34 – 294, 1) interpretiert Bachelard mithin konkret in wissenschaftshistorischem Sinne: als einen Appell, vom jeweils aktuellen Forschungsstand aus zwischen obsoletem und relevantem Wissen zu differenzieren und allein das Bewahrenswerte zu selektieren (Bachelard 1951, 37; Bachelard 1974, 213; vgl. dazu Brusotti, 2012, 61).

Anstelle einer linearen Entwicklung setzt Bachelard die Diskontinuität in der Wissenschaft voraus. Vor diesem Hintergrund reflektiert er einen auf-

schlussreichen Sonderfall der Wissensselektion: die „systematische Revolution der Grundbegriffe“, wie sie im 20. Jahrhundert durch die Relativitätstheorie von Albert Einstein bewirkt wurde. Zu Umbrüchen solcher Art schreibt Bachelard in seinem Text *Die philosophische Dialektik in der Begriffswelt der Relativität*: „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). Mit seiner Charakterisierung wissenschaftlicher Revolutionen bezieht sich Bachelard auf das 10. Kapitel von UB II HL, und zwar auf N.s Überlegungen zu einem „Begriffsbeben, das die Wissenschaft erregt, dem Menschen das Fundament aller seiner Sicherheit und Ruhe, den Glauben an das Beharrliche und Ewige, nimmt“ und „das Leben selbst [...] schwächlich und muthlos“ werden lässt (330, 26–29).

Die „systematische Revolution der Grundbegriffe“, die Bachelard mit N.s metaphorischem Ausdruck „Begriffsbeben“ (330, 27) aus UB II HL zum Thema macht (Bachelard 1955, 413), entsteht auf der Basis von Umbruchserfahrungen, die man mit revolutionären Erkenntnissen von Forscherpersönlichkeiten wie Nikolaus Kopernikus, Galileo Galilei oder Albert Einstein assoziiert. Im Anschluss an Thomas S. Kuhns wissenschaftstheoretisches Hauptwerk *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) spricht man heutzutage von wissenschaftlichem ‚Paradigmenwechsel‘. – In Bachelards Darlegungen fällt allerdings auf, dass er den spezifischen Kontext von N.s Metapher ‚Begriffsbeben‘ vernachlässigt, die in UB II HL pejorativ konnotiert ist, weil N. hier eine Problemkonstellation beschreibt, der er den Primat des Lebens entgegenhält (vgl. 330, 23 – 331, 6): Laut N. bricht durch ein solches ‚Begriffsbeben‘ in der Wissenschaft „das Leben selbst in sich zusammen und wird schwächlich und muthlos“, weil der Mensch dadurch „das Fundament aller seiner Sicherheit und Ruhe“ verliert, also „den Glauben“ an das „Ewige“ (330, 26–29), mithin an eine Orientierung schaffende Kontinuität. Indem Bachelard N.s Metapher ‚Begriffsbeben‘ für seine eigene Aussageintention umkodiert, neutralisiert er zugleich die kontextbedingten negativen Implikationen, die N. dieser Metapher in UB II HL eingeschrieben hat. Und da wissenschaftliche Revolutionen bekanntlich Erkenntnisfortschritte bewirken, die bis zu technologischen Innovationen und nachhaltigen Verbesserungen der Existenzgrundlage einer ganzen Gesellschaft reichen können, erscheint es naheliegend, N.s Ausdruck ‚Begriffsbeben‘ in diesem Sinne auch eine positive Bedeutung zuzuschreiben. Zum metaphorischen Gebrauch der Begriffe ‚Erdbeben‘ und ‚Revolution‘ bei N. generell vgl. die Hintergründe in NK 330, 23–29 sowie NK 369, 12–15 und NK 504, 18–21.

Abschließend seien aus der Forschungsliteratur noch einige relevante Positionen zur Wirkungsgeschichte von UB II HL referiert. **Herbert Schnädelbach** hebt in seinem Buch *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus* (1974) die „gedankliche Dichte und literarische Qualität" von N.s Historienschrift hervor (Schnädelbach 1974, 76). Allerdings problematisiert er N.s Auffassung der Relation von ‚Historie' und ‚Leben', indem er mit Recht zu bedenken gibt: „Es ist erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit Nietzsche [...] von Vitalitätssteigerungen unmittelbar auch Kultursteigerungen erwartet" (ebd., 81). Schnädelbach begründet seinen Vorbehalt gegenüber N.s Einschätzung mit dem psychoanalytischen Konzept der Sublimierung: „Daß Kultur auf Triebversagung beruht, wäre der wichtigste skeptische Einwand, der gegen Nietzsches Optimismus von Freud her vorzubringen wäre. Auch die These Thomas Manns, daß kulturelle und vor allem künstlerische Leistungen gerade *nicht* Indizes einer frohen Gesundheit sind, die Nietzsche anpreist, sondern Symptome und Kompensationen von Krankheiten und Deformationen zu sein pflegen, ist im Zusammenhang einer Diskussion der zweiten ‚Unzeitgemäßen Betrachtung' Nietzsches zu bedenken" (ebd., 81). – Hier scheint Schnädelbach auf Aussagen im Essay *Freud und die Zukunft* anzuspielen, in dem Thomas Mann „die Krankheit als Erkenntnismittel" charakterisiert und einen solchen „Sinn für die Krankheit" ausdrücklich „von Nietzsche" glaubt „herleiten" zu können (Thomas Mann 1990, Bd. IX, 481). In dieser Hinsicht betont Thomas Mann generell „die zarte Verfassung aller höheren Menschlichkeit und Kultur" (ebd., 482) und bezeichnet den Menschen mit einem impliziten Zitat aus N.s Schrift *Zur Genealogie der Moral* als „das kranke Tier" (ebd., 482; vgl. KSA 5, 367, 3).

Laut N. ist der Mensch als der „grosse Experimentator mit sich" (KSA 5, 367, 6) ein „muthiges und reiches Thier" und zugleich „das am meisten gefährdete"; seine existentielle „Wunde selbst" ist es, „die ihn zwingt, z u l e b e n ..." (KSA 5, 367, 12, 22–23). – Vor dem Hintergrund dieser kulturanthropologischen Perspektiven in *Zur Genealogie der Moral* ließe sich die Einschätzung Schnädelbachs noch durch das Argument ergänzen, dass gerade N.s kontinuierliches Insistieren auf der Vitalitätsdimension, das vom dionysischen Kunstprinzip in der Tragödienschrift über den Primat des ‚Lebens' in der Historienschrift bis zum ‚Willen zur Macht' im Spätwerk reicht, durchaus im Sinne Freuds auch als Überkompensation der eigenen gesundheitlichen Fragilität gedeutet werden könnte. Symptomatisch erscheint mithin N.s programmatisches Plädoyer für die „grosse Gesundheit", das er in Text 382 der *Fröhlichen Wissenschaft* formuliert (vgl. KSA 3, 635, 30 – 636, 14) und in *Ecce homo* mit Bezug auf *Also sprach Zarathustra* nochmals referiert (vgl. KSA 6, 337, 17 – 338, 6).

In seinem Buch *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus* kontrastiert Schnädelbach auch die von N. und Jacob Burckhardt vertre-

tenen Geschichtskonzepte (vgl. Schnädelbach 1974, 77–87): Während N. ‚Leben' zum „Kriterium einer *normativen* Beurteilung der Historie" erhebe (ebd., 77) und in diesem Sinne auch eine ‚Horizontbegrenzung' zugunsten von Lebensinteressen in Gegenwart und Zukunft propagiere, hoffe Burckhardt gerade auf eine Erweiterung des historischen Horizonts, um dadurch die zeitgenössische Kultur zu fördern und zugleich eine barbarische Geschichtslosigkeit zu verhindern (vgl. ebd. 80). – Günter Figal nennt Burckhardts Buch *Die Kultur der Renaissance in Italien* als mögliche Quelle für N.s Vorstellung der ‚plastischen Kraft' (Figal 2009, 136). Vgl. dazu NK 251, 4–6. Vor dem Hintergrund der hermeneutischen Tradition (Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricœur) konstatiert Figal: „Die kritischen Passagen der Historien-Schrift sind nicht ihre stärksten. Nietzsches Polemik gegen den historischen Objektivismus zündet nicht mehr, seine Witze" gegen Hegel und von Hartmann „dürften kaum noch einen Leser erheitern" (ebd., 141). Denn „Nietzsche hatte Recht, und er hat Recht behalten. Welcher Historiker würde noch bestreiten, dass die historische Erkenntnis an die Situation des Erkennenden gebunden und durch seine Bedingtheit geprägt ist?" Genau aus diesem Grund sei es heutzutage auch nicht mehr nötig, die Bedeutung des „Perspektivischen [...] gegen einen wissenschaftlichen Objektivismus" durchzusetzen (ebd., 141).

Curt Paul Janz konstatiert: „Diese II. ‚Unzeitgemäße' war also, anders als der ‚Strauß', unzeitgemäß und ist es heute noch; ‚unzeitgemäß' im Sinne von ‚gegen die Zeitströmung', ein Appell gegen die Bequemlichkeit unkritisch nachgebeteter Geschichtsinterpretationen" (Janz 1978, Bd. 1, 562). – Volker Gerhardt hebt eine Kontinuität zwischen der *Geburt der Tragödie* und UB II HL hervor, da die „Gedankenfigur der ‚ästhetischen Rechtfertigung des Daseins' [...] auch in der Kritik des Historismus maßgebend" sei: „eine Metaphysik des endlichen Lebens [...], wie sie historisch erstmals bei Kant Konturen gewinnt" (Gerhardt 1988, 140). Zugleich konstatiert Gerhardt in diesem Aufsatz von 1988: „Alle bisherigen Arbeiten über Nietzsches Geschichtskonzeption kranken daran, daß sie die ästhetischen Momente nicht oder zu wenig berücksichtigen" (ebd., 162). – Der Historiker Jens Thiel betont, „Nietzsches fundamentale Kritik an der ‚Historie' als *Wissenschaft*" bleibe „für jeden Historiker eine Herausforderung. Sie gehört immer noch zu den an- und aufregendsten Texten, die es zur Verortung des Faches und seiner professionellen Vertreter gibt" (Thiel 2012, 477).

Katrin Meyer konstatiert, die Historienschrift N.s erfahre „gerade bei der methodologischen Bestimmung der Geschichtsschreibung zur Zeit eine Renaissance"; sie erblickt N.s Bedeutung „für die aktuelle Diskussion" darin, „dass er den Begriffen ‚Erinnerung' und ‚Vergessen' ihre Eindimensionalität nimmt" und damit einen „fruchtbaren Ansatz zur Bestimmung historiographischer ‚Er-

innerung'" bietet (Meyer 1998, 191). Wesentlich erscheint dabei ein komplementäres Verhältnis von ‚Erinnerung' und ‚Vergessen', das für die ‚Konstruktion' der Historie essentielle Bedeutung hat. – Und Viktor Žmegač sieht durch N. den in Moderne und Postmoderne geläufigen „Vergleich der historistischen Vergangenheitsmusterung mit einem riesigen Museum" vorweggenommen; dabei verspreche auch N.s Eskapismus in eine Metaphysik der Kunst keinen Ausweg, weil in der Konsequenz des Historismus die Kunst ebenfalls „in einen orientierungslosen Wirbel des Nebeneinanders von Stilen" gerate, und zwar ohne Aussicht auf neue Einheitskonzepte (vgl. Žmegač 1996, 182). Zwar unterscheide sich N.s Glaube an die „Kraft historischer Analogien", an die permanente Gültigkeit „geschichtlicher Universalien" und an ein klassizistisches „Bollwerk" gegen den nivellierenden Relativismus grundlegend von postmodernen Konzepten; aber mit seinen Ansichten zum „Karneval der Stile" und zur „ironischen Endzeit der Kunstentwicklung" erweise sich N. als „ein vorzeitiger Augur des jüngsten Fin de siècle" (ebd., 183).

II.9 Problematische Aspekte der Historienschrift

1. *Das Spannungsverhältnis zwischen Zeitgemäßheit und Unzeitgemäßheit*

N. rechtfertigt seinen Anspruch auf ‚Unzeitgemäßheit' mit seiner altphilologischen Provenienz (247, 4–9), mit der sich zwar die Distanz zur Gegenwart, nicht aber das Zukunftspotential ‚unzeitgemäßer' Perspektiven begründen lässt. Zudem ist die Vorstellung der ‚Unzeitgemäßheit' durch die Korrelation zur Zeitgemäßheit definiert und bleibt an diese als Kontrastfolie prinzipiell gebunden. Als zeitgemäß erweisen sich N.s *Unzeitgemässe Betrachtungen* dadurch, dass er seine kritischen Epochendiagnosen auf Probleme der eigenen Gegenwart konzentriert. Hinzu kommt, dass seine Kulturkritik nachhaltig durch zeitgemäße Wertvorstellungen der bürgerlichen Bildungstradition geprägt ist (vgl. dazu Abschnitt 9 im vorliegenden Kapitel II.9). Insofern bietet N.s Historienschrift insgesamt eine komplexe Synthese aus zeitgemäßen und unzeitgemäßen Perspektiven (vgl. dazu auch Heidegger, Bd. 46, 2003, 105–106). Vor diesem Hintergrund relativiert sich der von N. emphatisch proklamierte Anspruch auf ‚Unzeitgemäßheit', zumal er die eigene kulturkritische Position in der Historienschrift auch nicht im Hinblick auf geschichtliche Einflüsse hinterfragt.

2. *Mischung der Denkstile und heterogener Duktus der Darstellung*

In der Historienschrift fällt eine Pluralität der Denkstile auf, weil N. hier Charakteristika von kulturkritischer Polemik und philosophischem Diskurs in einer

spannungsreichen Melange miteinander verbindet. Gerade die offene Gedankenführung, die Synthese von Kulturkritik, Geschichtstheorie, Lebensphilosophie und die rhetorische Stilisierung trugen zur ausgedehnten Rezeption von UB II HL bei, so dass die Schrift weit über die Philosophie hinaus bis heute zahlreiche historisch und kulturgeschichtlich interessierte Leser findet. Allerdings ergibt sich aus den heterogenen methodischen Annäherungen an die Historismus-Problematik auch eine Diskontinuität der Darstellung, die dem polyperspektivischen Duktus und der offenen Denkbewegung essayistischer Reflexion eher entspricht als der systematischen Strenge einer philosophischen Abhandlung. Während die Historienschrift durch aufgelockerte Argumentation und Gedankensprünge eine Verlebendigung erfährt, können apodiktisch präsentierte Thesen zugleich ihre Plausibilität einschränken.

3. *Das weite Bedeutungsspektrum der Terminologie*

Gerade die für die gesamte Schrift zentralen Titelbegriffe ‚Historie' und ‚Leben' weisen ein besonders großes Spektrum möglicher Bedeutungen auf: Angesichts der Heterogenität der Aspekte und der Vielfalt der Konnotationen lägen definitorische Eingrenzungen nahe, auf die N. jedoch verzichtet. Zwar kann ein relativ offen bleibendes Begriffsinstrumentarium mit kaum fixierten Termini die Chance bieten, diese flexibel in wechselnden Argumentationskontexten zu verwenden. Aber zugleich verstärkt sich dadurch auch das Risiko, dass bei den Lesern Missverständnisse entstehen. Die Vermeidung terminologischer Festlegungen entspricht methodisch allerdings dem nicht systematisch-deduktiv organisierten Duktus der Historienschrift, mit dem N. gemäß dem Vorwort primär eine kulturkritische Auseinandersetzung intendiert.

In auffälligem Maße changieren die in UB II HL entfalteten Vorstellungen von ‚Historie': Aspekte der Vergangenheit können hier ebenso gemeint sein wie Formen ihrer Aneignung und Transformation – etwa in Erinnerungskulturen. Auch als Bezeichnung für Geschichtsbewusstsein oder historische Bildung sowie für geschichtsphilosophische Konzepte oder sogar für die wissenschaftliche Disziplin der Geschichtsschreibung selbst lässt sich der Begriff ‚Historie' verwenden (vgl. Grätz 2012, 179). Schon Heidegger betont, dass N. in UB II HL nicht zwischen „*Geschichtswissenschaft*, Historie und Geschichte" differenziert (Heidegger, Bd. 46, 2003, 9; zu Heideggers Rezeption von UB II HL vgl. eine ausführliche Passage in Kapitel II.8).

Undefiniert bleibt in UB II HL über den Begriff ‚Historie' hinaus auch der Begriff des ‚Lebens'. Dementsprechend facettenreich ist jeweils der mögliche Gehalt beider Begriffe. Im Hinblick auf ‚Leben' orientiert sich N. an Grundten-

denzen von Schopenhauers Willensmetaphysik: Mit der Vorstellung des Lebens als dunkler, chaotischer Triebsphäre verbindet sich allerdings auch die Gefahr eines Irrationalismus. Dass N. zwischen starkem und schwachem Leben differenziert, erscheint insofern zeitgemäß, als hier deutliche Affinitäten zu vitalistischen Strömungen der Epoche und den Konzepten des Darwinismus sowie zum Décadence-Bewusstsein des fortgeschrittenen 19. Jahrhunderts hervortreten. N.s Vorstellung von ‚Entartung' evoziert jedoch die Frage, ob er ‚Leben' in seiner Historienschrift eo ipso als gesundes Leben verstanden wissen will. Jede mögliche Antwort hat weitreichende Implikationen, die auch von moralphilosophischer Relevanz sind.

4. *Die Frage nach der Orientierungsfunktion von Geschichte: Postulat der Stileinheit versus Chance kultureller Pluralität*

Gedankensprünge und gewisse Inkonsistenzen in der Argumentation ergeben sich in UB II HL daraus, dass N. die Historie einerseits zwar abwertet, sie andererseits aber entschieden zugunsten des Lebens zu funktionalisieren versucht und ihr sogar die Aufgabe zuschreibt, die individuelle Tatkraft des Menschen zu erhöhen. Dieses Grundkonzept zielt auf eine umfassende Instrumentalisierung der Geschichte und bestimmt auch die markante, bei der Rezeption der Historienschrift bis heute im Zentrum der Aufmerksamkeit stehende Typologie, in der N. drei Formen des Umgangs mit der Geschichte voneinander unterscheidet: die monumentalische, antiquarische und kritische Historie. Darüber hinaus empfiehlt sich allerdings eine Öffnung des Horizonts, um das produktive Potential der Geschichte auch außerhalb solcher strikten Funktionszuweisungen in den Blick zu bekommen.

Im Anschluss an das pessimistische Geschichtskonzept Schopenhauers und zugleich in Opposition zur optimistischen Teleologie und zum systematischen Idealismus in Hegels Geschichtsphilosophie versteht N. ‚Historie' als ein diskontinuierliches Nacheinander von Begebenheiten (248, 21–23). Wenn sich Geschichte allerdings in einer Reihe punktueller Momenterfahrungen verflüchtigt, die schwerlich als identitätsstiftend erlebt werden können, dann stellt sich die Frage, worin gleichwohl eine Orientierungsfunktion der Geschichte liegen kann und auf welche Weise die Beschäftigung mit ihr – gemäß N.s Postulat – dem Leben dienen soll. Zudem gerät die Heterogenität historischer Prozesse gemäß UB II HL in ein Spannungsverhältnis zu der von N. postulierten Homogenität der Kultur, die er in UB I DS und UB II HL als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes" definiert (KSA 1, 163, 3–4; 274, 28–29). Unberücksichtigt bleiben dabei jedoch die besonderen Entwicklungschancen pluralistisch verfasster Kulturen.

Zugleich gerät auch aus dem Blick, dass gerade die Vielfalt von Fremdheitserfahrungen im Umgang mit der Geschichte zum Faszinosum und zum produktiven Stimulans werden kann. Denn die Andersartigkeit des Vergangenen ermöglicht durch den Kontrast zur Gegenwart Erkenntniszuwachs, und zwar auch denkstrategisch, weil die Konfrontation mit fremden Mentalitäten immer wieder dazu herausfordern kann, eigene Überzeugungen und eingeschliffene Urteilsschemata zu hinterfragen. Jenseits der von N. propagierten „Einheit des künstlerischen Stiles" in der Kultur kann auf diese Weise Flexibilität im Umgang mit der Geschichte gefördert werden. Eine vorschnelle Festlegung auf das Postulat kultureller ‚Einheit' und auf das pragmatische Kriterium des historischen ‚Nutzens' hingegen beschränkt die Offenheit für produktive Irritationen, die zur Horizonterweiterung beitragen und das Urteil über das weite Spektrum der Kulturgeschichte ausdifferenzieren können.

Während N. vor dem Hintergrund seiner eigenen Epoche (also im Zeitalter des Imperialismus und nach dem deutsch-französischen Krieg) kulturelle Antagonismen betont und über Sieg oder Niederlage als Wertungskriterium nachdenkt (vgl. KSA 1, 159–164), legen aktuelle kulturwissenschaftliche Debatten vielfältige Perspektiven auf Möglichkeiten interkultureller Vermittlung nahe. Die Kategorie des ‚Fremden' kann dabei sogar zentrale Bedeutung „für einen erneuerten Historismus" bekommen, der auch eine moderne „Hermeneutik des Fremden" verlangt (Berger 1996, 92, 106). In Abkehr von dogmatischen Einheitspostulaten begreifen Kulturwissenschaftler des 20. und 21. Jahrhunderts die Kultur als ein Interaktionsfeld mit heterogenen Strukturen und divergierenden Tendenzen, das zur Akzeptanz des Anderen und Fremdartigen herausfordert und dadurch Denkhorizonte erweitert statt begrenzt. So werden interkulturelle Vernetzungen und ein durch Geschichtsreflexion geschulter Möglichkeitssinn zur Zukunftschance par excellence.

5. *Historische Faktizität oder strategische Geschichtskonstruktion: Die problematische Fiktionalisierung der Geschichte*

Eine zukunftsweisende Funktion der Historie für das Leben sieht N. bei der monumentalischen Historie vor allem im Einsatz suggestiver Analogien und verführerischer Illusionen: Die Vorstellung nützlicher Ideale, die von geschichtlicher Erfahrung zwar inspiriert, nicht aber auch durch sie beglaubigt sind, kann sich allerdings so weit von historischer Faktizität entfernen, dass sie sogar die Grenze zur „freien Erdichtung" oder zur „mythischen Fiction" überschreitet (262, 15–17). Wenn durch das Vorbild einer ins Monumentale stilisierten Vergangenheit Enthusiasmus und Tatkraft des Mutigen in der Gegen-

wart geweckt werden können, dient die Historie laut N. dem Leben, indem sie heroische Größe fördert. Dass ein Wahrheitsanspruch der Historie dabei allerdings aus strategischen Gründen nachhaltig eingeschränkt oder sogar suspendiert wird, zeigt schon N.s Feststellung: „Die monumentale Historie täuscht durch Analogien“ (262, 29–30).

Bis zum Postulat gezielter Illusionsbildung und bis zur Befürwortung eines sacrificium intellectus reicht die Entfernung von realen geschichtlichen Gegebenheiten, die N. in seiner kritischen Prognose mitteilt: Der ‚ungebändigt‘ waltende „historische Sinn [...] entwurzelt die Zukunft, weil er die Illusionen zerstört“ und damit auch die lebensnotwendige „Atmosphäre“ (295, 25–28). N. zieht seine Konsequenzen aus dieser Problematik, indem er auf den Grundsatz historischer Gerechtigkeit verzichtet und für die Bewältigung der Vergangenheit durch einen sie überformenden „Kunsttrieb“ anstelle von „Wahrheits-“ und „Gerechtigkeitstrieb“ plädiert (290, 21–22). Dabei deutet er sogar das Objektivitätspostulat zu einem Prinzip ästhetischer Komposition um: „In dieser Weise die Geschichte objectiv denken ist die stille Arbeit des Dramatikers“, der aus historischen Details ein organisches Ganzes formt und „eine Einheit des Planes in die Dinge“ legt, auch „wann sie nicht darinnen“ ist (290, 16–20). Mehrere Passagen der Historienschrift lassen das Prinzip einer interessegeleiteten Konstruktion der Geschichte erkennen (vgl. dazu 270, 21–23 sowie 290, 12–26 und 296, 18–25). Affirmativ dazu: Heidegger, Bd. 46, 2003, 73 (vgl. die Belege im vorangehenden Kapitel II.8).

Die Infragestellung eines historischen Wahrheitsanspruchs forciert N. sogar noch, wenn er später im Text 307 der *Morgenröthe* historische Faktizität vollends in Fiktionalität auflöst, um schließlich sogar die Existenz von Vergangenem anzuzweifeln: „Ein Geschichtsschreiber hat es nicht mit dem, was wirklich geschehen ist, sondern nur mit den vermeintlichen Ereignissen zu thun: denn nur diese haben g e w i r k t“ (KSA 3, 224, 26–29). In einem solchen Konzept droht sich Geschichte allerdings ins Phantasmagorische zu verflüchtigen. N.s Fazit lautet: „Alle Historiker erzählen von Dingen, die nie existirt haben, ausser in der Vorstellung“ (KSA 3, 225, 6–7). So reduzieren sich die „F a c t a f i c t a“ der „sogenannte[n] Weltgeschichte“ (KSA 3, 224, 26, 30) für N. zu bloßen „Phantomen über den tiefen Nebeln der unergründlichen Wirklichkeit“ (KSA 3, 225, 5–6). Dies mag zwar für Aspekte von Vor- und Frühgeschichte gelten, sofern sich die historischen Ereignisse dort kaum oder gar nicht durch Quellenmaterial empirisch verifizieren lassen und mitunter nur noch in mythologischer Überformung zugänglich sind. Entsprechendes lässt sich aber schwerlich auch auf die moderne Geschichtsschreibung der vergangenen Jahrhunderte übertragen, die sich auf vielfältig abgesicherte Dokumente über historische Prozesse stützen kann. Das gilt selbst dann, wenn man berücksichtigt,

dass die Gewichtung des Faktenmaterials immer auch vom fachlichen Horizont und der Urteilskraft der Historiker abhängt, dass also das jeweils Perspektivische subjektiver Faktoren beim Sondieren geschichtlicher Daten bedeutsam ist. (Zu kulturgeschichtlichen Hintergründen von N.s Geschichtskonzept vgl. ergänzend NK 290, 12–21.)

Schon in UB II HL negiert N. durch die Funktionalisierung der Historie grundsätzlich deren Wahrheitsanspruch: Denn „ein künstlerisch wahres, nicht ein historisch wahres Gemälde ist die Folge“ (290, 15–16). Jeden Sinn verliert das Postulat historischer „Objectivität“, wenn er 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). – Unter Rückgriff auf Aristoteles und Grillparzer (vgl. NK 290, 12–21 und NK 290, 27 – 291, 7) schreibt N. der für Zwecke des Lebens in Dienst genommenen Geschichtsdeutung sogar „eine grosse künstlerische Potenz, ein schaffendes Darüberschweben“ sowie „ein Weiterdichten an gegebenen Typen“ zu (292, 25–27).

Durch eine solche Ästhetisierung der Geschichte suspendiert N. die Grundsätze einer seriösen modernen Geschichtswissenschaft, die sich dem Prinzip der Sachlichkeit verpflichtet weiß und sich einer objektiven Darstellung der Historie im Sinne der Faktentreue anzunähern versucht – im Bewusstsein, dass sich diese nie vollständig erreichen lässt. Denn natürlich ist jedem reflektierten Historiker oder Geschichtsphilosophen die Einsicht der Hermeneutik seit Dilthey bewusst, dass (historische) Erkenntnis immer auch von vielfältigen situativen Bedingtheiten des Erkennenden selbst beeinflusst ist, die bei der Einschätzung von Realitätsbezug und Objektivitätsgehalt jeweils mitbedacht werden müssen.

Eine Ausrichtung auf Geschichtskonstruktionen als strategische Fiktionen verbindet sich in besonderer Weise mit N.s Konzept einer ‚monumentalischen Historie‘. Unter den Prämissen eines elitären Individualismus rückt er Größe, Tat, Kampf, Macht und Heroismus in den Fokus, indem er behauptet: „Die Geschichte gehört vor Allem dem Thätigen und Mächtigen, dem, der einen grossen Kampf kämpft“ (258, 13–14). Daher betont N. im historischen Prozess „die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen“, die für ihn einen „Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende“ bilden (259, 12–14). Eine vorrangige Betrachtung der Geschichte unter diesem Aspekt verengt den Blick allerdings in dem Maße, wie sie die soziale Wirklichkeit der Bevölkerungsmehrheit vernachlässigt, und hat insofern ein inadäquates Geschichtsbild zur Folge. Zugleich führt sie zu der Problematik, dass die Fokussierung der ‚monumentalischen Historie‘ auf große Taten und heroische Individuen das Urteil über die geschichtliche Gesamtentwicklung auch im Hinblick auf die Formierung nationa-

ler Identität beträchtlich verfälscht: Gesellschaftssysteme, die vermeintlich ‚heroische' Phasen ihrer nationalen Vergangenheit auf Kosten problematischer Erfahrungen verabsolutieren, laufen Gefahr, durch Strategien einer selektiven ‚Erinnerungspolitik' das Geschichtsbild zugunsten nationaler Interessen zu verzerren.

Deshalb empfiehlt es sich, die einseitigen Perspektiven einer ‚monumentalischen Historie' durch Horizonterweiterung und ausgewogene Urteilsbildung zu verhindern – im Bemühen um differenzierte Erfassung und objektivierende Darstellung geschichtlicher Prozesse. Auf diese Weise gilt es, auch einer „historischen Amnesie" oder „einer perversen ‚monumentalen Art'" der Geschichtsbetrachtung vorzubeugen, wie sie etwa angesichts der jüngeren deutschen Vergangenheit konstatiert wurde: nämlich im Hinblick auf den Umgang mit dem Nationalsozialismus (vgl. Le Rider 2001, 106). Ein problematisches Geschichtsbild entsteht jedenfalls dann, wenn bestimmte Bereiche kollektiver Erinnerung gedankenlos eskamotiert werden oder wenn die gezielte Selektion von Aspekten des Monumentalen zur Verfälschung der Vergangenheit führt. Dies trifft auch auf die fiktionalisierende Überformung der historischen Fakten zu, die N. in UB II HL ausdrücklich befürwortet.

Um das Spannungsfeld von subjektiver Erinnerung, kollektivem Gedächtnis und Geschichtswissenschaft für die spezifischen Herausforderungen der Moderne fruchtbar zu machen, bedarf es mithin einer Erinnerungskultur, die das kollektive Gedächtnis nicht einseitig ‚monumentalisch' auf siegreiche Perioden und sogenannte ‚Blütezeiten' der nationalen Vergangenheit fixiert, sondern im Bemühen um ausgewogene Geschichtsbetrachtung auch den Erfahrungen von Trauma, Schuld und Trauer einen angemessenen Platz im kulturellen Gedächtnis bewahrt, um verantwortungsbewusst Wege in die Zukunft zu bahnen: durch Einsatz für Völkerverständigung, Friedenssicherung und internationale Kooperation.

Betrachtet man die von N. in UB II HL vorausgesetzte Notwendigkeit lebensermöglichender Illusion und den von ihm behaupteten Primat strategischer Fiktion vor historischer Faktizität im Rahmen seines Frühwerks, so fallen Zusammenhänge mit dem Vitalismus in der *Geburt der Tragödie* auf: Schon dort propagiert er eine ästhetische Transformation geschichtlicher Gegebenheiten zum Zweck lebensermöglichender Illusion (vgl. KSA 1, 56, 16–22). Von einer spezifischen Ästhetik des Tragischen im „Vernichtungstreiben der sogenannten Weltgeschichte" ausgehend (KSA 1, 56, 18–19), präferiert N. künstlerisch-kreative Überformungen dann auch in der Historiographie. Zu dieser in UB II HL festzustellenden Tendenz trägt N.s kritischer Blick auf Einseitigkeiten einer positivistisch orientierten Wissenschaftskultur in seiner Zeit bei, gegen deren enge Grenzen und rigide Methodik er rebelliert.

Das Tertium comparationis zwischen der Historienschrift und der Tragödienschrift liegt in existentiellen Leidenserfahrungen (249, 256), die zur Bewältigung durch ästhetische Sublimierung und strategische Illusionsbildung anregen können. Mit N.s Konzept einer ‚monumentalischen Historie' lässt sich demnach auch seine antirationalistische These in der *Geburt der Tragödie* verbinden: „Die Erkenntniss tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion" (KSA 1, 57, 4–5). Zentrale Prämissen der Tragödienschrift prolongieren sich insofern in die Historienschrift, etwa die Überzeugung: „alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik" (KSA 1, 18, 20–21). Leitend ist dabei die erkenntnisskeptische Grundtendenz, die N. im späteren „Versuch einer Selbstkritik" der *Geburt der Tragödie* zuordnet und zugleich als avantgardistischen Ansatz kennzeichnet: Denn „jenes verwegene Buch" habe es „zum ersten Male" gewagt, „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens.…" (KSA 1, 14, 8–11). Vor der Entstehung der Historienschrift grenzt sich N. schon in der *Geburt der Tragödie* radikal von etablierter wissenschaftlicher Methodik und vom Postulat objektivierender Darstellung ab. In dem Maße, wie er die Grenzen zwischen Realität, Kunst und Wissenschaft aufzulösen sucht, gerät auch sein Konzept der Historie in eine Opposition zum Geschichtsverständnis zeitgenössischer Historiker, deren Positivismus und Relativismus er kritisiert.

Im Sinne hermeneutischer Prämissen stellt N. zwar zu Recht die Möglichkeit einer völlig interesselosen Geschichtsbetrachtung in Frage. Aber mit seinem eigenen Plädoyer für eine prinzipielle Interessiertheit der Historie im Dienste des Lebens zieht er problematische Konsequenzen aus seiner im Ansatz berechtigten methodischen Metareflexion. Obwohl N. in UB II HL zunächst mit „der Historie die Kunst" kontrastiert, vollzieht er anschließend eine ‚unzeitgemäße' Synthese: „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). Eine derartig radikale Ästhetisierung der Geschichte, die seiner Ansicht nach sogar zur Transformation der Historie in die Kunst führen soll, sieht N. selbst im Gegensatz zum „analytischen und unkünstlerischen" Zeitgeist (296, 22), von dem er sich entschieden abgrenzt.

Trotz der andersgearteten Grundtendenz lässt N.s Darstellung der ‚kritischen Historie' im Hinblick auf die Fiktionalisierung der Geschichte eine analoge Problematik erkennen wie die ‚monumentalische Historie': Auch hier dominiert eine strategische Konstruktion des Gewesenen für lebenspraktische Interessen. Denn die Erinnerung an eine negativ beurteilte Vergangenheit bildet die Folie für einen idealen Gegenentwurf, den N. als „Versuch" beschreibt, „sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stam-

men möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt“ (270, 21–23). An die Stelle authentisch bezeugter Fakten treten dabei Wunschprojektionen, die eine neue Identität stiften und Geschichte für künftige Entwicklungen funktionalisieren sollen. Grundsätzlich befürwortet N. diese Strategie der ‚kritischen Historie‘; denn „ein gefährlicher Versuch“ ist sie seines Erachtens nur deshalb, „weil es so schwer ist eine Grenze im Verneinen des Vergangenen zu finden“ (270, 23–24).

Zwar existiert keine ‚objektive‘ Geschichte an sich, so dass man im wissenschaftlichen Umgang mit historischen Prozessen methodische Vorsicht walten lassen muss. Denn das jeweils Perspektivische von Geschichtsdeutungen darf nicht außer Acht gelassen werden. Aber ein primär von strategischen Interessen gelenktes Verhältnis zur Historie, in dem die Fakten beliebig nach subjektiven Zwecken modelliert werden können oder gar sollen, erscheint – als Gegenkonzept zu einem Objektivitätspostulat – höchst problematisch. (Zum aktuellen Diskurs von Historikern und Geschichtstheoretikern, in dem die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Geschichte ungelöst blieb, obwohl das Spannungsfeld von Faktizität und Fiktionalität wiederholt eingehend reflektiert wurde, vgl. Peter Burke, 1994, 47–68 und Wolfgang Hardtwig 1982, 147–191 sowie Ulrich Muhlack 1982, 607–620 und Jörn Rüsen 1982a, 14–35; 2002. Zu diesem geschichtstheoretischen Problemfeld vgl. auch die in NK 258, 19–21 referierte Position von Hans Robert Jauß 1982, 415–451.) N. entfernt sich bewusst von etablierten wissenschaftlichen Standards der Geschichtswissenschaft, soweit es ihm in UB II HL vorrangig um die Funktionalisierung der Historie für eine künftige Kultur geht. Von dieser Zukunftsutopie sind seine Wertungsmaßstäbe und Urteilskriterien maßgeblich geprägt: Mit dem Verdikt über eine Geschichte, die sich nicht in den Dienst zukunftsfähigen Lebens stellen lässt, verbindet N. daher eine radikale Kritik am wissenschaftlichen Wahrheitsethos und am Objektivitätsideal von Historikern, die sich mit Entschiedenheit auf das Erkennen von Fakten der Vergangenheit konzentrieren, ohne sie durch andersgeartete Interessen instrumentalisieren zu wollen.

6. *Einseitige Kulturkritik: Positivistischer Faktenfetischismus und historischer Werterelativismus im Epochenkontext*

Nachdrücklich kritisiert N. die positivistische Reduktionsstufe des zeitgenössischen Historismus, da er mit dessen Relativismus die Gefahr der Beliebigkeit einhergehen sieht. Mit seiner Attacke auf den positivistischen Faktenglauben derer, die sich im Mikrokosmos archäologischer Forschungen oder archivalischer Recherchen verlieren und eine Fülle von Details zu Tage fördern, die

mitunter aber nur geringe Bedeutung haben, trifft er gewisse problematische Tendenzen in der Geschichtswissenschaft seiner Zeit. Denn kulturhistorische Untersuchungen, die auf Inventarlisten des Vergangenen zielen, erzeugen durch immer unübersichtlicher werdende Datenmengen eine fundamentale Desorientierung. Zum toten Bildungsballast drohen die historischen Stoffmassen zu verkommen, wenn sie nicht mehr intellektuell durchdrungen werden können. Zudem mindert die Überfülle des Datenmaterials, die sich aus unzureichender Selektion und Gewichtung des positivistischen Wissens ergibt, auch die Bedeutung der Einzeldaten. Dadurch fördert sie zugleich den Orientierungsverlust und leistet auf diese Weise einem Werterelativismus Vorschub, der in der Kultur auch subversive Wirkungen entfalten kann.

Problematisch erscheint allerdings N.s Tendenz, Positivismus und Relativismus in UB II HL als symptomatisch für die kulturelle Situation seiner Epoche insgesamt zu betrachten und die kritische Zeitdiagnose zugleich über den spezifischeren Bereich der Bildungsinstitutionen hinaus zu generalisieren (vgl. dazu Abschnitt 9 im vorliegenden Kapitel II.9). – Vor N.s Historienschrift wiesen bereits andere Autoren auf problematische Konsequenzen einer positivistischen Geschichtswissenschaft hin (vgl. dazu die Darstellung des Historismus-Diskurses in Kapitel II.7). Indem N. diese Kritik jedoch polemisch verabsolutiert, gelangt er zu einem einseitigen Gesamturteil über die Geschichtswissenschaft im Zeitalter des Historismus. Dabei fällt zugleich auch auf, dass N. die Leistungen der bedeutenden Historiographen des 19. Jahrhunderts kaum zu würdigen weiß (vgl. dazu Grätz 2012, 187).

7. *Décadence-Diagnose und Epigonen-Syndrom im Spannungsverhältnis zum Fortschrittsoptimismus der Epoche*

Einseitig erscheint in UB II HL auch N.s Konzentration auf die Epigonenproblematik, über die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Autoren poetisch und essayistisch reflektierten (vgl. dazu NK 279, 11–13; 295, 4–7; 306, 13–19). Mit seiner Kulturkritik nimmt N. auf eine damals weitverbreitete Stimmung Bezug. Im Konsens mit Schriftstellern und Theoretikern seiner Zeit sieht er die Auswirkungen des Epigonenbewusstseins darin, dass es durch gesteigerte Bewunderung für die geistigen Überväter innerhalb der Kulturtradition Zweifel an der Chance zu eigener Kreativität weckt. Auf diese Weise fördert es eine Haltung von Resignation und Lethargie, welche die kulturelle Weiterentwicklung beinträchtigen kann. N. verbindet seine kritische Diagnose der zeitgenössischen Mentalität mit dem Anspruch auf kulturschöpferische Ambitionen: Mit einem „vorwärts“ (295, 1) gerichteten Blick auf künftige Lebensmöglichkeiten

will er „das Problem der Historie selbst auflösen“, um dem „Imperativ des Geistes der ‚neuen Zeit‘“ zu folgen (306, 9–11).

Allerdings wäre das Epigonensyndrom als wichtiger Aspekt einer kulturellen Krisensituation in der historischen Gesamteinschätzung auszubalancieren: durch eine angemessene Mitberücksichtigung der gewaltigen sozialen Umbrüche und der fundamentalen Fortschritte in Naturwissenschaft, Medizin und Technik, die maßgeblichen Einfluss auf die Gesamtsituation der Epoche hatten. Da gerade diese Entwicklungen fundamentale Veränderungen für die Gesellschaft als ganze mit sich brachten, kommt ihnen im Panorama des 19. Jahrhunderts eine zentrale Bedeutung zu. Weil N.s Fokus jedoch auf Kulturkritik in engerem Sinne gerichtet ist, erscheinen Epigonen-Problematik und Décadence-Diagnose in der Historienschrift überakzentuiert. Demgegenüber ist der zeitgenössische Fortschrittsoptimismus als die Mentalität hervorzuheben, mit der man in der Gründerzeit auf die nachhaltigen Verbesserungen der Lebenssituation im Gefolge technischer Innovationen und ökonomischer Umstrukturierung reagierte. Denn der durch diese Entwicklungen ausgelöste Zukunftselan mit seiner gesellschaftlichen Breitenwirkung bildete einen markanten Gegenpol zur resignativen Diagnose von Epigonalität und Décadence, die sich vor allem auf spezifische Bereiche der Kultur bezog.

8. *Geistesaristokratischer Individualismus oder romantische Volksideologie*

In seiner Historienschrift lässt N. diametral entgegengesetzte Präferenzen erkennen: Einerseits betont er im Zusammenhang mit der ‚monumentalischen Historie‘ die Bedeutung des großen Individuums und die Vorbildfunktion der starken Persönlichkeit. So plädiert er im 6. Kapitel von UB II HL für den heldenhaften Typus, indem er sich ein „Hundert [...] unmodern erzogener, das heisst reif gewordener und an das Heroische gewöhnter Menschen“ wünscht (295, 20–22), um die Epigonen-Problematik dauerhaft zu überwinden. Andererseits jedoch propagiert N. am Ende des 7. Kapitels ein spätromantisches Ideal des Volkes. Dadurch entsteht ein Spannungsverhältnis zu seiner Vorliebe für heroische Ausnahmeexistenzen. Vor dem Hintergrund seines elitären Individualismus überrascht der Appell: „Schafft euch den Begriff eines ‚Volkes‘: den könnt ihr nie edel und hoch genug denken“ (302, 12–13). Dieser Impuls lässt sich zwar mit N.s kritischer Distanz zum Wissenschaftsbetrieb und zum Typus des Gelehrten sowie mit dem Einfluss der Volksideologie Richard Wagners erklären, stellt aber zugleich die Konsistenz des argumentativen Duktus von UB II HL in Frage. Denn dessen Zielrichtung variiert, weil sie von dem jeweils primären Fokus der Kritik abhängig ist.

Der Geistesaristokratismus, auf dem N.s Kult des großen Individuums und des heroischen Menschen basiert, erscheint angesichts des beginnenden industriellen Massenzeitalters als antagonistischer Reflex: als eine antimoderne Gegenstrategie, die durch Verachtung der banalen ‚Masse' und jedweder Mediokrität bedingt ist. Mit dieser Grundtendenz lässt sich eine enthusiastische Volksideologie allerdings schwerlich in Einklang bringen, zumal N. in UB III SE die meisten Menschen mit einer von Schopenhauer übernommenen Metapher sogar als „Fabrikwaare" der Natur etikettiert (KSA 1, 338, 7) und im 9. Kapitel von UB II HL entschieden gegen eine Geschichtsschreibung „vom Standpunkte der M a s s e n" polemisiert (318, 34). Geradezu despektierlich erklärt er: „Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als verschwimmende Copien der grossen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Grossen und endlich als Werkzeuge der Grossen; im Uebrigen hole sie der Teufel und die Statistik!" (320, 3–9). N.s Affinität zum individualistischen Geistesaristokratismus Schopenhauers verschärft hier zugleich den Kontrast zur romantischen Volksideologie Wagners.

9. *Der Primat bürgerlicher Bildungsideale in der kritischen Kulturdiagnose*

Wenn N. in den *Unzeitgemässen Betrachtungen*, insbesondere in UB II HL und UB III SE, den problematischen Zustand der öffentlichen Bildungsinstitutionen, vor allem der Universität, kritisch ins Visier nimmt, neigt er dazu, seine eigenen, schichtenspezifisch präformierten Wertungsmaßstäbe zu verabsolutieren. Auf diese Weise führt er die Krisensymptomatik der Epoche tendenziell auf eine Bildungsmisere zurück. Allerdings entspricht die bildungsbürgerliche Perspektive N.s keineswegs der Mentalität und der Lebensrealität der ganzen Gesellschaft. Folglich kann sie auch nicht als repräsentativ für die damalige Zeit insgesamt gelten. Zudem wird N.s Anspruch auf ‚Unzeitgemäßheit' dadurch relativiert, dass die bürgerliche Bildungstradition sowie die aus ihr abgeleiteten Normen und Wertvorstellungen als zeitgemäße Faktoren maßgeblich in seine Kulturkritik hineinwirken. N.s Auseinandersetzung mit der Problematik von Geschichtswissenschaft und historischer Bildung basiert also ihrerseits auf bürgerlichen Bildungsidealen und durch sie geprägten Urteilskategorien.

Skepsis hinsichtlich der gesellschaftlichen Reichweite von N.s kritischer Historismus-Diagnose äußerten übrigens schon zeitgenössische Autoren wie Karl Hillebrand, der die Historienschrift 1874 rezensierte, und Georg Brandes, der mit seinem (1899 zunächst in dänischer Sprache erschienenen) Buch *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus* die

Wirkung von dessen Werk maßgeblich förderte. Hillebrand schreibt N. den „Grundirrthum“ zu, „Deutschland noch immer für eine grosse Universität [zu] halten“, und betont, dass nicht das Bildungsbürgertum, sondern andere Bevölkerungsschichten für soziale und ökonomische Dimensionen der Gesellschaft Verantwortung tragen, ohne durch eine „hypertrophische“ Historie daran gehindert zu werden (vgl. Hillebrand 1892, Bd. 2, 306). Analog argumentiert 1888 schon Georg Brandes in seinem N.-Buch: Er hält die Annahme für unplausibel, „daß der deutsche Kaufmannsstand oder Bauernstand, das deutsche Militär oder die deutschen Industriellen unter einem Übermaß von historischer Bildung leiden sollten“, und bezweifelt überdies die lähmende Wirkung des historischen Syndroms „für den deutschen Dichter, Forscher und Künstler“, indem er erklärt: „Die, deren Schaffenstrieb durch das historische Wissen gehemmt und getötet werden kann, waren sicher von vornherein so ohnmächtig und tatunkräftig, daß die Welt durch ihre Erzeugnisse nicht bereichert worden wäre“ (Brandes 2004, 47–48).

10. *Antirationalistischer Vitalismus als Alternative zum lebensfernen Historismus? Die Problematik einer in Ideologie umschlagenden Ideologiekritik*

Das spezifische ideologiekritische Profil der Historienschrift, in der sich N. mit zeitgenössischen Geschichtskonzepten auseinandersetzt, verrät eine negative Grundtendenz: Denn in seinem Blick auf die Epoche dominiert der ‚Nachteil‘ der Historie über den ‚Nutzen‘. Positive Konsequenzen versucht N. aus seiner kritischen Diagnose insofern zu ziehen, als er einen Gegenentwurf zur zeitgenössischen Problemsituation präsentiert: Der Krisensymptomatik des Obsoleten, Lebensfernen und Dekadenten begegnet er mit einem vitalistisch inspirierten Kult der Jugend, Kraft und Gesundheit. Dabei schlägt N.s Ideologiekritik allerdings dialektisch in ein Konzept um, das auch seinerseits ideologische Implikationen hat, zumal die Historienschrift ungeklärt lässt, ob die von N. betonte Polarität von Historie und Leben in dieser Form überhaupt berechtigt ist. (Zum heterogenen Historismus-Diskurs und zur kontroversen Resonanz auf UB II HL vgl. die Kapitel II.7 und II.8 im Überblickskommentar.)

Außerdem erscheint es fraglich, ob ausgerechnet von vitalistischen Grundtendenzen tatsächlich die kulturellen Steigerungsmöglichkeiten zu erwarten sind, die N. in seiner Historienschrift erhofft. Die Überlegungen Sigmund Freuds etwa geben Anlass dazu, eher Wirkungszusammenhänge anderer Art zwischen Leben und Kultur in Betracht zu ziehen: nämlich Triebversagung und Sublimierungsprozesse als Basis kulturschöpferischer Leistung (vgl. dazu auch

Schnädelbach 1974, 81). – Außerdem ist die Historie im Hinblick auf das Telos der künftigen Kultur konkreter zu bestimmen: Zu klären wäre nämlich, ob die Funktion der Historie im Dienste des Lebens und zugunsten einer Kultur der Zukunft nach N.s Auffassung einen Sonderstatus der Historie außerhalb der (allererst zu schaffenden) Kultur der Zukunft impliziert, oder ob Historie als Medium der (nach N.s Ansicht durch das Vitalprinzip zu fördernden) kulturellen Entwicklung ihr selbst bereits als konstitutiver Bestandteil angehört. Abhängig von der jeweiligen Antwort auf diese Frage verändert sich zugleich auch das triadische Spannungsfeld ‚Leben' – ‚Historie' – ‚Kultur' selbst.

Eine Überschätzung der vitalistischen Dimension erscheint darüber hinaus noch in anderer Hinsicht als problematisch, und zwar durch die latente Ideologie-Anfälligkeit eines antirationalistischen Vitalismus. Denn N. verbindet sein Konzept des ‚Lebens', das von Schopenhauers Willensmetaphysik inspiriert ist, ausdrücklich mit einem positiven Begriff von ‚Wahn' und ‚Illusion'. Dadurch legt er ein sacrificium intellectus nahe (vgl. dazu Abschnitt 5 im vorliegenden Kapitel II.9). Laut N. brauchen Individuum und Volk zum „Reifwerden" einen „umhüllenden Wahn" (298, 27–30). Dieser projektiven Vorstellung des kulturhistorischen Prozesses schreibt N. (trotz seiner Kritik an Hegels Geschichtsteleologie) auch seinerseits eine teleologische Perspektive ein, die mit der Erfahrung historischer Kontingenz indes schwerlich kompatibel ist. Zudem verbindet sich diese spekulative Projektion bei N. mit einem problematischen Antirationalismus. Wenn er von den „aeternisirenden Mächte[n] der Kunst und Religion" (330, 18) erhofft, dass sie den Menschen gegen Wissenschaft und Historie sowie gegen die rationale Sphäre überhaupt immunisieren, dann treten deutliche Affinitäten zu dem gleichfalls antirationalistischen Grundkonzept seiner *Geburt der Tragödie* hervor: Dort setzt N. im Kontext der „apollinischen Cultur" notwendige „Wahnvorspiegelungen und lustvolle Illusionen" voraus, mit denen die antiken Griechen seines Erachtens „eine schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung" überlagern mussten (KSA 1, 37, 16–19). Fraglich bleibt allerdings, ob es unter den Rahmenbedingungen eines antirationalistischen Eskapismus in der Historienschrift überhaupt gelingen kann, Geschichtsbewusstsein konstruktiv mit Zukunftsperspektiven zu vermitteln.

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 k e n n e n“ (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 d é c a d e n t: 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 h a r t, 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 u n h i s t o r i s c h: 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 D a v i d H u m e 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 d e n k e n, 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 S u m p f e s“ (KSA 6, 434, 23–32). In einem Nachlass-Notat von 1885 wendet sich N. entschieden „Gegen den f a l s c h e n I d e a l i s m u s, 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 H ö l d e r l i n und L e o p a r d i: 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 s e i n e n ‚Pessimismus‘ erscheinen werden“ (KSB 6, Nr. 461, S. 445). Im Jahre 1888 nennt N. unter der Überschrift „Die m o d e r n e n P e s s i m i s t e n 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 P h i l o s o p h [...] 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 K u l t u r. [...] 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 e i n e 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 B i l d u n g. Daß für mich das Große einer vergangenen Zeit noch groß ist, daß der ahnende Glaube der Ruhmbegierde sich erfülle, das ist aber eine A u f g a b e, das Problem der Bildung, bedingt durch die Schwierigkeit ihrer T r a d i t i o n“ (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 ü b e r 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 i n n e r h a l b 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 W a h r h a f t i g k e i t" 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 c a u s a e die e f f e c t u s 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 m ö g l i c h 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 d e d u c i r s t allzu wenig, sondern überlässest dem Leser mehr als billig und gut ist, die B r ü c k e n 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 B i l d e r, 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 w i s s e n s c h a f t l i c h e n Prosa“ (ebd.). Und er fährt fort: „Sonst rühme ich gerade an deinem Stil die Fülle, oder, mit einem Roastbeaf-bilde, die S a f t i g k e i t 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 P h i l o s o p h [...] 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 w e r t h, 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 „*s c h ö n e m 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, a u s n u t z b a r zu machen. ‚Höhere Erziehung‘ und U n z a h l – 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 Kosellecks 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 „W a h r h e i t" 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 „H o f f n u n g und G e n u s s", 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 g e h o f f t, dein Lohn ist abgetragen, / Dein G l a u b e 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 o h n e a l l e s I n t e r e s s e" 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 f r e i e s 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: „F a c t a ! J a F a c t a f i c t a ! – Ein Geschichtsschreiber hat es nicht mit dem, was wirklich geschehen ist, sondern nur mit den vermeintlichen Ereignissen zu thun: denn nur diese haben g e w i r k t“ (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 m ö g l i c h 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 m ö g l i c h 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 Bilder, 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 cethomme-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 w i l l als ich es sein k a n n!“ (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 I m m o r a l i s t“ (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 H e g e l s c h e ‚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 E r z i e h u n g. 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 s e i n e n Vortheil bedacht [...], Ansehn und Macht f ü r s i c h 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 Narrenspossе", 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 „G e n i a l e n - R e p u b l i k", auf die sich N. bezieht (317, 18), lautet so (HN 3, 188):

> „Von der G e l e h r t e n - R e p u b l i k ist oft die Rede, aber nicht von der G e n i a l e n - R e p u b l i k. 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 J u g e n d 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 J u g e n d 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: „F r i ß u n d r a i s o n i r e n i c h t, 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 F o r d e r u n g“ 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 „B e g r i f f s b e b e n“ (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.

Bibliographie

Da Quellen, rezeptionsgeschichtliche Dokumente, allgemeine Literatur und Forschungsliteratur zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen* oft nicht nur für eines dieser vier Werke relevant sind, sondern für mehrere oder sogar für alle, werden die Kommentarbände NK 1/2 (zu UB I DS und UB II HL) und NK 1/4 (zu UB III SE und UB IV WB) jeweils mit identischen Bibliographien ausgestattet. Dadurch soll den Lesern die separate Benutzung der beiden Teilbände NK 1/2 und NK 1/4 erleichtert werden.

Im ersten Teil dieser Bibliographie sind Nietzsches Quellen sowie weitere zeitgenössische Editionen und Werke verzeichnet. Ergänzt wurden diese Titel durch moderne, für heutige Leser/innen besser erreichbare Editionen wesentlicher Quellentexte. Die an etliche Titel angehängte Sigle NPB weist auf Werke hin, die Nietzsche in seiner persönlichen Bibliothek zur Verfügung hatte (jeweils mit den Seitenzahlen der Dokumentation *Nietzsches persönliche Bibliothek* von Campioni et al., die detaillierte Angaben auch zu Lesespuren bietet). Darüber hinaus enthält das vorliegende Literaturverzeichnis zahlreiche Titel, die auf der Basis von Nietzsches Schriften, nachgelassenen Notaten oder Briefen erschlossen wurden. Der zweite Teil dieser Bibliographie verzeichnet markante Texte der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte sowie der moderneren wissenschaftlichen Fachliteratur und übergreifende Darstellungen von allgemeinerem Interesse.

I. Quellen und zeitgenössische Literatur

Antike und neuzeitliche Werke, die der Kommentar zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen* gemäß der philologischen Konvention mit Angaben zu Buch und Kapitel (etwa bei Seneca) oder zum Werkabschnitt (etwa bei Platon) oder zu Akt und Vers (in Dramen) zitiert, sind in diesem Literaturverzeichnis nur teilweise aufgeführt, insbesondere dann, wenn sich die betreffenden Werke auch in Nietzsches Bibliothek befanden (vgl. dazu jeweils die angehängte Sigle NPB mit Seitenangabe zur Dokumentation *Nietzsches persönliche Bibliothek* von Campioni et al.).

Aristoteles: Werke I. Schriften zur Rhetorik und Poetik, Bd. 1–3. Übersetzt von Karl Ludwig Roth [Bd. 1, 2] und Leonhard Sprengel [Bd. 3], Stuttgart 1833–1840 (NPB 114–115).

Aristoteles: Werke V. Schriften zur theoretischen Philosophie, Bd. 1–4: Metaphysik in 14 Büchern. Übersetzt von J. Rieckher, Stuttgart 1860 (NPB 121–122).

Aristoteles: Werke VI. Schriften zur praktischen Philosophie, Bd. 1–8. Übersetzt von J. Rieckher [Bd. 1, 2, 3, 7, 8] und Fr. Schnitzer [Bd. 4, 5, 6], Stuttgart 1856–1859 (NPB 122–125).

Aristoteles: Drei Bücher der Redekunst. Übersetzt von Adolf Stahr, Stuttgart 1862 (NPB 125).

Aristoteles: Über die Dichtkunst. Ins Deutsche übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen und einem die Textkritik betreffenden Anhang versehen von Friedrich Ueberweg, Berlin 1869 (NPB 125–126).

Arnim, Bettina von: Sämmtliche Schriften. Neue Ausgabe, Bd. 7: Ilius Pamphilius und die Ambrosia I, Berlin 1857.

Arnold, Matthew: Literature and Dogma. An Essay towards a better Apprehension of the Bible. Second Edition, London 1873.

https://doi.org/10.1515/9783110286861-005

Arrian: Der Alexanderzug. Indische Geschichte. Griechisch und deutsch. Hg. und übersetzt von Gerhard Wirth und Oskar von Hinüber, München/Zürich 1985.

Asher, David: Eine neue Stimme über Schopenhauer, in: Blätter für literarische Unterhaltung, Nr. 28, Leipzig 1875, S. 443–445.

Auerbach, Berthold: Zu Schiller's Jubelfeier. Die Deutsche Schillerstiftung an die Deutschen, in: Blätter für literarische Unterhaltung, Nr. 47, Leipzig 1859.

Bacon, Francis: Neues Organon der Wissenschaften. Aus dem Lateinischen übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen begleitet von Anton Theobald Brück, Leipzig 1830 (NPB 129).

Bagehot, Walter: Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluß der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen, Leipzig 1874 (NPB 129).

Bagehot, Walter: Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principle of ‚Natural Selection' and ‚Inheritance' to Political Society, in: The Collected Works of Walter Bagehot. Ed. by Norman St. John-Stevas. XV Volumes, London 1965–1978. Vol. 7: The Political Essays (in 4 Volumes), London 1974, pp. 17–144.

Bahnsen, Julius: Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Principien, Berlin 1872.

Baudelaire, Charles: L'art romantique, in: ders.: Œuvres complètes, III, Paris 1868, S. 207–253.

Bernhardy, Gottfried: Grundriss der griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Erster Theil, Halle 1836 (NPB 140).

Bernhardy, Gottfried: Grundriss der römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung, Braunschweig 1865 (NPB 140).

Boethius: Trost der Philosophie. Consolatio Philosophiae. Lateinisch und Deutsch, hg. und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, 5. Auflage Düsseldorf/Zürich 1998.

Böhtlingk, Otto von (Hg.): Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch. Zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe. 3 Theile, St. Petersburg 1870–1873.

Brandis, Christian August: Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. 3 Bände, Berlin 1860.

Brandis, Christian August: Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. 2 Bände, Berlin 1864.

Bruno, Giordano: De gli eroici furori (1585). Von den heroischen Leidenschaften. Übers. und hg. von Christiane Bachmeister, Hamburg 1996.

Bülow, Hans von: Briefe. Bd. 1, Leipzig 1895.

Burckhardt, Jacob: Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Zweite Auflage unter Mitwirkung von mehreren Fachgenossen bearbeitet von A. von Zahn, 3 Bände: I. Architektur, II. Sculptur, III. Malerei, Leipzig 1869 (a) (NPB 161–162).

Burckhardt, Jacob: Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. 2., durchgesehene Auflage, Leipzig 1869 (b) (NPB 162–163).

Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1978.

Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Hg. von Jacob Oeri, Berlin/Stuttgart 1905.

Burckhardt, Jacob: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlaß. Hg. von Alfred Oeri und Emil Dürr, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1929.

Burckhardt, Jacob: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 8: Griechische Kulturgeschichte 1. Hg. von Felix Staehelin, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1930.
Burckhardt, Jacob: Über das Studium der Geschichte. Der Text der ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen' auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften (1872/73) hg. von Peter Ganz, München 1982.
Carlyle, Thomas: The French Revolution. A History. 3 Bände, London 1837.
Carlyle, Thomas: On Heroes, Hero-worship, and the Heroic in History, London 1841.
Carlyle, Thomas: Über Helden, Heldenverehrung und das Heldenthümliche in der Geschichte. Übersetzt von J[oseph] Neuberg, Berlin 1853.
[Cellini, Benvenuto:] Leben des Benvenuto Cellini, Florentinischen Goldschmieds und Bildhauers von ihm selbst geschrieben. Übersetzt und mit einem Anhange hg. von Goethe, I. Theil, Tübingen 1803.
Cellini, Benvenuto: Opere, a cura di Bruno Maier, Milano 1968.
Cicero, Marcus Tullius: Werke. Bd. 1–44, 49–79, Stuttgart 1826–1839 (NPB 603–620).
Comte, Auguste: Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité. Tome premier, contenant le discours préliminaire, et l'introduction fondamentale, Paris 1851.
Comte, Auguste: Einleitung in die positive Philosophie. Deutsch von G. H. Schneider, Leipzig 1880.
Dahn, Felix: Ein Kampf um Rom. 4 Bände, Leipzig 1876.
Darwin, Charles: On the Origin of Species, by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for life, London 1859.
Darwin, Charles: The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex, 2 Volumes, London 1871.
Darwin, Charles: Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung, oder, Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Daseyn. Nach der zweiten Auflage mit einer geschichtlichen Vorrede und andern Zusätzen des Verfassers für diese deutsche Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. G. Bronn, Stuttgart 1860. [Nachdruck] Darmstadt 2008.
Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. Zweite nach der letzten Ausgabe des Originals berichtigte Auflage. 2 Bände, Stuttgart 1871.
Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, Paris 1641.
Descartes, René: Principia philosophiae, Amsterdam 1644.
Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu hg. von Lüder Gäbe, 2. Auflage Hamburg 1977.
Descartes, René: Die Prinzipien der Philosophie. Übersetzt von Christian Wohlers, Hamburg 2005.
Devrient, Philipp Eduard: Geschichte der deutschen Schauspielkunst. 5 Bände, Leipzig 1848–1874.
Devrient, Philipp Eduard: Felix Mendelssohn Bartholdy und seine Briefe an mich, Leipzig 1872.
Diels, Hermann / Kranz, Walther (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. 3 Bände, 6. Auflage Berlin 1951, 11. Auflage Berlin 1964.
Diogenes Laertios: De vitis philosophorum libri X cum indice rerum. Ad optimorum librorum fidem accurate editi. Editio stereotypa C. Tauchnitii. Nova impressio Tom. I. Lib. I–VI, Lipsiae 1870 (NPB 191).

Diogenes Laertios: De vitis philosophorum libri X cum indice rerum. Ad optimorum librorum fidem accurate editi. Editio stereotypa. Tom. II. Lib. VII–X, Lipsiae 1833 (NPB 191).
Diogenes Laertios: Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen. Aus dem Griechischen von D. L. Aug. Borheck. Bd. 1, Wien/Prag 1807 (NPB 195).
Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Buch I–X. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt. Zwei Bände, Leipzig 1921.
Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. In der Übersetzung von Otto Apelt neu hg. von Klaus Reich, Hamburg 2008.
Droysen, Johann Gustav: Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857), Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882). Textausgabe von Peter Leyh, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
[Du Bois-Reymond, Emil:] Über eine Akademie der deutschen Sprache – Über Geschichte der Wissenschaft. Zwei Festreden in öffentlichen Sitzungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin gehalten von Emil Du Bois-Reymond, beständigem Secretär, Berlin 1874 (NPB 199–201).
Dühring, Eugen: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus. Zweite, theilweise umgearbeitete Auflage, Berlin 1875 (NPB 202–203).
Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. 3. Auflage, Erster Theil, Leipzig 1868 (NPB 206).
Eichendorff, Joseph Freiherr von: Krieg den Philistern. Dramatisches Mährchen in fünf Abentheuern, Berlin 1824.
Eichendorff, Joseph von: Werke in sechs Bänden. Hg. von Wolfgang Frühwald, Brigitte Schillbach und Hartwig Schultz, Frankfurt a. M. 1985–1993 [=FA].
Emerson, Ralph Waldo: Versuche (Essays). Aus dem Englischen von G. Fabricius, Hannover 1858 (NPB 211–213).
Emerson, Ralph Waldo: Die Führung des Lebens. Gedanken und Studien. Ins Deutsche übertragen von E. S. von Mühlberg. 2. Auflage Leipzig 1862 (NPB 210).
[Epiktetos:] Epiktets Handbuch. Aus dem Griechischen mit erläuternden Anmerkungen von Gottlieb Christian Karl Link, Nürnberg 1783 (NPB 214).
Epikur: Epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae. Hg. von Peter von der Muehll, Leipzig 1922.
Epikur: The Extant Remains. With short critical apparatus, translation and notes by Cyril Bailey, Oxford 1926. [Nachdruck] Hildesheim/New York 1989.
Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. Eingeleitet und übertragen von Olof Gigon, 2. Auflage Zürich 1968.
Erdmann, Johann Eduard: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie, Leipzig 1834, Bd. III/2, S. 381–471.
Erdmann, Johann Eduard: Schopenhauer und Herbart, eine Antithese, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik [vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift], Halle 1852 (N.F. XXI), S. 209–226.
Erdmann, Johann Eduard: Geschichte der neuern Philosophie. 7 Bände, Leipzig 1834–1853, Reprint Stuttgart-Bad Cannstatt 1977–1982.
Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christenthums, Leipzig 1841. Zweite, vermehrte Auflage Leipzig 1843, 3. Auflage 1849.
Feuerbach, Ludwig: Sämtliche Werke in 10 Bänden, Leipzig 1846–1866.
Feuerbach, Ludwig: Werke in sechs Bänden. Hg. von Erich Thies, Frankfurt 1975, Bd. 2: Kritiken und Abhandlungen I (1832–1839).

Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 3 / Bd. 4: Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Erster Theil: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Theil: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft, Mannheim 1860.
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1: Descartes und seine Schule. Zweiter Theil: Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage Heidelberg 1865.
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1: Descartes und seine Schule. Erster Theil: Allgemeine Einleitung. René Descartes. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage Heidelberg 1868.
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4: Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik. Zweite rev. Auflage Heidelberg 1869.
Freytag, Gustav: Die Ahnen. 6 Bände, Leipzig 1872–1880.
Gerber, Gustav: Die Sprache als Kunst. 2 Bände, Bromberg 1871–1874.
Gervinus, Georg Gottfried: Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. 5 Bände, Leipzig 1835–1842, 5. Auflage Leipzig 1873.
Gervinus, Georg Gottfried: Geschichte der Deutschen Dichtung. Vierte, gänzlich umgearbeitete Ausgabe. 5 Bände, Leipzig 1853.
Gibbon, Edward: History of the Decline and Fall of the Roman Empire, London 1776–1788.
Gibbon, Edward: Geschichte des ehemaligen Sinkens und endlichen Untergangs des Römischen Weltreichs. Übersetzt von Johann Sporschil, Leipzig 1835–1837.
Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. 56 Bände, Stuttgart/Tübingen 1827–1835.
Goethe, Johann Wolfgang: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Stuttgart/Augsburg 1855–1858 (NPB 246–257).
Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe in 21 Bänden. Hg. von Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller und Gerhard Sauder, München 1985–1999 [=MA].
Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Vierzig Bände. Hg. von Friedmar Apel u. a. Frankfurter Ausgabe [=FA], Frankfurt a. M. 1985–1999.
Goethe: Begegnungen und Gespräche. Bd. VI: 1806–1808. Hg. von Renate Grumach, Berlin/New York 1999.
Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden [=HA]. Hg. von Erich Trunz, München 1981.
Goethes Briefe und Briefe an Goethe. Hamburger Ausgabe in 6 Bänden. Hg. von Karl Robert Mandelkow, 3. Auflage München 1988.
Goltz, Bogumil: Die Deutschen. Ethnographische Studien. 2 Bände, Berlin 1860.
Grillparzer, Franz: Studien zur Philosophie und Religion, in: ders.: Sämmtliche Werke. Hg. von Heinrich Laube und Josef Weilen, Bd. 8, Stuttgart 1872, S. 345–372.
Grillparzer, Franz: Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte, in: ders.: Sämmtliche Werke. Hg. von Heinrich Laube und Josef Weilen, Bd. 9, Stuttgart 1872, S. 35–41.
Grillparzer, Franz: Zur Dramaturgie, in: ders.: Sämmtliche Werke. Hg. von Heinrich Laube und Josef Weilen, Bd. 9, Stuttgart 1872, S. 114–140.
Grillparzer, Franz: Zur Literargeschichte, in: ders.: Sämmtliche Werke. Hg. von Heinrich Laube und Josef Weilen, Bd. 9, Stuttgart 1872, S. 156–261.
Gwinner, Wilhelm: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, Leipzig 1862.

Gwinner, Wilhelm: Schopenhauer's Leben. Zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1878.

Hanslick, Eduard: Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst [Erstausgabe 1854], Dritte, verbesserte Auflage Leipzig 1865 (NPB 275). [Neuausgabe] Darmstadt 2010. Mit einem Vorwort von Markus Gärtner.

Hanslick, Eduard: Musikalische Stationen. Neue Folge der „Modernen Oper", Berlin 1880.

Hartmann, Eduard von: Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen, Berlin 1868 (NPB 276).

Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode, Berlin 1869 (NPB 276).

Hartmann, Eduard von: Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewussten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten, Berlin 1872 (NPB 275).

Haym, Rudolf: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin 1857, 2. Auflage Hildesheim 1962.

Haym, Rudolf: Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin 1870.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Dritter Theil, in: ders.: Werke, Bd. 7, 2. Abtheilung, Berlin 1845 (NPB 281: spätere Edition).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden mit Registerband. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden mit Registerband. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden mit Registerband. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden mit Registerband. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Ästhetik II. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden mit Registerband. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 14, Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. In: Werke in zwanzig Bänden mit Registerband. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 18, Frankfurt a. M. 1986.

Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Hg. von Adolf Strodtmann. 21 Bände und 2 Supplemente, Hamburg 1861–1884.

Helvétius, Claude Adrien: Discurs über den Geist des Menschen. Aus dem Französischen des Herrn Helvetius übersetzt von J. G. Forkert. Mit einer Vorrede Joh. Christoph Gottscheds [...], Leipzig/Liegnitz 1760 (NPB 284).

Hensler, Dora (Hg.): Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde, Bd. 2, Hamburg 1838.
Herbart, Johann Friedrich: Sämmtliche Werke. 10 Bände. Hg. von Gustav Hartenstein, Leipzig 1850–1851.
Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 4 Teile, Riga/Leipzig 1784–1791.
Herder, Johann Gottfried: Werke in zehn Bänden. Hg. von Martin Bollacher u. a., Frankfurt a. M. 1985–2000.
Hettinger, Franz: David Friedrich Strauß. Ein Lebens- und Literaturbild, Freiburg 1875.
Hettner, Hermann: Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts in drei Theilen, Braunschweig 1862–1869. Zweiter Theil: Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Braunschweig 1860 (NPB 296).
Hobbes, Thomas: Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil, London 1651.
Hobbes, Thomas: Leviathan, in: ders.: The English Works, hg. von W. Molesworth, 11 Volumes, London 1839–1845. Bd. 4, London 1840, London/New York 1914, ed. by A. D. Lindsay. [Nachdruck] Aalen 1962.
Hobbes, Thomas: Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III. Eingeleitet und auf der Grundlage der Übersetzung von Max Frischeisen-Köhler hg. von Günter Gawlick, Hamburg 1959, 3. Auflage Hamburg 1994.
Hobbes, Thomas: Leviathan. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung hg. von Hermann Klemmer, Hamburg 1996.
Hölderlin, Friedrich: Ausgewählte Werke. Hg. von Christoph Theodor Schwab, Stuttgart 1874 (NPB 302).
Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe. Drei Bände. Hg. von Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. 1992–1994.
Honegger, Johann Jakob: Litteratur und Cultur des 19. Jahrhunderts. In ihrer Entwicklung dargestellt, Leipzig 1865.
Horaz: Oden und Epoden. Lateinisch und deutsch. Übersetzt von Christian Friedrich Karl Herzlieb und Johann Peter Uz. Eingeleitet und bearbeitet von Walther Killy und Ernst A. Schmidt, Augsburg 2000.
Hume, David: A Treatise of Human Nature, London 1739/40.
Hume, David: An Enquiry concerning Human Understanding, London 1748.
Hume, David: Dialogues Concerning Natural Religion [1779 postum].
[Hume, David:] The Philosophical Works of David Hume. Including all the Essays, and exhibiting the more important Alterations and Corrections in the successive Editions by the Author. Four Volumes, ed. by Adam Black and William Tait, Edinburgh 1826.
[Hume, David:] Gespräche über natürliche Religion von David Hume. Nach der zweyten englischen Ausgabe. Nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner, Leipzig 1781 (NPB 313).
Immermann, Karl Leberecht: Die Epigonen. Familienmemoiren in neun Büchern, in: ders.: Schriften, 14 Bände, Düsseldorf 1835–1843. Bd. 5–7: Die Epigonen. Erster Theil bis Dritter Theil, Düsseldorf 1836.
Immermann, Karl: Werke in fünf Bänden. Bd. 2: Die Epigonen. Familienmemoiren in neun Büchern 1823–1835. Hg. von Benno von Wiese, Frankfurt a. M. 1971.
Kant, Immanuel: Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen hg. von Fr. Ch. Starke, Leipzig 1831.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abtheilung: Werke, 9 Bände, Berlin/Leipzig 1902–1923.
Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA]. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin 1968.
Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft ([1781], 2. Auflage 1787). In: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 3, Berlin 1968, S. 1–552.
Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 4, Berlin 1968, S. 253–383.
Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 8, Berlin 1968, S. 33–42.
Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 8, Berlin 1968, S. 15–31.
Kant, Immanuel: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 8, Berlin 1968, S. 107–123.
Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 5, Berlin 1968, S. 1–163.
Kant, Immanuel: Kritik der Urtheilskraft (1790), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 5, Berlin 1968, S. 165–485.
Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 6, Berlin 1968, S. 1–202.
Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 6, Berlin 1968, S. 203–493.
Kant, Immanuel: Der Streit der Facultäten (1798), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe [=AA], Bd. 7, Berlin 1968, S. 1–116.
Kleist, Heinrich von: Gesammelte Werke. Zwei Bände. Hg. von Heinrich Kurz, Hildburghausen 1868 (NPB 331).
Kleist, Heinrich von: Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden. Bd. 4: Briefe von und an Heinrich von Kleist. Hg. von Stefan Ormanns, Frankfurt a. M. 1997.
König Ludwig II. und Richard Wagner: Briefwechsel. Mit vielen anderen Urkunden hg. vom Wittelsbacher Ausgleichs-Fonds und von Winifred Wagner. Bearbeitet von Otto Strobel. 5 Bände, Karlsruhe 1936.
Köppen, Carl Friedrich: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. 2 Bände, Berlin 1857–1859.
Kulke, Eduard: Richard Wagner, seine Anhänger und seine Gegner, Prag/Leipzig 1884.
Lagarde, Paul de: Deutsche Schriften. 2 Bände, Göttingen 1878–1881.
Lang, Wilhelm: Besprechung von David Friedrich Strauß „Der alte und der neue Glaube“, in: Preußische Jahrbücher, Bd. 31, Heft 2, Berlin 1873.
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Besorgt und mit biographischem Vorwort versehen von Hermann Cohen (1866), Iserlohn/Leipzig 1887 (NPB 338).
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Neudruck in zwei Bänden, Frankfurt a. M. 1974.
Lasaulx, Ernst von: Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte, München 1856.
Lecky, William Edward Hartpole: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. Deutsch von H. Jolowicz. Zweite rechtmäßige, sorgfältig durchgesehene und

verbesserte Auflage. Bd. 1, Leipzig/Heidelberg 1873. Bd. 2, Leipzig/Heidelberg o.J. (NPB 341–344).
Leibniz, Gottfried Wilhelm: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amsterdam 1710/1712 (Erweiterte Ausgabe in 2 Bänden, Amsterdam 1740).
Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die Theodicee. Übersetzt von Julius Hermann von Kirchmann, Leipzig 1879.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: Philosophische Werke. Übersetzt von Artur Buchenau und Ernst Cassirer. Vier Bände, Hamburg 1996.
[Leopardi, Giacomo:] Gedichte von Giacomo Leopardi. Verdeutscht in den Versmaßen des Originals von Robert Hamerling, Hildburghausen 1866 (NPB 348).
[Leopardi, Giacomo:] Tutte le opere di Giacomo Leopardi. A cura di Francesco Flora, Mailand 1937–1940, 2. Auflage 1968 [Kritische Ausgabe].
Lessing, Gotthold Ephraim: Werke, Bd. 1–10, Leipzig 1867 (NPB 351–353).
Lessing, Gotthold Ephraim: Werke und Briefe. Zwölf in vierzehn Bänden. Hg. von Wilfried Barner u. a., Frankfurt a. M. 2014.
Lewes, George Henry: Geschichte der alten Philosophie, Berlin 1871 (NPB 727–728).
Lichtenberg, Georg Christoph: Vermischte Schriften. Neue Original-Ausgabe. Mit dem Portrait, Facsimile und einer Ansicht des Geburtshauses des Verfassers, Göttingen 1867, Bd. 1–6 (NPB 354–356).
Lichtenberg, Georg Christoph: Schriften und Briefe. Hg. von Wolfgang Promies. Bd. 1–2: Sudelbücher I–II, München 1968/1971.
Liebmann, Otto: Kant und die Epigonen. Eine Kritische Abhandlung, Stuttgart 1865 (NPB 356).
Lucretius: De rerum natura libri sex. Hg. von Karl Lachmann, Berlin 1850.
Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 1531–46, Bd. 3, Weimar 1914.
Mandeville, Bernard de: The Fable of the Bees: or, Private Vices Public Benefits, London 1714.
Mandeville, Bernard de: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Einleitung von Walter Euchner, 2. Auflage Frankfurt 1980.
Mark Aurel: Selbstgespräche. Uebersetzt und erläutert von C. Cleß, Stuttgart 1866 (NPB 377).
Mark Aurel: Wege zu sich selbst. Hg. und übertragen von Willy Theiler, Zürich 1951.
Meyer, Jürgen Bona: Der alte und der neue Glaube. Betrachtungen über David Friedrich Strauß' Bekenntniß, Bonn 1873.
Mill, John Stuart: Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung unter Redaktion von Theodor Gomperz. 12 Bände, Leipzig 1869–1880.
Mill, John Stuart: Die Freiheit, übersetzt von Th. Gomperz. Das Nützlichkeitsprincip, übersetzt von Ad. Wahrmund. Rectoratsrede, übersetzt von Ad. Wahrmund. In: John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. Bd. 1, Leipzig 1869 (NPB 383–384).
Mill, John Stuart: On Liberty (1859). Neu hg. von Stefan Collini, Cambridge 2003.
Mill, John Stuart: Utilitarismus (1861/63). Übersetzt sowie mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Manfred Kühn, Hamburg 2009.
Mill, John Stuart: Auguste Comte und der Positivismus. Wiederabdruck aus der Westminster-Review aus dem Englischen übersetzt von E. Gomperz, in: John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. Bd. 9, Leipzig 1874 (NPB 384–385).
Mill, John Stuart: Vermischte Schriften politischen, philosophischen und historischen Inhalts. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Eduard Wessel, Bd. I–II, in: John

Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. Bd. 10–11, Leipzig 1874–1875 (NPB 385–389).
Montaigne, Michel de [auf dem Titelblatt: Michaels Herrn von Montagne (sic)]: Versuche, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter de Coste ins Deutsche übersetzt. 3 Theile, Leipzig 1753–1754 (NPB 393–397).
Montaigne, Michel de: Essais. Avec les notes de tous les commentateurs. Édition revue sur les textes originaux, Paris 1864 (NPB 393).
Montaigne, Michel de: Œuvres complètes. Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, Paris 1962.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat baron de La Brède et de: Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1836 (NPB 394–395).
Moreau (de Tours), J[acques-Joseph]: La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel, Paris 1859.
Morel, B[énédict A[ugustin]: Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives, Paris 1857.
Müller, [Friedrich] Max: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten, nebst zwei Essays „Über falsche Analogien" und „Über Philosophie der Mythologie", Straßburg 1874.
Niebuhr, Barthold Georg: Römische Geschichte. Drei Bände, Berlin 1811–1832.
[Nietzsche, Friedrich:] De Laertii Diogenis fontibus scripsit Fridericus Nietzsche [I], in: Rheinisches Museum NF XXIII (1868), S. 632–653 (NPB 411).
[Nietzsche, Friedrich:] De Laertii Diogenis fontibus scripsit Fridericus Nietzsche [II], in: Rheinisches Museum NF XXIV (1869), S. 181–228 (NPB 411).
Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe. (Studien und Fragmente.) In: Nietzsche's Werke. Zweite Abtheilung, Bd. XV, Leipzig 1901 [von Elisabeth Förster-Nietzsche gemeinsam mit Heinrich Köselitz (alias Peter Gast) verantwortete berüchtigte, da philologisch fragwürdige Nachlass-Kompilation].
Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 ff. [=KGW].
Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1975 ff. [=KGB].
Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München/Berlin/New York 1999 [=KSA].
Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München/Berlin/New York 2003 [=KSB].
Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen von Peter Pütz, Neuauflage München 1999.
Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873 (NPB 429).
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass. 9 Bände, Stuttgart 1994–2010.
Overbeck, Franz: Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit Briefen an Heinrich Köselitz. Und mit einem Essay von Heinrich Detering, Berlin 2011.

Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel. Teil 2: Der wissenschaftliche Nachlass Franz Overbecks, beschrieben von Martin Tetz, Basel 1962.

Pascal, Blaise: Pensées, fragments et lettres. Publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits par M. Prosper Faugère. 2 Vol., Paris 1844.

Pascal, Blaise: Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's. Deutsch von C. F. Schwartz. In zwei Theilen, 2. Auflage Leipzig 1865 (NPB 430–431).

Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow. Neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedrich Palm, Otto Kreussler, Karl Keil und Ferd. Peter. Ersten Bandes erste und zweite Abtheilung. Fünfte Auflage, Leipzig 1841/1847 (NPB 431).

Paul, Jean [urspr.: Richter, Johann Paul Friedrich]: Vorschule der Ästhetik, in: ders: Werke. Hg. von Norbert Miller, Bd. 5, München 1962.

Platon: Werke. Erste Gruppe: Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates [Phaidros, Lysis, Symposion, Phaidon, Menexenos, Hippias], Bd. 1–6, Stuttgart 1853–1874 (NPB 442–446).

Platon: Werke. Zweite Gruppe: Gespräche praktischen Inhalts [Protagoras, Gorgias, Menon, Laches, Charmides, Philebos], Bd. 1–7, Stuttgart 1856–1869 (NPB 446–448).

Platon: Werke. Dritte Gruppe: Dialektische Gespräche [Kratylos, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Parmenides, Euthydemos], Bd. 1–6, Stuttgart 1855–1867 (NPB 449–451).

Platon: Werke. Vierte Gruppe: Die Platonische Kosmik [Politeia, Timaios, Kritias, Nomoi], Bd. 1–15, Stuttgart 1855–1863 (NPB 451–457).

Platon: Werke. Fünfte Gruppe: Zweifelhaftes und Unächtes [sic] [Dreizehn Briefe, Jon, Alkibiades I und II, Kleitophon, Theages, Minos, Hipparchos, Demodokos, Sisyphos, Definitionen], Bd. 1–6, Stuttgart 1859–1865 (NPB 457–459).

Plutarchos: Werke. Bd. 1–15, 37–41: Vergleichende Lebensbeschreibungen, Stuttgart 1827–1859 (NPB 468–474).

Plutarchos: Werke. Bd. 20–36, 42–50: Moralische Schriften, Stuttgart 1828–1861 (NPB 474–481).

Polybii Historiae, edidit Fridericus Hultsch, 4 Bände, Berlin 1867–1872.

Proudhon, Pierre-Joseph: Was ist das Eigenthum? Oder Untersuchungen über den letzten Grund des Rechts und des Staates. Aus dem Französischen übersetzt von Friedrich Meyer, Bern 1844.

Ranke, Leopold von: Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. Drei Bände, Berlin 1834–1836, 9. Auflage Leipzig 1889. Bd. 1: Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechszehnten [sic] und siebzehnten Jahrhundert, Berlin 1834.

Rée, Paul: Psychologische Beobachtungen, Berlin 1875 (NPB 491).

Renan, Ernest: Vie de Jésus, Paris 1863.

Renan, Ernest: Das Leben Jesu. Deutsch von Ludwig Eichler, 4. Auflage Leipzig 1864.

Renan, Ernest: L'Antéchrist. Troisième édition, Paris 1873 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 4).

Renan, Ernest: Der Antichrist. Autorisirte deutsche Ausgabe, Leipzig/Paris 1873.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart/Tübingen 1851.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Socialpolitik. 4 Bände, Stuttgart/Tübingen 1851–1869.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Hausmusik. Fünfzig Lieder deutscher Dichter in Musik gesetzt von W. H. Riehl, Stuttgart 1855. 2., umgearbeitete Auflage Stuttgart 1860.
Ritter, Heinrich: Geschichte der Philosophie. 12 Bände, Hamburg 1836–1853.
Ritter, Heinrich: Geschichte der Philosophie alter Zeit. Vier Bände, 2. Auflage Hamburg 1836–1839 (NPB 499).
Ritter, Heinrich / Preller, Ludwig: Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter et L. Preller, 4. Auflage Gotha 1869 (NPB 500).
Rousseau, Jean-Jacques: Bekenntnisse. Neun Theile in zwei Bänden. 3. Auflage, Leipzig 1870 (NPB 509–511).
Rumford, Benj. Graf von [sc. Benjamin Thompson, Reichsgraf von Rumford]: Kleine Schriften politischen, ökonomischen und philosophischen Inhalts. Bd. 1, Weimar 1797.
Sanders, Daniel: Wörterbuch der Deutschen Sprache. Mit Belegen von Luther bis auf die Gegenwart. Zwei Bände in drei Teilen, Leipzig 1860–1865.
Scaligerana: Ed. altera, ad verum exemplar restituta, et innumeris iisque foedissimis mendis, quibus prior illa passim scatebat, diligentissime purgata. Coloniae Agrippinae 1667.
Schaefer, J. W.: Goethe's Leben, Bd. 1, 2. Auflage Bremen 1858.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch, Berlin 1802.
Schenkel, Daniel: Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch, 3. Auflage Wiesbaden 1864 (NPB 523).
Schiller, Friedrich: Sämmtliche Werke. Bd. 1–18, Stuttgart/Tübingen 1822–1826 (NPB 524–527).
Schiller, Friedrich: Sämmtliche Werke in zehn Bänden, Stuttgart/Tübingen 1844 (NPB 527–529).
Schiller, Friedrich: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hg. von Otto Dann u. a. Frankfurter Ausgabe [=FA], Frankfurt a. M. 1988–2002.
Schiller, Friedrich: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? In: ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hg. von Otto Dann u. a. Frankfurter Ausgabe [=FA], Frankfurt a. M. 1988–2002, Bd. 6: Historische Schriften und Erzählungen I, hg. von Otto Dann, Frankfurt a. M. 2000, S. 411–431.
Schlechta, Karl / Thierbach, Erhart (Hg.): Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche. 4 Bände, Weimar 1934–1937.
Schlegel, August Wilhelm / Schlegel, Friedrich (Hg.): Athenäum. Eine Zeitschrift. Drei Bände, Berlin 1798–1800.
Schlegel, August Wilhelm von: Sämmtliche Werke, hg. von Eduard Böcking, 16 Bände, Leipzig 1846–1848.
Schlegel, Friedrich: Sämmtliche Werke. 10 Bände, Wien 1822–1825.
Schlegel, Friedrich: Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe. Hg. von Ernst Behler und Hans Eichner. 6 Bände, Paderborn 1988.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. [Zuerst anonym] Berlin 1799. Zweite, veränderte und verbesserte Auflage Berlin 1806. Dritte Auflage, mit Erläuterungen, Berlin 1821. [Nachdruck] Hamburg 1970.
Schleiermacher, Friedrich: Sämmtliche Werke. 30 Bände, Berlin 1834–1864.
Schlözer, August Ludwig: Vorstellung einer Universal-Historie, Göttingen/Gotha 1772.
Schmidt, Julian: Geschichte der deutschen Literatur seit Lessings Tod (1781–1867). 3 Bände, 5. umgearb. und verm. Auflage Leipzig 1866–1867 (NPB 531).

Schoemann, Georg Friedrich: Griechische Alterthümer. 2 Bände, 2. Auflage, Berlin 1861–1863 (NPB 535–536).
Schopenhauer, Arthur: Sämmtliche Werke. Hg. von Julius Frauenstädt, 6 Bände, Leipzig 1873–1874 (NPB 538–543).
Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hg. von Arthur Hübscher. 7 Bände, 4. Auflage Mannheim 1988.
[Schopenhauer, Arthur:] Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. Hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1864 (NPB 543).
Schopenhauer, Arthur: Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird, in: Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1864, S. 53–102.
Schopenhauer, Arthur: Ueber die, seit einigen Jahren, methodisch betriebene Verhunzung der Deutschen Sprache, in: Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß. Aus den auf der Königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern hg. von Eduard Grisebach. 4 Bände. Bd. 2, Leipzig 1892, S. 118–182.
[Schopenhauer, Arthur]: Schopenhauer's Briefe an Becker, Frauenstädt, v. Doß, Lindner u. a.; sowie andere, bisher nicht gesammelte Briefe aus den Jahren 1813 bis 1860, hg. von Eduard Grisebach, Leipzig 1894.
Schopenhauer, Arthur: Briefwechsel und andere Dokumente. Ausgewählt und hg. von Max Brahn, Leipzig 1911.
Schopenhauer, Arthur: Gesammelte Briefe. Hg. von Arthur Hübscher, Bonn 1978.
Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden, hg. von Arthur Hübscher, München 1985.
Schwarz, Carl: David Friedrich Strauß und sein letztes Werk: Der alte und der neue Glaube. Ein Vortrag, Gotha 1876.
Seneca, Lucius Annaeus: Werke. Abhandlungen, übersetzt von J. (M.) Moser, Georg Heinrich Moser, August Pauly. Bd. 1–12, Stuttgart 1828–1832 (NPB 548–550).
Seneca, Lucius Annaeus: Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. 5 Bände, hg., übersetzt und eingeleitet von Manfred Rosenbach, Darmstadt 1980–1989. Bd. 1–2: Dialoge. Bd. 3–4: Ad Lucilium epistulae morales. Bd. 5: De clementia, De beneficiis.
[Shakespeare, William:] The Handy-volume Shakspeare [sic]. Vol. I–XIII, London o.J. (NPB 550–553).
[Shakespeare, William:] Shakspeare's [sic] dramatische Werke übersetzt von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Neue Ausgabe in neun Bänden. Bd. 2–9, Berlin 1853–1855 (NPB 555–557).
Shelley, Percy Bysshe: Ausgewählte Dichtungen. Deutsch von Adolf Strodtmann. Theil 1–2, Hildburghausen 1866 (NPB 557).
Spir, Afrikan: Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit, Leipzig 1869 (NPB 570).
Spir, Afrikan: Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Bd. 1: Das Unbedingte. Bd. 2: Die Welt der Erfahrung. Zweite, umgearbeitete Auflage Leipzig 1877 (NPB 567 und 570).
Stifter, Adalbert: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Kommission für Neuere deutsche Literatur der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von Alfred Doppler, Wolfgang Frühwald und Hartmut Laufhütte, Stuttgart 1978 ff.

Stoicorum Veterum Fragmenta. 3 Bände, hg. von Hans von Arnim, Leipzig 1903–1905. 4 Bände, hg. von Hans von Arnim und Maximilian Adler, Leipzig 1921–1924 [Nachdruck] Stuttgart 1978.

Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tübingen 1835/36.

Strauß, David Friedrich: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. 2 Bände, Tübingen/Stuttgart 1840/41.

Strauß, David Friedrich: Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862.

Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. 2. Auflage, Leipzig 1864 (NPB 579).

Strauß, David Friedrich: Der Christus des Glauben und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, Berlin 1865 (a).

Strauß, David Friedrich: Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg, Berlin 1865 (b).

Strauß, David Friedrich: Krieg und Friede. Zwei Briefe an Ernest Renan nebst dessen Antwort auf den ersten, Leipzig 1870 (a).

Strauß, David Friedrich: Voltaire. Sechs Vorträge, Leipzig 1870 (b), 3. Auflage Leipzig 1872.

Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß [=ANG], Leipzig 1872 (NPB 580).

Strauß, David Friedrich: Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift *Der alte und der neue Glaube*, in: ders.: Gesammelte Schriften. Nach des Verfassers letztwilligen Bestimmungen zusammengestellt. Bd. 6, 9. Auflage Bonn 1877, S. 255–278.

Swift, Jonathan: Humoristische Werke. Aus dem Englischen übers. u. mit der Geschichte seines Lebens u. Wirkens bereichert von Franz Kottenkamp. Drei Bände, Stuttgart 1844 (NPB 583).

Tacitus, Publius Cornelius: Sammlung der klassischen Römischen und Griechischen Geschichtsschreiber. Bd. 1–2. Uebersetzt von D. Carl Friedrich Bahrdt, Halle 1781 (NPB 586).

Tacitus, Publius Cornelius: Opera. Edidit Fridericus Haase. Vol. I–II, Lipsiae 1855 (NPB 583).

Tacitus, Publius Cornelius. Erklaert von Karl Nipperdey. Bd. 1, 3. Auflage Berlin 1862. Bd. 2, 2. Auflage 1857 (NPB 585).

Tacitus, Publius Cornelius: Das Gespräch über die Redner. Dialogus de oratoribus. Hg. und übersetzt von Hans Volkmer, 4. Auflage Düsseldorf/Zürich 1998.

Tappert, Wilhelm: Ein Wagner-Lexicon. Wörterbuch der Unhöflichkeit, enthaltend grobe, höhnende, gehässige und verläumderische Ausdrücke, welche gegen den Meister Richard Wagner, seine Werke und seine Anhänger von den Feinden und Spöttern gebraucht worden sind. Zur Gemüths-Ergötzung in müssigen Stunden gesammelt, Leipzig 1877.

Taubert, Agnes: Der Pessimismus und seine Gegner, Berlin 1873.

Thiers, Adolphe: Histoire de la Révolution française. 10 Bände, Paris 1823–1827.

Thiers, Adolphe: Histoire du Consulat et de l'Empire, faisant suite à l'Histoire de la Révolution française. 20 Bände, Paris 1843–1869.

Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum. Dritte, berichtigte und ergänzte und mit einem Philosophen und Litteratoren-Register versehene Auflage, Berlin 1867 (NPB 627–628).

Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Zweiter Theil: Die patristische und scholastische Zeit. Dritte, berichtigte und

ergänzte und mit einem Philosophen und Litteratoren-Register versehene Auflage, Berlin 1866 (NPB 628).
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil: Die Neuzeit, Berlin 1866 (NPB 628).
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Vierter Theil: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. 12., mit einem Philosophen-Register versehene Auflage. Völlig neubearbeitet von Traugott Konstantin Oesterreich, Berlin 1923.
Villari, Pasquale: La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi. 2 Bände, Florenz 1859–1861.
Villari, Pasquale: Geschichte Girolamo Savonarola's und seiner Zeit. Nach neuen Quellen dargestellt. Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Italienischen übersetzt von Moritz Berduschek. 2 Bände, Leipzig 1868.
Vischer, Friedrich Theodor: Betrachtung über den Zustand der jetzigen Malerei, in: ders.: Kritische Gänge. Hg. von Robert Vischer. Bd. 5, München 1922, S. 35–55.
Volkmann, Richard: Hermagoras oder Elemente der Rhetorik, Stettin 1865.
Volkmann, Richard: Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt, Berlin 1872.
[Voltaire:] Voltair's [sic] sämmtliche Schriften. Bd. 1–2, Berlin 1786 (NPB 634–635).
[Voltaire:] Geist aus Voltaire's Schriften, sein Leben und Wirken. Mit Voltaire's Bildniß, Stuttgart 1837 (NPB 635).
Wachler, Albrecht (Hg.): Franz Passow's Leben und Briefe. Eingeleitet von Ludwig Wachler, Breslau 1839.
Wackernagel, Wilhelm: Geschichte des deutschen Dramas bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts. Zwei Vorträge, 1845 gehalten, in: ders.: Kleinere Schriften, Bd. 2: Abhandlungen zur deutschen Litteraturgeschichte. Hg. von Moritz Heyne, Leipzig 1873.
Wackernagel, Wilhelm: Geschichte der deutschen Litteratur [sic]. Ein Handbuch, Basel 1848–1855. Bd. 1–2, 2. Auflage Basel 1879/1894.
Wagner, Cosima: Die Tagebücher. Ediert und kommentiert von Martin Gregor-Dellin und Dietrich Mack. Bd. I: 1869–1877, München/Zürich 1976.
Wagner, Cosima: Die Tagebücher. Ediert und kommentiert von Martin Gregor-Dellin und Dietrich Mack. Bd. II: 1878–1883, München/Zürich 1977.
[Wagner, Richard] Drach, Wilhelm [Pseudonym]: Herr Eduard Devrient und sein Styl. Eine Studie über dessen „Erinnerungen an Felix Mendelssohn-Bartholdy", München 1869.
Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen. 9 Bände, Leipzig 1871–1873 (NPB 638–642).
Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen. 10 Bände, 4. Auflage Leipzig 1907.
Wagner, Richard: Mein Leben. Vollständige kommentierte Ausgabe. Hg. von Martin Gregor-Dellin, München 1977.
Wurm, Paul: Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel 1874.
Wuttke, Adolf: Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. Zweiter Theil: Das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Indier, Breslau 1853.
Zeller, Eduard: Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Erster bis Dritter Theil, Tübingen 1844–1852.
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie, 3. Auflage Leipzig 1869 (NPB 661).

Zeller, Eduard (Hg.): Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß, Bonn 1895.
Ziegler, Theobald: David Friedrich Strauß, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 19, Leipzig 1907, S. 76–92.
Ziegler, Theobald: David Friedrich Strauß. Erster Teil: 1808–1839, Zweiter Teil: 1839–1874, Straßburg 1908.
Zöllner, Johann Carl Friedrich: Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss, 2. Auflage Leipzig 1872 (NPB 663).

II. Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur

Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die Ewige Wiederkehr. 2., um ein Vorwort erweiterte Auflage Berlin 1998.
Abendroth, Walter: Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1967.
Améry, Jean: Nietzsche – der Zeitgenosse: zu seiner Betrachtung „Schopenhauer als Erzieher", in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 29 (1975), H. 12, S. 1141–1149. Auch in: ders.: Werke, Bd. 6: Aufsätze zur Philosophie. Hg. von Gerhard Scheit, Stuttgart 2004, S. 394–409.
Améry, Jean: Nietzsche the contemporary: on his essay „Schopenhauer as educator", in: ders.: Radical humanism. Selected essays. Ed. and transl. by Sidney Rosenfeld and Stella P. Rosenfeld, Bloomington 1984, pp. 89–98.
Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894. [Neudruck] Dresden [1924].
Anglet, Kurt: Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung, Würzburg 1989.
[Anonym] §: David Strauss und sein neuester Kritiker, in: Schweizer Grenzpost und Tagblatt der Stadt Basel, Nr. 218–219 vom 15./16. 9. 1873. [Wiederabdruck in: Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin/Boston 2013, S. 286–292.]
Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford 2006.
Arenas-Dolz, Francisco: Nachweis aus Claude Adrien Helvétius, *Discurs über den Geist des Menschen* (1760), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 493.
Arendt, Dieter: Der romantische Philister und seine blutleeren Wiedergänger, in: Jacobsen, Dietmar (Hg.): Kontinuität und Wandel, Apokalyptik und Prophetie, Frankfurt a. M. 2001, S. 29–59.
Aschheim, Steven E.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Aus dem Englischen von Klaus Laermann, Stuttgart/Weimar 1996.
Bachelard, Gaston: L'activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris 1951.
Bachelard, Gaston: Die philosophische Dialektik in der Begriffswelt der Relativität, in: Schilpp, Paul Arthur (Hg.): Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher, Stuttgart 1955, S. 413–426.
Bachelard, Gaston: Epistemologie. Ausgewählte Texte, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1974.
Barth, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon 1947, 2. Auflage Zollikon/Zürich 1952.

Barth, Karl: Der Römerbrief. Erste Fassung 1919. Hg. von Hermann Schmidt, Zürich 1985.
Barth, Karl: Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922. Hg. von Cornelis van der Kooi, Zürich 2010.
Baudrillard, Jean: Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen. Aus dem Französischen übersetzt von Hans-Joachim Metzger, Berlin 1978.
Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Drei Bände. Bd. 1: Der Materialismus-Streit, Bd. 2: Der Darwinismus-Streit, Bd. 3: Der Ignorabimus-Streit. Hamburg 2007.
Béland, Martine: Nietzsche avant Brandes. Une étude de réception germanophone (1872–1889), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 551–572.
Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I, 2. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974, S. 691–704.
Benn, Gottfried: Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe in Verbindung mit Ilse Benn. Hg. von Gerhard Schuster und Holger Hof, Stuttgart 1986–2003.
Benne, Christian: Kanon und Autonomie in Nietzsches Aufklärung, in: Nietzscheforschung, Sonderband 2: Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Hg. von Renate Reschke, Berlin 2004, S. 335–341.
Benne, Christian: Vom aristokratischen zum antiquarischen Radikalismus. Radikale Missverständnisse von Georg Brandes bis Oscar Levy, in: Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 407–426.
Berger, Klaus: Wahrheit und Geschichte, in: Borchmeyer, Dieter (Hg.): „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne, Frankfurt a. M. 1996, S. 89–107.
Bertino, Andrea Christian: Vom Nutzen und Nachteil der Feststellung des unfestgestellten Tieres durch die Kultur. Nietzsche zwischen Herder und Gehlen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)? Berlin/New York 2008, S. 113–121.
Bertram, Ernst: Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin 1918.
Betz, Hans Dieter / Browning, Don S. / Janowski, Bernd / Jüngel, Eberhard (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 8 Bände und Registerband. 4., völlig neu bearbeitete Auflage Tübingen 1998–2007.
Beutel, Albrecht: Das Lutherbild Friedrich Nietzsches, in: Lutherjahrbuch 72 (2005), S. 119–146.
Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004.
Blanke, Horst Walter: Historismus als Wissenschaftsparadigma. Einheit und Mannigfaltigkeit, in: Fohrmann, Jürgen / Voßkamp, Wilhelm (Hg.): Wissenschaft und Nation. Zur Entstehungsgeschichte der deutschen Literaturwissenschaft, München 1991, S. 217–231.
Bloch, Peter André: Der Dichter als Lehrer. Friedrich Nietzsches pädagogische Berufung, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 89–105.
Böning, Thomas: Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche, Berlin/New York 1988.
Bollnow, Otto Friedrich: Die Lebensphilosophie, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1958.
Bollnow, Otto Friedrich: Nietzsche und Leopardi, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 26 (1972), 66–69.
Borchmeyer, Dieter / Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung. Zwei Bände, Frankfurt a. M./Leipzig 1994.

Borchmeyer, Dieter: Nietzsches zweite „Unzeitgemäße Betrachtung“ und die Ästhetik der Postmoderne, in: Borchmeyer, Dieter (Hg.): „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“. Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne, Frankfurt a. M. 1996, S. 196–217.

Borchmeyer, Dieter: Nietzsche, Cosima, Wagner. Porträt einer Freundschaft, Frankfurt a. M./Leipzig 2008.

Borchmeyer, Dieter: Nietzsche und Wagner. Eine epochale Begegnung zwischen Passion und Polemik, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 99–122.

Bormann, C. von / Tonelli, G. / Holzhey, H.: Kritik, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4, Basel 1976, Sp. 1249–1282.

Born, Marcus Andreas: Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie, München 2010.

Borsche, Tilman / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): ‚Centauren-Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994.

Bourquin, Christophe: Die Rhetorik der antiken Mnemotechnik als Leitfaden von Nietzsches Zweiter *Unzeitgemässer Betrachtung*, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 93–110.

Brandes, Georg: Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus [Originalausgabe 1889, in dänischer Sprache]. Mit einer Einleitung von Klaus Bohnen, Berlin 2004.

Breazeale, Daniel: Becoming who one is: Notes on „Schopenhauer as educator“, in: New Nietzsche studies 2 (1997/98), No. 3/4, S. 1–25.

Brobjer, Thomas H.: A Diskussion and Source of Hölderlin’s influence on Nietzsche. Nietzsche’s Use of William Neumann’s *Hölderlin*, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 397–412.

Brobjer, Thomas H.: Nachweise aus John Stuart Mill, *Vermischte Schriften* (1874), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 304–305.

Brose, Karl: Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Nietzsches, Bern/Frankfurt a. M. 1973.

Brose, Karl: Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie, Bonn 1990.

Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1–7, Stuttgart 1972–1992. Bd. 8/1 – Bd. 8/2: Register, Stuttgart 1997.

Brusotti, Marco: Heidegger su storia monumentale e ripetizione. La Seconda *Considerazione Inattuale* di Nietzsche in *Essere e tempo*, in: Gentili, Carlo / Stegmaier, Werner / Venturelli, Aldo (Hg.): Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche, Bologna 2006, S. 125–147.

Brusotti, Marco: „Vergangenes und Fremdes“. Zum Umgang mit Fremdkulturellem in Nietzsches zweiter *Unzeitgemässer Betrachtung*, in: Nietzscheforschung 15 (2008), S. 41–48.

Brusotti, Marco: Diskontinuitäten. Nietzsche und der ‚französische Stil‘ in der Wissenschaftsphilosophie: Bachelard und Canguilhem mit einem Ausblick auf Foucault, in: Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren“. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 51–78.

Brusotti, Marco: „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst“. Die Druckbogen der *Fröhlichen Wissenschaft* und Nietzsches Abschied von seiner ‚Freigeisterei‘, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur.

Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 199–219.

Bruun, Lars K.: Vergessen als der größte Affekt? Affekt, Vergessen und Gerechtigkeit in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: Nietzscheforschung 15 (2008), S. 213–220.

Burke, Peter: Geschichtsfakten und Geschichtsfiktionen, in: Freibeuter 62 (1994), S. 47–68.

Campioni, Giuliano: Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des „Freigeistes", in: Nietzsche-Studien 5 (1976), S. 83–112.

Campioni, Giuliano: Nietzsche, Descartes und der französische Geist, in: Nietzscheforschung, Sonderband 1: Zeitenwende – Wertewende. Hg. von Renate Reschke, Berlin 2001, S. 49–64.

Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.) unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin/New York 2003.

Campioni, Giuliano: Nachweis aus Johann Wolfgang von Goethe, *Rameau's Neffe. Ein Dialog von Diderot* (1830), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 265–266.

Campioni, Giuliano / Morillas Esteban, Antonio: Nachweis aus Ralph Waldo Emerson, *Die Führung des Lebens* (1862), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 292.

Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879), in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 388–442.

Csejtei, Dezsö / Juhász, Anikó: Nietzsches geschichtsphilosophische Perspektive nach dem ‚Ende der Geschichte', in: Nietzscheforschung 15 (2008), S. 49–58.

Dahlhaus, Carl: Die Musik, in: Müller, Ulrich / Wapnewski, Peter (Hg.): Richard-Wagner-Handbuch, Stuttgart 1986, S. 197–221.

Dahlkvist, Tobias: Pessimismus als Ressentiment. Eine zeitgemäße Geschichte, in: Nietzscheforschung 13 (2006), S. 129–136.

Dahlkvist, Tobias: Genie, Entartung, Wahnsinn. Anmerkungen zu Nietzsche als Pathograph und Objekt der Pathographie, in: Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 173–180.

Deussen, Paul: Erinnerungen an Friedrich Nietzsche: mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile, Leipzig 1901.

Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1, 6. Auflage Stuttgart 1966.

Dilthey, Wilhelm: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 5, 5. Auflage Stuttgart 1968.

Dilthey, Wilhelm: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, in: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 8, Leipzig/Berlin 1931.

Dilthey, Wilhelm: Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 8: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, 2. Auflage Stuttgart 1960, S. 190–205.

Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, München 2006.

Elm, Ralf: Der Wille zur Macht und die Macht der Geschichte bei Nietzsche und Heidegger, in: Nietzscheforschung 3 (1995), S. 247–258.

Emden, Christian J.: Friedrich Nietzsche and the Politics of History, New York 2008.

Engeman, Thomas Sledge: Nietzsche and the natural man: an interpretation of „Schopenhauer as educator“, [Masch. Diss. Claremont, Calif. Graduate School] 1973.
Eucken, Walter: Die Überwindung des Historismus, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche 62 (1938), S. 191–214.
Eucken, Walter: Die Grundlagen der Nationalökonomie, Jena 1940.
Figal, Günter: Heidegger und Nietzsche über Geschichte. Zu einer unausgetragenen Kontroverse, in: Études germaniques 55 (2000/02), S. 269–277.
Figal, Günter: Nachwort, in: Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. Mit Anmerkungen und Nachwort hg. von Günter Figal, Stuttgart 2009, S. 131–149.
Figl, Johann: Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984.
Fleischer, Margot: Die Zeitlichkeit des Menschen. Nietzsches Analyse in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, in: Beierwaltes, Werner / Schrader, Wiebke (Hg.): Weltaspekte der Philosophie. Rudolf Berlinger zum 26. Oktober 1972, Amsterdam 1972, S. 67–81.
Förster-Nietzsche, Elisabeth: Das Leben Friedrich Nietzsche's. 3 Bände, Leipzig 1895–1904. Bd. 1 (1895), Bd. II/1 (1897), Bd. II/2 (1904).
Förster-Nietzsche, Elisabeth: Das Leben Friedrich Nietzsche's. 2 Bände, Leipzig 1912–1914. Bd. 1: Der junge Nietzsche (1912), Bd. 2: Der einsame Nietzsche (1914).
Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens. Hg. von Walter Seitter, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1978, S. 83–109.
Foucault, Michel: Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: ders.: Dits et écrits, 1954–1988, Bd. 2, 1970–1988, Paris 1994, S. 136–156.
Foucault, Michel: Dits et Écrits. Schriften. 4 Bände, Frankfurt a. M. 2001.
Freier, Hans: Nietzsche – der Einbruch des genealogischen Wissens in die Kulturhistorie, in: Brackert, Helmut / Wefelmeyer, Fritz (Hg.): Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur, Frankfurt a. M. 1984, S. 320–363.
Freud, Sigmund: Konstruktionen in der Analyse (1937), in: ders.: Studienausgabe in zehn Bänden und einem Ergänzungsband, hg. von A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, Frankfurt a. M. 1982. Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik, S. 393–406.
Fürbeth, Oliver: Tristan und Isolde, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 397–402.
Fuhrmann, Manfred: Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero, in: Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung 67 (1960), S. 481–500.
Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? Übersetzt von Helmut Dierlamm, München 1992. [Originalversionen: The End of History (1989), The End of History and the Last Man (1992).]
Furtwängler, Wilhelm: Aufzeichnungen 1924–1954, Zürich/Mainz 1996.
Gasser, Reinhard: Nietzsche und Freud, Berlin/New York 1997.
Geck, Martin: Richard Wagner, Reinbek bei Hamburg 2004.
Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 13. Auflage Wiesbaden 1986.
Geisenhanslüke, Achim: Der Mensch als Eintagswesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung*, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 125–140.

Gentili, Carlo: Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Aus dem Italienischen von Leonie Schröder, Basel 2010.
Georg, Jutta / Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche und Wagner. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung, Berlin/Boston 2016.
Gerhardt, Volker: Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretationen, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 193–221.
Gerhardt, Volker: Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 374–393.
Gerhardt, Volker: „Experimental-Philosophie", in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 45–61.
Gerhardt, Volker: Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter *Unzeitgemäßer Betrachtung*, in: ders.: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 133–162.
Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 1996.
Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft. Hg. von Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis, Berlin/Boston 2011.
Gerhardt, Volker: Philosophieren im Widerspruch zur Philosophie. Nietzsches Verhältnis zur Tradition des Denkens, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 31–57.
Görner, Rüdiger: „Ohne Musik wäre mir das Leben ein Irrthum". Nietzsches musikalisiertes Denken, in: Nietzscheforschung 13 (2006), S. 13–23.
Görner, Rüdiger: *Richard Wagner in Bayreuth*, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 428–434.
Görner, Rüdiger: Hat man mich verstanden? Denkästhetische Untersuchungen zu Nietzsches (Selbst-)Wahrnehmungen, Basel 2017.
Golomb, Jacob J.: Nietzsche's early educational thought, in: Journal of philosophy of education 19 (1985/1), S. 99–109.
Gossman, Lionel: Basel in der Zeit Jacob Burckhardts. Eine Stadt und vier unzeitgemässe Denker. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Reinhard Brenneke und Barbara von Reibnitz, Basel 2005.
Graf, Friedrich Wilhelm: Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit, München 1982.
Graf, Friedrich Wilhelm: Strauß, David Friedrich, in: Betz, Hans Dieter / Browning, Don S. / Janowski, Bernd / Jüngel, Eberhard (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 7, Tübingen 2004, S. 1774–1775.
Grätz, Katharina: Musealer Historismus. Die Gegenwart des Vergangenen bei Stifter, Keller und Raabe, Heidelberg 2006.
Grätz, Katharina: Nietzsches Geschichtsdenken. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 175–191.
Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016.
Gregor-Dellin, Martin: Richard Wagner. Sein Leben, sein Werk, sein Jahrhundert, München 1980.

Greiert, Andreas: Interpretation, Macht, Geschichte. Nietzsche für Historiker, in: Nietzscheforschung 15 (2008), S. 79–94.
Greiner, Bernhard: Kant, in: Breuer, Ingo (Hg.): Kleist-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2009, S. 206–208.
Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. 33 Bände, Leipzig/Stuttgart 1852–1971. [Neudruck] München 1984.
Günzel, Stephan: Martin Heidegger, Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben', Freiburger Seminar Wintersemester 1938/39 [Rezension], in: Nietzscheforschung 11 (2004), S. 299–304.
Hardtwig, Wolfgang: Die Verwissenschaftlichung der Historie und die Ästhetisierung der Darstellung, in: Koselleck, Reinhart / Lutz, Heinrich / Rüsen, Jörn (Hg.): Formen der Geschichtsschreibung, München 1982, S. 147–191.
Harnack, Adolf von: Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900. Neuausgabe Berlin 1925.
Harnack, Adolf von: Das Wesen des Christentums. Hg. und kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999.
Harth, Dietrich: Kritik der Geschichte im Namen des Lebens. Zur Aktualität von Herders und Nietzsches geschichtstheoretischen Schriften, in: Archiv für Kulturgeschichte 68 (1986), S. 407–456.
Harvey, Van A.: David Friedrich Strauss, in: The Encyclopedia of Religion, New York/London 1987, Volume 14, S. 54.
Hauptmann, Gerhart: Tagebücher 1897–1905. Hg. von Martin Machatzke, Frankfurt a. M./ Berlin 1987.
Havenstein, Martin: Nietzsche als Erzieher, Berlin 1922.
Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 15. Auflage Tübingen 1979.
Heidegger, Martin: Nietzsche [1936/61]. 2 Bände, 5. Auflage Pfullingen 1989.
Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 46: Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben'. Freiburger Seminar Wintersemester 1938/39. Hg. von Hans-Joachim Friedrich, Frankfurt a. M. 2003.
Heinen, René: Zum „Spiel auf der Grenze des Ästhetischen und des Moralischen". Nietzsches Vorlesungen über Rhetorik, in: Nietzscheforschung 9 (2002), S. 303–323.
Heinßen, Johannes: Historismus und Kulturkritik. Studien zur deutschen Geschichtskultur im späten 19. Jahrhundert, Göttingen 2003.
Heit, Helmut: Wozu Wissenschaft? Nietzsches Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft. Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin 2005, S. 47–56.
Heussi, Karl: Die Krisis des Historismus, Tübingen 1932.
Hildebrandt, Kurt: Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert, Breslau 1924.
Hillebrand, Karl: Nietzsche gegen Strauß, in: Allgemeine Zeitung, Augsburg, Nr. 265–266, 22./23. 9. 1873. [Wiederabdruck in: Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin/Boston 2013, S. 292–302.]
Hillebrand, Karl: Ueber historisches Wissen und historischen Sinn, in: Neue Freie Presse, Wien, 7./9. Juli 1874. Auch in: ders.: Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2: Wälsches und Deutsches, Berlin 1875, 2. Auflage Berlin 1892, S. 300–326 (NPB 297). [Wiederabdruck in: Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin/Boston 2013, S. 460–473.]

Hillebrand, Karl: Schopenhauer und das deutsche Publikum, in: ders.: Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2: Wälsches und Deutsches, Berlin 1875, S. 353–366.
Hillebrand, Karl: Was ist uns Schopenhauer? In: ders.: Abendländische Bildung. Hg. von J. Hofmiller, München [1924], S. 120–129.
Hillesheim, James Walter: The doctrine of self-perfection in Nietzsche's Schopenhauer as educator, [=Masch. Diss., Tulane Univ. of Louisiana] 1964.
Himmelmann, Beatrix: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, Freiburg/München 1996.
Himmelmann, Beatrix: Kant, Nietzsche und die Aufklärung, in: dies. (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft. Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin 2005, S. 29–46.
Hirsch, Emanuel: Nietzsche und Luther, in: ders.: Lutherstudien Bd. 2, Waltrop 1998, S. 168–206.
Hödl, Hans Gerald: Der Gott der Grammatik. Die sprachkritische Fundierung von Nietzsches Religionskritik, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 197–214.
Hödl, Hans Gerald: Vom Zweck der Geschichtsschreibung: Religionsgeschichte als kritische Historie bei Nietzsche. Eine Skizze, in: Nietzscheforschung 15 (2008), S. 59–65.
Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral (Klassiker auslegen, Bd. 29), Berlin 2004.
Höffe, Otfried: Thomas Hobbes, München 2010.
Hoffmann, David Marc: Geschichte des Nietzsche-Archivs, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 440–443.
Hoffmann, Franz: Zur Kritik von David Strauß, in: Allgemeiner literarischer Anzeiger für das evangelische Deutschland. Bd. 12, Gütersloh 1873, S. 321–336, 401–407. Auch in: ders: Philosophische Schriften, Bd. 5, Erlangen 1878, S. 410–447. [Wiederabdruck in: Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin/Boston 2013, S. 331–363.]
Hoffmann, Franz: Unzeitgemässe Betrachtungen von Friedrich Nietzsche, in: Psychische Studien. Monatliche Zeitschrift […] 1 (1874), Nr. 12, S. 563–569. [Wiederabdruck in: Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin/Boston 2013, S. 522–527.]
Holm, Henrik: Wagner als Vorbild des Selbstseins? Bemerkungen zum frühen Idealismus Nietzsches in *Schopenhauer als Erzieher*, in: Georg, Jutta / Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche und Wagner. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung, Berlin/Boston 2016, S. 153–159.
Horn, Anette: Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne, Frankfurt a. M./Bern/Berlin 2000.
Hoyer, Timo: Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption, Würzburg 2002.
Hübner, Kurt: Vom theoretischen Nachteil und praktischen Nutzen der Historie. Unzeitgemäßes über Nietzsches unzeitgemäße Betrachtungen, in: Borchmeyer, Dieter (Hg.): „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne, Frankfurt a. M. 1996, S. 28–47.
Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011.
Hütig, Andreas: Selbstaufklärung in Geschichte. Kultur der Vernunft und historischer Sinn bei Kant und Nietzsche, in: Nietzscheforschung, Sonderband 2: Nietzsche –

Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Hg. von Renate Reschke, Berlin 2004, S. 269–277.
Iser, Wolfgang: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt a. M. 1991.
Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie. Drei Bände, München/Wien 1978, 2. Auflage 1981.
Janz, Curt Paul: David Friedrich Strauss – Richard Wagner – Friedrich Nietzsche – Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 97 (1997), S. 171–181.
Janz, Tobias: Rezeption in der Musikgeschichte, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 448–461.
Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919, 4. Auflage Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954.
Jaspers, Karl: Die geistige Situation der Zeit, Berlin/Leipzig 1931, 2. Auflage 1932.
Jaspers, Karl: Philosophie. Bd. 2: Existenzerhellung, Berlin 1932, 4. Auflage Berlin/Göttingen/Heidelberg 1973.
Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936, 3. Auflage Berlin 1950.
Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, 3. Auflage 1952.
Jauss, Hans Robert: Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte, in: Koselleck, Reinhart / Lutz, Heinrich / Rüsen, Jörn (Hg.): Formen der Geschichtsschreibung, München 1982, S. 415–451.
Jensen, Anthony K.: An Interpretation of Nietzsche's *On the Uses and Disadvantage of History for Life*, New York 2016.
Joël, Karl: Nietzsche und die Romantik, Jena/Leipzig 1905.
Johnson, Dirk Robert: Nietzsches Early Darwinism: The ‚David Strauss' Essay of 1873, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 62–79.
Kaiser-El-Safti, Margret: Der Nachdenker. Die Entstehung der Metapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche, Bonn 1987.
Kaufmann, Sebastian: Ob „Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht"? Das Verhältnis von Philosophie und Kunst in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 75–106.
Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982.
Kienzler, Klaus: Strauß, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Hg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgeführt von Traugott Bautz. Bd. 11, Herzberg 1996, Sp. 27–32.
Kitcher, Philip: Der Ring des Nibelungen, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 403–408.
Kittsteiner, Heinz-Dieter: Erinnern – Vergessen – Orientieren. Nietzsches Begriff des „umhüllenden Wahns" als geschichtsphilosophische Kategorie, in: Borchmeyer, Dieter (Hg.): „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne, Frankfurt a. M. 1996, S. 48–75.
Klauser, Theodor / Dassmann, Ernst / Schöllgen, Georg u. a. (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 1–28 (A-R), Stuttgart 1950–2018 [noch nicht abgeschlossen].
Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 20. Auflage Berlin 1967.

Knoepffler, Nikolaus: Parsifal, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 409–417.
Koppen, Erwin: Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle, Berlin/New York 1973.
Koppen, Erwin: Wagner und die Folgen. Der Wagnerismus – Begriff und Phänomen, in: Müller, Ulrich / Wapnewski, Peter (Hg.): Richard-Wagner-Handbuch, Stuttgart 1986, S. 609–624.
Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1979.
Koselleck, Reinhart / Lutz, Heinrich / Rüsen, Jörn (Hg.): Formen der Geschichtsschreibung, München 1982.
Koßler, Matthias: Ästhetik als Aufklärungskritik bei Schopenhauer und Nietzsche, in: Nietzscheforschung, Sonderband 2: Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Hg. von Renate Reschke, Berlin 2004, S. 255–262.
Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werks im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945. 2., verbesserte und ergänzte Auflage. 4 Bände, Berlin/New York 1998–2006.
Kühnel, Jürgen: Wagners Schriften, in: Müller, Ulrich / Wapnewski, Peter (Hg.): Richard-Wagner-Handbuch, Stuttgart 1986, S. 471–588.
Kuh, Emil: Professor Friedrich Nietzsche und David Friedrich Strauß. Eine kritische Studie, in: Literaturblatt. Wochenschrift für das geistige Leben der Gegenwart. Bd. 2, Nr. 19–22, Wien, September bis Oktober 1878. [Wiederabdruck in: Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin/Boston 2013, S. 422–452.]
Kuhn, Thomas K.: Strauß, David Friedrich (1808–1874), in: Müller, Gerhard / Balz, Horst u. a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 32, Berlin/New York 2001, S. 241–246.
Kuhn, Thomas S.: The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962.
Kulawick, Bernd: Wagnerkritik als Kulturkritik der Moderne bei Nietzsche und Adorno, in: Nietzscheforschung 5/6 (2000), S. 305–317.
Kunne-Ibsch, Elrud: Die Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft, Tübingen 1972.
Landerer, Christoph: Hanslick, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 373–385.
Lanfranconi, Aldo: Nietzsches historische Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.
Large, Duncan: On ‚Untimeliness'. Temporal Structures in Nietzsche or: ‚The Day after Tomorrow Belongs to me', in: Journal of Nietzsche Studies 8 (1994), S. 33–53.
Leddy, Thomas: Nietzsche on Unity of Style, in: Historical Reflections / Reflexions Historiques 21 (1995), S. 553–567.
Lemm, Vanessa: Animality, creativity and historicity: A reading of Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 169–200.
Le Rider, Jacques: Erinnern, Vergessen und Vergangenheitsbewältigung. Zur Aktualität der *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*, in: Nietzscheforschung, Sonderband 1: Zeitenwende – Wertewende. Hg. von Renate Reschke, Berlin 2001, S. 97–109.
Le Rider, Jacques: Nietzsche und Schiller. Produktive Differenzen, in: Hinderer, Walter (Hg.): Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne, Würzburg 2006, S. 435–473.

Lessing, Theodor: Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Einführung in moderne deutsche Philosophie, München 1906.
Lessing, Theodor: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos, München 1919, 4. Auflage Leipzig 1927.
Lessing, Theodor: Nietzsche, Berlin 1925.
Lipperheide, Christian: Nietzsches Geschichtsstrategien. Die rhetorische Neuorganisation der Geschichte, Würzburg 1999.
Löwith, Karl: Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert [1933], in: ders.: Sämtliche Schriften. Bd. 3: Wissen, Glaube, Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie, Stuttgart 1985, S. 96–162.
Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Berlin 1935, Stuttgart 1956.
Löwith, Karl: Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte, Luzern 1936.
Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Zürich/New York 1941, 2., überarbeitete Auflage 1950. [Neudruck] Frankfurt a. M. 1969, Hamburg 1978.
Lübbe, Hermann: Geschichtsinteresse. Über die wachsende Aufdringlichkeit der Vergangenheit in der modernen Kultur, in: Borchmeyer, Dieter (Hg.): „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne, Frankfurt a. M. 1996, S. 15–27.
Lütkehaus, Ludger (Hg.): Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer, Zürich 1988.
Lütkehaus, Ludger (Hg.): Die Schopenhauers. Der Familienbriefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer, Zürich 1991.
Lütkehaus, Ludger: „Die indische Circe, das Nichts". Nietzsches Kampf gegen den Nihilismus, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 301–316.
Lütteken, Laurenz (Hg.) unter Mitarbeit von Inga Mai Groote und Michael Meyer: Wagner-Handbuch, Kassel 2012.
Mann, Thomas: Leiden und Größe Richard Wagners, in: ders.: Gesammelte Werke in 13 Bänden, Frankfurt a. M. 1990. Bd. IX: Reden und Aufsätze 1, S. 363–426.
Mann, Thomas: Freud und die Zukunft, in: ders.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt a. M. 1990. Bd. IX: Reden und Aufsätze 1, S. 478–501.
Mann, Thomas: Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, in: ders.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt a. M. 1990. Bd. IX: Reden und Aufsätze 1, S. 675–712.
Mannheim, Karl: Historismus, in: ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingeleitet und hg. von Kurt H. Wolff, Neuwied am Rhein/Berlin 1964, 2. Auflage Darmstadt 1970, S. 246–307.
Margreiter, Reinhard: Der innere Zusammenhang von Geschichts- und Sprachphilosophie in den Frühschriften Nietzsches, in: Synthesis philosophica 11 (1996), S. 5–18.
Meier, Christian: Das Begreifen des Notwendigen. Zu Theodor Mommsens *Römischer Geschichte*, in: Koselleck, Reinhart / Lutz, Heinrich / Rüsen, Jörn (Hg.): Formen der Geschichtsschreibung, München 1982, S. 201–244.
Meinecke, Friedrich: Die Entstehung des Historismus. 2 Bände, München/Berlin 1936.
Merlio, Gilbert: Burckhardt éducateur, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 343–355.
Métayer, Guillaume: Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation. Préface de Marc Fumaroli, Paris 2011.

Meyer, Herman: Nietzsches „Bildungsphilister“, in: ders.: Zarte Empirie. Studien zur Literaturgeschichte, Stuttgart 1963, S. 179–201.
Meyer, Katrin: Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‘, Würzburg 1998.
Meyer, Katrin: Historie, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 255–256 (a).
Meyer, Katrin: Geschichte der Nietzsche-Editionen, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 437–440 (b).
Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Tübingen/Basel 1993.
Meyer-Landrut, Ehrengard: Fortuna. Die Göttin des Glücks im Wandel der Zeiten, München/Berlin 1997.
Meyer-Sickendiek, Burkhard: Die Ästhetik der Epigonalität. Theorie und Praxis wiederholenden Schreibens im neunzehnten Jahrhundert: Immermann – Keller – Stifter – Nietzsche, Tübingen 2001.
Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982.
Montinari, Mazzino: Chronik zu Nietzsches Leben vom 19. April 1869 bis 9. Januar 1889, in: KSA 15, 7–210.
Montinari, Mazzino: Nietzsche e la ‚décadence‘, in: D’Annunzio e la cultura germanica. Akten der VI. Internationalen Tagung der D’Annunzio-Forschung, 3. bis 5. Mai 1984, Pescara 1984, S. 117–128.
Montinari, Mazzino: Die Entstehungsgeschichte von Nietzsches vierter *Unzeitgemäßer Betrachtung: Richard Wagner in Bayreuth*, in: Dahlhaus, Carl / Voss, Egon (Hg): Wagnerliteratur – Wagnerforschung. Bericht über das Wagner-Symposium München 1983, Mainz 1985, S. 143–147.
Morillas Esteban, Antonio: Nachweis aus *Leben Michaels Herrn von Montagne durch den Präsidenten Bouhier* (1754), in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 384.
Morillas Esteban, Antonio: Nachweis aus Michael Herrn von Montagne, *Versuche* (1754), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 260 (a).
Morillas Esteban, Antonio: Nachweis aus Leopold von Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (1834–1889), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 269 (b).
Morillas Esteban, Antonio: Nachweis aus Wilhelm Lang, Besprechung von David Friedrich Strauß, in: Preußische Jahrbücher (1873), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 302–303 (c).
Morillas-Esteban, Antonio / Morillas-Esteban, Jordi: Nachweis aus Claude Adrien Helvetius, *Discurs über den Geist des Menschen* (1760), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 300 (a).
Morillas-Esteban, Antonio / Morillas-Esteban, Jordi: Nachweis aus *Franz Passow’s Leben und Briefe* (1839), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 305 (b).
Morillas-Esteban, Antonio: Nachweise aus Hermann Hettner, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts in drei Theilen* (1860), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 306–308 (c).
Morillas-Esteban, Antonio: Nachweis aus Wilhelm Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt* (1862), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 309 (d).
Morillas-Esteban, Antonio: Nachweis aus *Blätter für literarische Unterhaltung* (1873), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 323–324 (e).
Morillas-Esteban, Antonio: Nachweis aus Emil du Bois-Reymond, *Über eine Akademie der deutschen Sprache* (1874), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 326–327 (f).
Müller, A: Kynismus, kynisch, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4, Basel 1976, Sp. 1468–1470.

Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie, 6. Auflage Freiburg i. Br. 2005.
Müller, Ulrich / Wapnewski, Peter (Hg.): Richard-Wagner-Handbuch, Stuttgart 1986.
Müller-Buck, Renate: Briefe, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 169–178.
Müller-Lauter, Wolfgang: Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III, Berlin/New York 2000.
Muhlack, Ulrich: Theorie und Praxis der Geschichtsschreibung, in: Koselleck, Reinhart / Lutz, Heinrich / Rüsen, Jörn (Hg.): Formen der Geschichtsschreibung, München 1982, S. 607–620.
Musil, Robert: Gesammelte Werke. Hg. von Adolf Frisé. Zwei Bände, Reinbek bei Hamburg 1978. Bd. I: Der Mann ohne Eigenschaften. Bd. II: Prosa und Stücke. Kleine Prosa, Aphorismen. Autobiographisches. Essays und Reden. Kritik.
Musil, Robert: Tagebücher. Hg. von Adolf Frisé. Zwei Bände, Reinbek bei Hamburg 1976.
Neugebauer, Wolfgang / Holtz, Bärbel (Hg.): Kulturstaat und Bürgergesellschaft. Preußen, Deutschland und Europa im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin 2010.
Neymeyr, Barbara: Ästhetische Subjektivität als interesseloser Spiegel? Zu Heideggers und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant, in: Philosophisches Jahrbuch 102 (1995), S. 225–248 (a).
Neymeyr, Barbara: Das Genie als Hermaphrodit? Schopenhauers ästhetische Fertilitätsmetaphorik und ihr Verhältnis zu Nietzsche, in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 40 (1995), S. 199–217 (b).
Neymeyr, Barbara: Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik, Berlin/New York 1996. Reprint 2011 (a).
Neymeyr, Barbara: Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks, in: Schopenhauer-Jahrbuch 77 (1996), S. 133–165 (b).
Neymeyr, Barbara: Navigation mit ‚virtus' und ‚fortuna'. Goethes Gedicht *Seefahrt* und seine stoische Grundkonzeption, in: Goethe-Jahrbuch 115 (1998), S. 29–44.
Neymeyr, Barbara: Ideenschau mit Illusionen. Zu heterogenen Konzeptionen in Schopenhauers Ästhetik, in: Philosophisches Jahrbuch 106 (1999), S. 64–84.
Neymeyr, Barbara: Die Aporie der Epigonen. Zur kulturhistorischen Bedeutung der Identitätsproblematik in Stifters *Nachkommenschaften*. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 48 (2004), S. 185–205.
Neymeyr, Barbara: Psychologie als Kulturdiagnose. Musils Epochenroman *Der Mann ohne Eigenschaften*, Heidelberg 2005.
Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne. 2 Bände, Berlin/New York 2008 (a).
Neymeyr, Barbara: Ataraxie und Rigorismus. Schopenhauers ambivalentes Verhältnis zur stoischen Philosophie, in: Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, Berlin/New York 2008, Bd. 2, S. 1141–1164 (b).
Neymeyr, Barbara: „Selbst-Tyrannei" und „Bildsäulenkälte". Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral, in: Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur,

Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, Berlin/New York 2008, Bd. 2, S. 1165–1198 (c).
Neymeyr, Barbara: Das „größte Ausstrahlungsphänomen der Geistesgeschichte". Stationen der Nietzsche-Rezeption im Werk Gottfried Benns, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)? Berlin/New York 2008, S. 477–496 (d).
Neymeyr, Barbara: „Selbst-Tyrannei" und „Bildsäulenkälte". Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 65–92 (a).
Neymeyr, Barbara: Identitätskrise – Kulturkritik – Experimentalpoesie. Zur Bedeutung der Nietzsche-Rezeption in Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, in: Valk, Thorsten (Hg.): Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne, Berlin/New York 2009, S. 163–182 (b).
Neymeyr, Barbara: Utopie und Experiment. Zur Literaturtheorie, Anthropologie und Kulturkritik in Musils Essays, Heidelberg 2009 (c).
Neymeyr, Barbara: Artistik und Vitalismus: Zur Nietzsche-Rezeption bei Benn und Brecht. In: Aurnhammer, Achim / Frick, Werner / Saße, Günter (Hg.): Gottfried Benn – Bertolt Brecht: Das Janusgesicht der Moderne, Würzburg 2009, S. 153–188 (d).
Neymeyr, Barbara: Das Tragische – Quietiv oder Stimulans des Lebens? Nietzsche contra Schopenhauer, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011, S. 369–391.
Neymeyr, Barbara: Intertextuelle Transformationen. Goethes *Werther*, Büchners *Lenz* und Hauptmanns *Apostel* als produktives Spannungsfeld, Heidelberg 2012 (a).
Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012 (b).
Neymeyr, Barbara: „Psychologie" ist „der Weg zu den Grundproblemen". Nietzsche als Aufklärer, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 73–98 (c).
Neymeyr, Barbara: Die rhetorische Inszenierung der Sprachskepsis. Ein literarisches Paradoxon in Thomas Manns Erzählung *Enttäuschung* – im Vergleich mit der Sprachkritik bei Goethe, Hofmannsthal und Nietzsche, in: Max, Katrin (Hg.): Wortkunst ohne Zweifel? Aspekte der Sprache bei Thomas Mann, Würzburg 2013, S. 18–43.
Neymeyr, Barbara: Kalkulierte Paradoxa und subversive Synthesen. Zum Erkenntnispotenzial von Nietzsches Experimental-Metaphorik seit der Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: Specht, Benjamin (Hg.): Epoche und Metapher. Systematik und Geschichte kultureller Bildlichkeit, Berlin/Boston 2014, S. 232–254 (a).
Neymeyr, Barbara: Friedrich Nietzsche, in: Schubbe, Daniel / Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2014, S. 286–294 (b).
Neymeyr, Barbara: Das „Labyrinth des Lebens" im Spiegel der Literatur. Zur exemplarischen Funktion der *Faust*-Tragödie und anderer Werke Goethes in Schopenhauers Ästhetik und Willensmetaphysik, in: Schubbe, Daniel / Fauth, Søren R. (Hg.): Schopenhauer und Goethe. Biographische und philosophische Perspektiven, Hamburg 2016, S. 299–335 (a).
Neymeyr, Barbara: Sprache als Medium für die „verwegensten Kunststücke". Nietzsches Experimental-Metaphorik, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 323–353 (b).
Neymeyr, Barbara: Selbstdisziplin und Affektkontrolle. Ästhetische Transformationen des stoischen Ethos bei Winckelmann, Schiller und Goethe, in: Bomski, Franziska / Seemann, Hellmut Th. / Valk, Thorsten (Hg.): Die Erfindung des Klassischen. Winckelmann-Lektüren in Weimar, Göttingen 2017, S. 213–240.

Neymeyr, Barbara: Kulturkritik als „Gleichgewichtsstörung“: Subversive Strategien der „Unfreundlichen Betrachtungen“ in Musils *Nachlaß zu Lebzeiten* (*Triëdere – Der bedrohte Ödipus – Denkmale*), in: Musil-Forum 35 (2017/18), S. 62–98.

Neymeyr, Barbara: Friedrich Nietzsche, in: Schubbe, Daniel / Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage Stuttgart/Weimar 2018, S. 293–304 [um zwei Kapitel ergänzte Fassung des Handbuchartikels von 2014].

Neymeyr, Barbara: Kommentar zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen*. III. *Schopenhauer als Erzieher*. IV. *Richard Wagner in Bayreuth*. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 1/4), Berlin/Boston 2020 [=NK 1/4].

Neymeyr, Barbara: Hedonisten-Ästhetik und Asketen-Moral. Thomas Manns Satire *Gladius Dei* im Licht Schopenhauers und Nietzsches [in Vorb. für 2020].

Niemeyer, Christian: Wie wurde mit Nietzsche im 20. Jahrhundert Bildungspolitik gemacht? Ein Rückblick auf gut einhundert Jahre Rezeptionsgeschichte, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 13–29.

Niemeyer, Christian: Nietzsche, die Jugend und die Pädagogik. Eine Einführung, Weinheim/München 2002.

Niemeyer, Christian: Nietzsches *Bildungsvorträge* von 1872. Einige Deutungshinweise zu einem überaus fragwürdigen Text, in: Nietzscheforschung 12 (2005), S. 35–52.

Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009 (=NLex), 2. durchgesehene und erweiterte Auflage Darmstadt 2011.

Niemeyer, Christian: Nietzsche als Erzieher. Pädagogische Lektüren und Relektüren, Weinheim/Basel 2016.

Oehler, Max: Nietzsches unzeitgemäße Betrachtung „Schopenhauer als Erzieher“, in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 14 (1927), S. 117–122.

Oexle, Otto Gerhard: ‚Historismus‘. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und Begriffs, in: Jahrbuch Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft 1986, S. 119–155.

Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin/New York 1987. 2., verbesserte und erweiterte Auflage Berlin/New York 1999, Reprint 2011.

Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000 (a) [=NH].

Ottmann, Henning: Renaissance/Renaissancismus, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 311–312 (b).

Parth, Wolfgang W. (Hg.): Der Ring, der nie gelungen. Richard Wagner in Parodie, Satire und Karikatur, München 1983.

Pastorino, Selena: Heideggers Auslegung von Nietzsches II. *Unzeitgemäßer Betrachtung*. Eine paradigmatische Methode der philosophischen Nietzsche-Interpretation, in: Nietzscheforschung 19 (2012), S. 327–336.

Pernet, Martin: Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche, Opladen 1989.

Pestalozzi, Karl: Overbecks ‚Schriftchen‘ *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* und Nietzsches *Erste unzeitgemässe Betrachtung: David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller*, in: Brändle, Rudolf / Stegemann, Ekkehard W. (Hg.): Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, S. 91–107.

Pieper, Annemarie: Albert Camus, München 1984.

Pieper, Annemarie: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch.“ Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“, Stuttgart 1990.

Pieper, Annemarie: Die große Vernunft des Leibes. Nietzsches Dekonstruktion des Subjekts, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 59–71.

Pöltner, Günther: Oper und Drama, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 388–396.

Prutz, Robert: Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart, in: ders.: Zwischen Vaterland und Freiheit. Eine Werkauswahl. Hg. von Hartmut Kircher, Köln 1975, S. 235–361.

Pütz, Peter (Hg.): Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen von Peter Pütz. Neuauflage München 1999.

Puschmann, Theodor: Richard Wagner. Eine psychiatrische Studie, Berlin 1873.

Rahden, Wolfert von: „Nie wirklich satt und froh …“ Nietzsches Herder, in: Groß, Sabine / Sauder, Gerhard (Hg.): Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und/oder Korrektur, Heidelberg 2007, S. 459–477.

Rebenich, Stefan: Historismus I. Allgemein, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike [=DNP], Stuttgart 1996–2010, Bd. 14, Sp. 469–485.

Recki, Birgit: Über die „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen“. Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie zwischen Ästhetik und Ethik, in: Nietzscheforschung 6/7 (2000), S. 521–538.

Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin/Boston 2013.

Reschke, Renate: Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit, Berlin 2000.

Reschke, Renate: „[…] dass die Weisen aller Zeiten unhistorisch gedacht haben“. Friedrich Nietzsche über Weisheit, Historie und Medien, in: Nietzscheforschung 15 (2008), S. 21–40.

Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren“. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012.

Rickert, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen 1920.

Ries, Wiebrecht: Tragische Welterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung. Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität, in: Nietzscheforschung, Sonderband 2: Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Hg. von Renate Reschke, Berlin 2004, S. 103–111.

Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried u. a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. 13 Bände, Basel 1971–2007.

Robling, Franz Hubert: Redner und Rhetorik. Studie zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals, Hamburg 2007.

Rohbeck, Johannes: Weltgeschichte, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004, Sp. 480–486.

Rothacker, Erich: Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Heft 8, Mainz 1954, S. 239–298.

Rüsen, Jörn: Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizze zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion, in: Koselleck, Reinhart /

Lutz, Heinrich / Rüsen, Jörn (Hg.): Formen der Geschichtsschreibung, München 1982, S. 14–35 (a).
Rüsen, Jörn: Die vier Typen des historischen Erzählens, in: Koselleck, Reinhart / Lutz, Heinrich / Rüsen, Jörn (Hg.): Formen der Geschichtsschreibung, München 1982, S. 514–605 (b).
Rüsen, Jörn: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur, Frankfurt a. M. 1993.
Rüsen, Jörn: Geschichte im Kulturprozeß, Köln/Weimar/Wien 2002.
Safranski, Rüdiger: Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie, München/Wien 1987.
Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Lange. Aneignung und Umwandlung, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236–253.
Salaquarda, Jörg: Der unmögliche Shelley, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 396–397.
Salaquarda, Jörg: Studien zur zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung*, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 1–45.
Salaquarda, Jörg: „Er ist fast immer einer der Unserigen". Nietzsche und Grillparzer, in: Borsche, Tilman / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): ‚Centauren-Geburten'. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, S. 235–256.
Sauerland, Karol: Der Bildungsgedanke des jungen Nietzsche, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 31–36.
Schaberg, William H.: Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie. Aus dem Amerikanischen von Michael Leuenberger, Basel 2002 [Erstausgabe Chicago 1995].
Schacht, Richard: Nietzsche's first manifesto: „On Schopenhauer as educator", in: ders.: Making Sense of Nietzsche. Reflections Timely and Untimely, Urbana/Chicago 1995, S. 153–166.
Schärf, Christian: Das Gesetz der Philosophie. Nietzsches ‚Geschichte' und wir, in: Nietzscheforschung 15 (2008), S. 67–77.
Scheler, Max: Die Wissensformen und die Gesellschaft (1926), in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 8, 2. Auflage Bern/München 1960.
Scheler, Max: Gesammelte Werke. Bd. 15: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 6: Varia II. Hg. von M. S. Frings, Bonn 1997.
Scheler, Max: „Nietzsche-Heft" [Signatur der Bayerischen Staatsbibliothek München: Ana 315, B.I.21. Noch nicht komplett publiziert; die erste vollständige Edition wird von Wolfhart Henckmann derzeit vorbereitet].
Schluchter, Wolfgang: Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber, in: Borchmeyer, Dieter (Hg.): „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne, Frankfurt a. M. 1996, S. 146–166.
Schlüpmann, Heide: Friedrich Nietzsches ästhetische Opposition. Der Zusammenhang von Sprache, Natur und Kultur in seinen Schriften 1869–1876, Stuttgart 1977, S. 104–181.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim am Glan 1969.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. I. Kindheit, 3 Teilbände, Berlin/Aschaffenburg 1991.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend, 1. Teilband 1858–1861, Berlin/Aschaffenburg 1993.

Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend. Interniert in der Gelehrtenschule: Pforta, 2. Teilband 1862–1864, Berlin/Aschaffenburg 1994.
Schmidt, Irmgard / Streitfeld, Erwin (Hg.): Briefwechsel Gottfried Keller – Emil Kuh, Zürich 1988.
Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Zwei Bände, Darmstadt 1985, 3. Auflage Heidelberg 2004.
Schmidt, Jochen: Griechenland als Ideal und Utopie bei Winckelmann, Goethe und Hölderlin, in: Hölderlin-Jahrbuch 28 (1992/93), S. 94–110.
Schmidt, Jochen: Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung, München 1999, 4. Auflage 2018.
Schmidt, Jochen: Heinrich von Kleist. Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche, Darmstadt 2003.
Schmidt, Jochen: Herakles als Ideal stoischer Virtus. Antike Tradition und neuzeitliche Inszenierung von der Renaissance bis 1800, in: Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, Berlin/ New York 2008, Bd. 1, S. 295–341.
Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Die Geburt der Tragödie*. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 1/1), Berlin/Boston 2012 (a) [=NK 1/1].
Schmidt, Jochen: Nietzsches Umwertung aller Werte, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 11–29 (b).
Schmidt, Jochen: Nietzsches *Geburt der Tragödie* aus dem Geist Schopenhauers und Wagners, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 161–174 (c).
Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 3/1), Berlin/Boston 2015, S. 1–455 [=NK 3/1].
Schmidt, Jochen: Der Mythos ‚Wille zur Macht'. Nietzsches Gesamtwerk und der Nietzsche-Kult. Eine historische Kritik, Berlin/Boston 2016.
Schnädelbach, Herbert: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München 1974.
Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M. 1983.
Schneiders, Werner: Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie, Stuttgart/Bad Cannstatt 1983.
Scholtz, G.: Historismus, Historizismus, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, Sp. 1141–1147.
Schröter, Hartmut: Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Mittenwald 1982.
Schubbe, Daniel / Fauth, Søren R. (Hg.): Schopenhauer und Goethe. Biographische und philosophische Perspektiven, Hamburg 2016.
Schubbe, Daniel / Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage Stuttgart/Weimar 2018.
Schwab, Philipp: Die tragische Überwindung des Nihilismus. Nietzsches ‚Philosophie des Tragischen' von der *Geburt der Tragödie* bis zum Spätwerk, in: Hühn, Lore / Schwab,

Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011, S. 575–621.
Schweitzer, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1913), in: ders: Gesammelte Werke in fünf Bänden. Bd. 3, 6. Auflage München 1950, S. 137–209.
Siemens, Herman: Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the *Übertragung* of Cultures in Nietzsche's early thoughts, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 80–106.
Simmel, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie, Leipzig 1892. 2., völlig veränderte Auflage Leipzig 1905, 5. Auflage München/Leipzig 1923.
Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus (1907), 2. Auflage München/Leipzig 1920.
Simon, Josef: Der Begriff der Aufklärung bei Kant und Nietzsche, in: Nietzscheforschung, Sonderband 2: Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Hg. von Renate Reschke, Berlin 2004, S. 113–122.
Sommer, Andreas Urs: „Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte": Zur Karriere eines polemischen Argumentes gegen Schopenhauer, in: Schopenhauer-Jahrbuch 77 (1996), S. 199–210.
Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon", Berlin 1997.
Sommer, Andreas Urs: Zwischen Agitation, Religionsstiftung und „Hoher Politik": Friedrich Nietzsche und Paul de Lagarde, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 169–194.
Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 6/1), Berlin/Boston 2012 (a) [=NK 6/1].
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und Darwin, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 223–240 (b).
Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist*, *Ecce homo*, *Dionysos-Dithyramben*, *Nietzsche contra Wagner*. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 6/2), Berlin/Boston 2013 [=NK 6/2].
Sommer, Andreas Urs: „Gebildetheit" als kulturkritischer Kampfbegriff. Nietzsche liest Wagner (à rebours), in: Dietzsch, Steffen / Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven, Berlin/Boston 2014, S. 219–237.
Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.) unter Mitarbeit von Robert Ranisch: Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008.
Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit, Wien 1918, 7. Auflage München 1983 [Taschenbuch-Ausgabe]. Bd. 2: Welthistorische Perspektiven, München 1922.
Spengler, Oswald: Nietzsche und sein Jahrhundert (Rede, gehalten am 15. Oktober 1924, dem 80. Geburtstage Nietzsches, im Nietzsche-Archiv zu Weimar), in: ders.: Reden und Aufsätze, München 1937, S. 110–124.
Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit, Stuttgart 2010.
Stegmaier, Werner: Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 264–287.

Stegmaier, Werner: Nietzsches Genealogie der Moral. Werkinterpretation, Darmstadt 1994.
Stingelin, Martin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs". Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.
Strub, Christian: Band, Kette, in: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern, 3. Auflage Darmstadt 2011, S. 25–36.
Theißen, Gerd / Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 4. Auflage Göttingen 2011.
Thiel, Jens: Monumentalisch – antiquarisch – kritisch? Archiv und Edition als Institutionen der Distanzierung: Der Fall des Nietzsche-Herausgebers Karl Schlechta, in: Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 477–487.
Thompson, Christiane / Weiss, Gabriele: Das Bildungsgeheimnis. Herausforderung und Zumutung der Lektüre von Nietzsches Bildungsvorträgen, in: Nietzscheforschung 12 (2005), S. 53–72.
Thüring, Hubert: Geschichte des Gedächtnisses. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert, München 2001.
Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen, Berlin 1887.
Tönnies, Ferdinand: Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik, Leipzig 1897.
Tönnies, Ferdinand: „Ferdinand Tönnies", in Schmidt, Raymund (Hg.): Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd. 3, Leipzig 1922, S. 199–234.
Troeltsch, Ernst: Gesammelte Schriften, Bd. 3: Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, Tübingen 1922.
Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge. Eingeleitet von Friedrich von Hügel/Kensington, Berlin 1924.
Ulrichs, Lars-Thade: Braucht ein Übermensch noch Bildung? Nietzsches ästhetisches Bildungskonzept vor dem Hintergrund von Schillers *Ästhetischen Briefen*, in: Nietzscheforschung 12 (2005), S. 111–124.
Vattimo, Gianni: Nietzsche. Eine Einführung. Aus dem Italienischen übersetzt von Klaus Laermann, Stuttgart 1992.
Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen. Übersetzt aus dem Italienischen von Leonie Schröder, Berlin/New York 2003.
Vierhaus, Rudolf: Rankes Begriff der historischen Objektivität, in: Koselleck, Reinhart / Mommsen, Wolfgang J. / Rüsen, Jörn (Hg.): Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, München 1977, S. 63–76.
Vivarelli, Vivetta: L'immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche, Genua 1992.
Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne, Würzburg 1998.
Vogel, Martin: Nietzsche in Bayreuth, in: Loos, Helmut / Massenkeil, Günther (Hg.): Zu Richard Wagner. Acht Bonner Beiträge im Jubiläumsjahr 1983, Bonn 1984, S. 121–131.
Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Leben und Bewußtsein, in: ders.: Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches, Frankfurt a. M. 1968, S. 9–24.
Wachendorff, Elke-A.: Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit", Frankfurt a. M. 1998.
Waibel, Violetta L.: Hölderlin und Nietzsche über Philistertum und wahre Bildung, in: Nietzscheforschung 11 (2004), S. 45–62.

Weimarer Nietzsche-Bibliographie. Hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Jung, Susanne / Simon-Ritz, Frank / Wahle, Clemens / Wilamowitz-Moellendorff, Erdmann von / Wojtecki, Wolfram. 5 Bände, Stuttgart/Weimar 2000–2002 [=WNB].

Weimer, Wolfgang: Ist der Optimismus noch zu retten? Schopenhauers Ethik in der aktuellen Diskussion, in: Schopenhauer-Jahrbuch 73 (1992), S. 37–53.

Weinrich, Harald: Typen der Gedächtnismetaphorik, in: Archiv für Begriffsgeschichte 9 (1964), S. 23–26.

Windfuhr, Manfred: Der Epigone. Begriff, Phänomen und Bewußtsein, in: Archiv für Begriffsgeschichte 4 (1959), S. 182–209.

Wolf, Jean-Claude (Hg.): Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches, Würzburg 2006.

Wülfing, Wulf: Wider die „Wächter des großen geschichtlichen Welt-Harem". Zu Nietzsches ‚vormärzlicher' Kritik am Umgang mit der ‚Historie', in: Bunyan, Anita / Koopmann, Helmut (Hg.): Kulturkritik, Erinnerungskunst und Utopie nach 1848. Deutsche Literatur und Kultur vom Nachmärz bis zur Gründerzeit in europäischer Perspektive. Bd. II, Bielefeld 2003, S. 57–82.

Zimmer, Robert: Die Familie Schopenhauer, in: Schubbe, Daniel / Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2014, S. 1–7 (a).

Zimmer, Robert: ‚Europäische Erziehung' und das Leiden an der Welt, in: Schubbe, Daniel / Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2014, S. 7–12 (b).

Zimmer, Robert: Akademische Karriere und das Verhältnis zur akademischen Philosophie, in: Schubbe, Daniel / Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2014, S. 12–17 (c).

Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995.

Zittel, Claus: Perspektivismus, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 299–301 (a).

Zittel, Claus: Deutsche Klassik und Romantik, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 385–391 (b).

Žmegač, Viktor: Klassizismus und Geschichtsphilosophie. Nietzsches typologischer Fundamentalismus, in: Borchmeyer, Dieter (Hg.): „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne, Frankfurt a. M. 1996, S. 167–183.

Sach- und Begriffsregister

Abbild 157–158
Abbreviatur 374–375
Abenteuer 97–98, 460, 491
Aberglaube 178
Abhängigkeit 147, 235
Abnormität 173
Abrichtung 474
Absolutismus 161
Abspiegelung 335, 498
Abstrakta, abstrakt, Abstraktheit, Abstraktion 153, 264, 282, 309, 341, 344, 447, 463, 476
Abstumpfung 548
Absurdität 264
Adel 247, 581
Ägypten 140
Ähnlichkeit 502
Ästhetik, Ästhet, ästhetisch, Ästhetiker 108, 127, 153, 175–176, 212, 340, 437, 486, 488, 492–493, 495, 499–500
Ästhetik des Tragischen 392
ästhetisches Geschmacksurteil 186, 492
Ästhetisierung der Geschichte 295, 391, 393
aeterna veritas (ewige Wahrheit) 299, 455, 566
Äußerlichkeit – Innerlichkeit 105, 581
Affe 159, 242
Affekte 161, 192, 373
‚Affengenealogen' (vgl. Darwinismus) 158–159
Akkomodation 190
Aktionismus 180
Aktualität, aktuell, Aktualisierung 379
alexandrinischer Mensch 468
All 192–193
Allegorie, allegorisch 118, 232
allgemein, Allgemeinheit 488, 498, 517
Allgemeingültigkeit 329
Allmacht, allmächtig 169, 448
Alter 523, 581
Altertum, Altertümer (vgl. auch Antike) 15, 63, 90–91, 502, 529
Altes Testament 87, 123, 199, 527
Altphilologe 294
Ambiguität 149
Ambivalenz, ambivalent 12, 173, 265, 414, 556
Amnesie, historische 392
Amor fati 571
Anachoreten, anachoretisch 155, 514
Anachronismus 14
Anakreontik, anakreontisch 136
Analogie, Analogiebildung 276, 354, 386, 389–390, 501–502, 529, 580
Anarchie 326–328
Anekdote, anekdotisch 184, 191
animal rationale 293, 410, 573
Anpassung 159
Anschauung, anschaulich 220–221, 270
Ansich (vgl. Ding an sich) 19, 143–144, 335
Antagonismus, antagonistisch 389, 406
Anthropologie, anthropologisch 160–161, 204, 318, 336, 339, 343, 401, 412, 414, 464, 469, 495
Anthropologie der Gestaltlosigkeit 470
Anthropomorphismus, anthropomorph 65, 139, 166–167, 316
Antichrist 548
antidemokratisch 58, 173, 333, 337, 340–341
Antihegelianismus 264, 317, 355
Antike, antik 20, 83, 86, 281, 286, 343, 469, 529–531
antike Erziehung 444
antike Rhetorik 223
antiklerikal 196
antimodern 341, 397
Antinomie 19, 143–144
Antiquar, antiquarischer Sinn 277, 290, 429, 457–458
antiquarische Historie 275, 277–279, 324, 352–353, 361–362, 364, 430, 460, 577–578
Antiquiertheit 63
Antirationalismus, antirationalistisch 83–84, 205, 316, 340–341, 344–345, 347, 350–351, 354–355, 367, 376, 393, 399, 507, 530, 542
Antisemitismus, antisemitisch 216–217, 443, 471, 582

https://doi.org/10.1515/9783110286861-006

Anti-Sokratismus 425
Antisystematik 351
Antithesis 188
Apatheia, Apathie 192, 198, 445
Aperçu 39
Aphorismus 103, 163–164, 200
aphrodisisch 152
Apokalypse, apokalyptisch 188–189, 545, 549
apollinische Kultur 399
Apostel 159
Apotheose 11, 174
Apriorität 315
Arbeiter 548
Arbeitsethos 517
Arbitrarität 447
Archäologie, archäologisch 382, 394
‚Archäologie des Wissens' (Foucault) 381
archaisch, archaische Periode, archaisieren 459, 468, 529–530
Architektur 199, 281
Archiv, archivalisch, Archivierung 179, 278, 378, 394, 531
Argumentation 258
Aristokratie, Aristokrat, aristokratische Natur, Kultur 58, 171–173, 175, 181, 186, 338, 348, 350, 444, 521–522
‚aristokratischer Radikalismus' (Brandes) 330–331
Art, Artbegriff 162, 557
Arten der Historie 353, 358, 360–363, 365, 388, 430, 577–578
‚Artisten-Metaphysik' 219
Asien 85
Askese, Askesis, Asket, asketisch 14, 64, 152–155, 182, 328, 548
astronomisch 235
atavistisch 158
Atheismus, Atheist 42–44, 140
Atmosphäre 274, 286, 390, 420, 515
Atom 165, 523–524
Attentat 27–28, 32, 46, 201
Auferstehungsglaube 162, 234
Aufklärung, Aufklärer, aufklärerisch 21, 29, 50, 55, 119, 147, 161, 167, 195–196, 200, 204–205, 310–311, 313–315, 354, 422, 507–508, 510–511, 513, 533, 561
Aufklärungskritik 312
Auge 422, 436, 457
Augenblick 273, 407–408, 414, 419
Augur 386
Ausbildung 516
Außenwelt 157–158
Autarkie 111
Autodafé 133, 527
Autonomie, autonom 180–181, 198, 201, 282, 309, 324, 492, 516
Autorität 31, 276, 312
Avantgarde, Avantgardist, avantgardistisch 28, 249, 305, 330, 393, 406–407, 532, 581

Barbarei, Barbar, barbarisch, Barbarentum 61, 66, 79–80, 83, 85, 87, 110, 182, 185–186, 237, 281, 348, 374, 443, 470, 472–473, 478
Barock, barock 133, 197
Barockliteratur 561
Basel 13, 33
Bayreuth 432
Bayreuther Festspiele 30
Bedürfnis, Bedürftigkeit 89, 173, 366–367, 405, 426, 547, 555, 563, 566, 572, 578–579
Bedürfnislosigkeit 111, 416
Befriedigung 416, 426, 555
Begehren 416
Begriff, begrifflich, Begriffsbildung 106, 220, 270–271, 447–448, 458, 520, 535, 557–558, 566–567
‚Begriffsbeben' 383, 573–574
Beifall 74
Beispiel(sammlung) 486
Bejahung des Willens zum Leben 291, 328, 428, 549–550
Belehrung 433
bellum omnium contra omnes (Hobbes) 20, 50, 65, 159–162, 557
Beobachtung 178, 216, 557
Bequemlichkeit 157, 475
Bergpredigt 126
Beschleunigung 379–380, 480
Besinnung 365, 367, 572
Besonnenheit 79, 409, 413, 500
Bewunderung 450

Bewusstsein, bewusst 409–410, 422, 442, 541–544, 549
Bibel, biblisch 87, 123–124, 126, 155, 178, 188, 199–200, 372, 480, 484, 489–490, 525–526, 540, 542, 545, 549, 558
Bibelforschung, historisch-kritische 155–156, 201, 233–234, 280, 371, 513
Bibelkritik, bibelkritisch 54–55, 129–130, 168, 509–510
Biedermeier, biedermeierlich 98–100
Biene 302
Bild, bildhaft, Bildlichkeit 48, 219–220, 245, 297, 332, 334, 346, 369, 417, 436, 441, 457, 486, 493, 503, 555, 566
Bilderbuch 100
Bildung 20, 24–27, 29–30, 32–33, 39, 60, 71–72, 76–85, 90, 92–93, 95, 117, 146, 150, 168, 171, 185–186, 212, 227, 237–238, 249, 281, 288, 292, 338, 365, 376, 381, 409, 439, 442–444, 471–474, 478, 516, 526, 530–531, 552, 560, 565–566, 581–583
Bildungsinstitution, -apparat, -anstalt 78, 80, 185, 395, 397, 472, 516, 552–553
Bildungskanon 505
Bildungskultur 82, 102, 185–186, 292, 444, 473
Bildungsphilister, Bildungsphilistertum 17, 30, 32–34, 36, 38, 47, 49, 61–62, 69, 72, 78–79, 87–88, 90–93, 95–96, 105, 166, 173, 270, 292, 338, 342, 351, 443, 472, 561–565
Bildungstradition, bürgerliche 266, 270, 281, 386, 397–398
Biographie 112, 514
Biologie, biologisch 57, 59, 277, 350, 367, 403, 418, 429, 460, 558
Blasphemie 64
Blütezeit 245, 392
Blumenorakel 141
Böses, böse, Bosheit 27, 167, 204, 257, 276, 357, 452, 464, 504, 534, 556
Bourgeoisie 20, 117
Brotgelehrte 182–184
Brutalität, brutal 359
Büchergelehrsamkeit 282
Buddhismus, buddhistisch 67, 428, 548
Buntschriftstellerei 295
Cartesianismus, cartesianisch 271, 325, 420, 569–570
ceterum censeo 401, 508
Chaos, chaotisch 86, 281, 341–342, 366, 371, 405, 579–581
Charakter, Charakterstärke 199–200, 294, 365, 445
Chauvinismus 90
China 73
Christentum, Christ, christlich 14, 16–17, 19–20, 34–35, 42–43, 53–57, 65, 106, 119, 148, 151–156, 158–159, 162, 181–182, 190, 193, 240, 263, 266, 280, 338, 349, 370–371, 446, 506, 508–510, 512–513, 515, 527, 548
Christologie 53, 233, 510
Coda 537–538
cogito, ergo sum (Descartes) 271, 293, 367, 420, 567–571
conditio humana 261, 274
constantia (stoisches Ideal) 435

Dankbarkeit 28
Darwinismus, darwinistisch, Darwinist 20, 50, 65, 68, 157–159, 162–163, 350, 388, 543, 557–558
Datenmenge 307, 395
Deduktion, deduktiv 162, 258, 457
Defätismus 380, 405, 523, 581
Degen 25
Degeneration, degeneriert, Degenereszenz 83, 225, 429–430, 473
Deismus, Deist, deistisch 155, 200–201, 233
Dekadenz, Décadence-Diagnose, dekadent 80, 152, 193, 251, 288, 298, 324–325, 341, 344–345, 348, 376–377, 388, 395–396, 402, 405, 407, 427, 429–430, 445, 448, 460, 479, 524, 581
Delphi 503, 546, 578–579
Demagogie, demagogisch 11
Demokratie, demokratisch 247, 330, 333–334, 338, 350, 376
Denken 347, 366, 571
Denkexperimente 98
Denkkonvention 30, 101
Denkmal, Denkmal-Kultur 279, 344, 451–454
Denkstil 386
Depravation 214

Desillusionierung 411, 506
Desorientierung 278, 307, 311, 326, 341, 379, 395
Destruktion, destruktiv 280
Determination, deterministisch, Determinismus 161, 176, 309, 466
deus ex machina 447
Deutlichkeit 420
Deutsche, deutsch, Deutschland 12, 18, 26, 32, 60, 68, 71, 75–76, 83, 85, 87, 91, 97, 110, 137, 164, 176, 213, 281–282, 322, 453, 470–471, 474–475, 528, 560
Deutsches Reich 74
Deutschenhaß 75
Deutscher Idealismus 40, 146, 537
Deutschtümelei, Deutschtum 30, 93, 341, 474, 565
Deutung, Deuten 334, 347
Dialektik, dialektisch 100, 135, 188, 271, 319, 383, 535–536, 574
Dialogismus 251, 407
Diatribe 50, 162
Dichter, Dichtung, Dichtkunst 121, 126, 128, 212, 216, 220–222, 228, 398, 427, 432, 474, 493–495, 499, 561, 563
Dichterphilosoph 339
Die Gartenlaube 198–199
Diesseitsorientierung 197
Dilettantismus, Dilettant, dilettantisch 115, 197, 301, 329, 547
Ding an sich (Kant) 19, 143–144, 335
dionysisch, dionysisches Kunstprinzip 83, 137, 154, 267, 325, 336, 339, 384, 438, 550, 579
Diskontinuität 387, 574
Dogma, Dogmatik, dogmatisch, Dogmatismus 53–55, 155–156, 230, 240, 311, 352, 509–511, 513
Dorfgeschichte 455
Drama, Dramatiker, dramatisch 390, 487, 493–494, 498
Dreistadientheorie (Comte) 178
Dualismus 158, 568
Duell 26–27, 32
Durchschnittsbewusstsein 451
Dynamit 298

Editionsphilologie, editionsphilologisch 94
Effekt, Effekthascherei 298, 448
Egalitarismus 376
Egoismus, Egozentrik 64, 161, 268, 486, 489, 537
Ehrfurcht 353
Ehrgeiz 491
Ehrlichkeit, ehrlich 29, 96, 126, 131, 167, 203, 221, 483, 578
Einheit 85–86, 91, 477–478, 493
Einsamkeit, einsam 29, 73, 182, 376, 484, 489, 553
Eitelkeit 62, 441, 491
Ekel 274, 548, 556
Eklektizismus, eklekt(izist)isch 349, 377, 469, 528
Ekpyrosis 446
Eleaten 501, 580
Eleganz 83, 531
Elite, elitär 332–333, 336–337, 375, 391, 396, 432, 517, 552
Emanzipation 171, 181, 215, 444
Emendation 138
Empfindung, Empfindsamkeit 83, 468, 475–476, 530, 540
Empirie, empirisch 179, 285, 335, 360, 373, 390–391, 433, 449, 458, 487, 519, 570
Empirismus, empiristisch 178–179, 196, 325, 334, 423
Endzeit-Vorstellungen 360, 380–381, 386, 524–525
Energie 500
England 518
Entartung (vgl. Dekadenz) 212, 273, 354, 388, 429–430, 452, 460, 467, 473
Entdecker, Entdeckung 97, 143, 183
Entfremdung 532
Enthusiasmus 11, 103, 126–127
Entmythologisierung 55, 510
Entsagung 153, 437, 550
Entwicklung 245, 310, 314–315, 326
Enzyklopädie 281, 468–469
Epigone, epigonal, Epigonalität, Epigonentum 34, 61–62, 79, 86, 91, 94, 98–99, 101–102, 107, 211–212, 228–229, 269, 282, 285, 288–290, 294, 322, 324, 343, 359–360, 369, 376–377, 395–396, 405, 443, 469, 479, 503–505, 523, 528, 532–533, 579–581

Epikureer, epikureisch, Epikureismus 197–201, 445–446
Epopt 131
Erbanlage 466
Erbe, Erbschaft, kulturelles Erbe 101, 290, 294, 444, 466, 579, 581
Erdbeben 383, 573–574
Erdfloh 524
Erdichtung 434, 499
Erfahrung 178, 422, 434, 458
Erfolg 105, 165, 359, 558–559
Erhabenes 133–134, 283, 480
Erheiterung 547
Erinnerung, Erinnern 273–274, 279, 357, 359, 363, 370, 373, 379, 381, 385–386, 411–412, 419, 433, 516
Erinnerungskultur, -politik 279, 387, 392, 432, 451–454
Erkennen, Erkenntnis 117, 144, 153, 173, 280, 297, 327, 385, 411, 420, 422, 493, 566–569, 571, 573, 576
Erkenntnisfortschritt 383
Erkenntnisoptimismus 144
Erkenntnistheorie, erkenntnistheoretisch 315, 325, 334–335, 488, 568–570
Erkenntnisvermögen 299
Erlösung 153, 262, 291, 336, 369–370, 542, 549
Ernst 546
Eroica (Beethoven) 132–133
Eros, erotisch 152
Erscheinung 144, 153, 215, 326, 335, 349, 371, 422, 463, 496, 519–520, 566, 571–572
Erzählen (exemplarisch, genetisch, kritisch) 578
‚Erzeugung des Genius' 173–174, 291, 333, 336, 431, 482, 554
Erziehung, Erzieher, Erziehungsmaxime 82, 174, 186, 292, 330–331, 407, 444–445, 473–474, 482, 516
Eschatologie, eschatologisch 525–526
Eskapismus 100, 378, 386
esoterisch – exoterisch 522
Esprit 146, 195, 227
Essay, essayistisch 196, 341, 343, 387, 419, 567, 570
esse est percipi (Berkeley) 179
Ethik, darwinistische 40, 65, 157–158, 161–163
Ethik, ethisch, Ethos 20, 134, 153, 157–158, 162, 189, 191–192, 249, 340, 348–349, 517
Eudaimonia 198
Eule der Minerva (Hegel) 106
Eunuch 481
Europa, Europäer, europäisch, Europäismus, eurozentrisch 73, 85, 331, 428, 534
Evangelium, Evangelien 51–52, 151, 233, 236, 452, 540
Evolution, Evolutionismus, Evolutionslehre (Darwin) 56, 65, 158–159, 165, 167, 178, 242, 337, 355, 465, 525, 543–544, 554, 557–558
Ewigkeit, ewig 144, 300, 573
Exemplar, höheres, höchstes 291, 333, 336–338, 364, 431, 440, 554–555
Existentialismus, existentialistisch, Existentialist 146, 355
Existenz 356–357, 359, 371
Existenzkampf 160
Existenzphilosophie, existenzphilosophisch 360, 376
exoterisch – esoterisch 522
Experiment, Experimentator, experimentell 69, 90, 95, 97–100, 179, 219, 221, 364, 369, 384, 418, 497, 567
Experimental-Historie des Lebens 364
Experimental-Metaphorik 221, 297, 534
Experimental-Philosophie 219, 341, 497
Exstirpation 76
Extrem, Extremismus 333, 369
Exzentrik, exzentrisch 327
Exzess 152

Fabel 410–411
Fabrik, Fabrikarbeit, Fabrikware, Fabrik-Metaphorik 66, 172–173, 180–181, 287, 350, 397, 516, 520–522
Facta ficta 363, 390, 494
Fakten, faktisch, Faktizität 112, 264, 276, 284, 289, 295, 307, 334, 354, 373, 375, 379, 389–394, 433–435, 448–449, 461, 492, 494, 507
Familienethos 199
Fanatismus, fanatisch 27, 152, 351

Farbenlehre 522–523
Fassade 477
Fatalismus 289–290
Faulheit 74, 181, 521
faunisch 198, 200
Federvieh 225
Fehler, Fehlverhalten, Charakterfehler 403
Fehlschluss, naturalistischer 159, 558
Feigheit 156–157, 162
Feind, feindlich, Feindschaft 26, 160
Fertilitätsmetaphorik 7
Fetischismus 378
Feuerzauber 83, 137
fiat iustitia et pereat mundus 467
fiat veritas pereat vita 467
Figura etymologica 431, 480
Figuren, rhetorische (vgl. Rhetorik) 296
Fiktion, fiktional, Fiktionalität, Fiktionalisierung 276, 334, 353–354, 372–373, 389–394, 411, 433, 435, 448–449, 492, 494, 499, 570
Fiktionalisierung der Geschichte 354, 389–394, 443
Fin de siècle 330
Flims 25
Florenz 527
Florett 48
Florilegium 70
Flucht 367, 572
Form 85, 422, 470, 479
Formalästhetik 470–471
Formensinn 475
Fortschritt 58, 95, 133, 146, 196–197, 263, 328, 333–334, 396, 440, 508, 533, 535, 574
Fortschrittsideologie 56, 261, 264
Fortschrittsoptimismus 17, 82, 92, 96, 264, 342, 355, 380, 395–396, 444, 565
Fortschrittsskepsis 355, 380
Fortschrittstheologen 59, 113
fortuna 435
Frankfurter Schule 179
Frankreich, Franzose, französisch 18, 26, 32, 60, 71, 75–76, 281, 471, 474
französische Kultur, Zivilisation 75, 475, 579
Französische Revolution 204, 517, 574
Freigeist, freier Geist, Freidenker 21, 29–31, 193, 196, 200–201, 324, 413–414, 507, 510–511
Freiheit, Befreiung 28, 30, 73, 147, 301, 303–304, 496, 545
Fremdheit, fremd, Fremder 389, 405, 478
Freundschaft 26
Frömmigkeit 222
Fruchtbarkeit 185, 198–200, 255, 419, 504
Frühromantik, Frühromantiker 98–99, 512–513
Führerfigur 331
Fundamentalontologie, fundamentalontologisch 362, 365
Funktionalisierung der Geschichte 354, 461
Futurismus 370

Ganzheitsideal 381
Garten-Gott 198–200
Gattung 65, 98, 337
Gattungsinteresse 554
Gebildeter, gebildet, Gebildetheit 33–35, 60–61, 77–84, 115, 168, 185–186, 219, 281, 338, 442–444, 471–473, 530–531, 582–583
Gebirgsmetaphorik (vgl. auch ‚Höhenzug der Menschheit') 440, 454, 552
Geburtsmetaphorik 76, 421
Gedächtnis, Gedächtnisleistung 281, 392, 411–412
Gedanken-Experiment 220
Gedankenschema 67
Gedankensprünge 388
Gefühl 83, 111, 133, 141, 205–206, 246, 327, 343, 354
Gegenkultur 354
Gegenwart 250, 259, 356–359, 362–363, 365, 370, 382, 406–412, 414–415, 430, 442, 501, 547, 578
Gegenwartskritik 405–407
Gehaltsästhetik 470, 475
Gehirn 571
Geist, Geistesart, Geisteskraft 60, 76, 91, 97, 106, 137, 172, 176, 213, 340, 353–354, 413–414, 422, 426, 475, 478, 535–536, 543–544
Geistergespräch 336, 552–553
Geistesaristokratismus, Geistesaristokrat, geistesaristokratisch 58, 81–82, 115, 172, 174, 180–181, 186, 205, 330–334,

336–338, 341, 375, 396–397, 407, 413, 439–440, 445, 482, 521, 552–555
Geistesgeschichte 310
Geistesheros 95, 333, 440, 443, 472
Geisteswissenschaft, geisteswissenschaftlich 178–179, 309–314, 317, 325, 327, 442
Gelassenheit 153, 192, 445
Gelehrsamkeit 69, 186
Gelehrtenkritik, -satire 34, 78, 180, 184–185, 325, 365, 436, 443, 457, 460, 472, 491, 521, 584
Gelehrten-Kultur 91, 116
Gelehrten-Republik 164, 552–553
Gelehrter, gelehrt, Gelehrtenexistenz 34, 80–81, 83, 90, 92, 114, 116–117, 164, 171, 179–180, 182–183, 185, 187, 191, 214, 229, 287, 293–294, 322, 396, 436–437, 459, 472, 521, 565, 583
Gemeinschaft 62, 121, 255, 323, 489, 553
Genealogie, genealogisch 280, 299, 306, 381–382, 456, 465
‚Genialen-Republik' 291, 440, 551–553
‚Genialität der Menschheit' 299–300
Genie, Genius, genial, Genialität 11, 19, 32, 44, 49, 53, 58, 62, 66, 68, 80, 82, 90, 92, 102, 104, 115, 129, 133, 136–137, 171–175, 177, 185, 202–203, 207–210, 269–270, 277, 292, 329, 332, 337, 340, 348, 350, 366–367, 374, 430–431, 439, 444, 453–454, 456, 459, 472, 477, 482, 500–501, 505, 519, 547, 553–554, 561, 564–565, 582
Genie-Bewegung, Genie-Ideologie 171, 482, 539, 560
Genie-Kult 325, 329, 336
Gerechtigkeit, gerecht 284–285, 390, 463, 487–488, 490
Gericht, Gerichtsmetaphorik 265, 279, 462, 489, 524–526, 536
Germanenmythos 121, 579
Geschichte der ‚Sieger' 374
Geschichte, geschichtlich, Geschichtlichkeit 103, 106, 175, 262, 275, 291, 299, 312, 314–315, 317, 325, 327, 329–330, 333, 344–346, 352–354, 356–362, 366, 369–371, 378, 387–388, 401, 409–410, 412, 422, 428, 431–433, 436, 440–441, 448, 459, 465, 480, 486, 489, 494–499, 501, 509–510, 519–520, 535, 539–541, 544, 554, 575
Geschichtsanalysen, Geschichtsforschung 67, 193, 345, 381, 458
Geschichtsbetrachtung 194, 276–277, 280, 325, 371, 392–393, 496, 502, 524
Geschichtsbewusstsein 326, 330, 357, 387, 399, 402
Geschichtsbild 276, 352–353, 391–392, 536, 542, 544
Geschichtsdrama 494
Geschichtskonstruktion 260, 284, 318, 334–335, 346, 348, 354, 373, 386, 389–391, 393, 434, 449, 461, 494, 499, 507
Geschichtskritik 435–436, 459, 488–489, 498, 519
Geschichtskultur 259
Geschichtsmetaphysik 307
Geschichtsmodelle, organologische 524
Geschichtsphilosophie, geschichtsphilosophisch 55, 99, 105, 151, 166, 178, 259, 263–264, 270–271, 311–312, 315, 346, 348, 387–388, 425, 488, 519, 533–534, 537
Geschichtsschreibung, Geschichtsschreiber 63, 103, 260, 270, 284, 286, 352, 373–374, 387, 390, 402, 433, 435, 449, 486, 493, 502, 507
Geschichtsskepsis 263–264, 458, 520
Geschichtsteleologie, geschichtsteleologisch 336, 355, 374, 399, 524, 532, 554
Geschichtstheorie 387–394, 435
Geschichtstypologie (Arten der Historie) 277, 280, 324, 353, 358, 360–365, 388, 430
Geschichtswissenschaft 112–113, 305, 318, 325, 349, 357, 366, 387, 392, 394, 397, 434, 442, 451, 491
Geschmack 32–33, 69, 91, 561
Geschmacksurteil (Kant) 492
Gesellschaft 14, 26, 32, 79, 105, 138, 157, 160, 204, 267, 282, 293, 323, 331, 396–398, 403, 416, 439, 481, 504, 554, 574–576, 583
‚Gesellschaft der Hoffenden' 575–576
Gesellschaftskritik, gesellschaftskritisch 212, 271, 374
Gesellschaftstheorie 160–162

Gesellschaftsvertrag 161–162
Gesetzgeber 250
Gesinnung 26, 45, 64, 74, 128, 152, 161, 321, 359, 455
Gestaltästhetik 470
Gestaltlosigkeit, gestaltlos 343, 418, 469
Gesundheit 69, 271–272, 384, 429, 573, 575
Gewalt 463, 572
Gewissheit, gewiss 568–569
Gewohnheit 566
Gipfel-Metaphorik 173, 332, 440
Glaube, gläubig 16, 55, 57, 64, 67, 155, 158, 178, 190–191, 193, 476–477, 510
Glaube, alter (Strauß) 58, 232
Glaube, neuer (Strauß) 14, 30–31, 58, 63, 118, 190, 232
Glaubenszweifel 16
Gleichgültigkeit 153, 359
Gleichheit (*egalité*) 205
Gleichnis 219–220
Glorifizierung 277, 322
Glück, glücklich 30, 197, 273–274, 301, 408, 410, 415–416, 419, 426, 435, 517
‚Goethescher Mensch' 204, 556
Goldenes Zeitalter 98
Gotik 453
Gott, göttlich, Gottheit, Götter 139–141, 144, 147, 167–169, 201, 236, 423, 535–536, 544
Götterfurcht 197
Gottesbeweis 43, 140
Gotteslästerer 31
Grammatik, grammatisch 224
Grauhaarigkeit 444, 523
Griechen, griechisch, Griechenland 83–84, 86–87, 111, 123, 266, 294, 405, 468, 487, 579
Größe, groß, großes Individuum 277, 279, 288, 332–333, 350, 390–391, 431–432, 438–441, 447, 450, 453, 558–559
Größenwahn 45, 128, 321
Gründerzeit 9, 92, 121, 396, 565
‚Grundirrtümer' 534
Grundlegung, philosophische 325
Gymnasium 185, 214–215, 237

Harmonie, harmonisch, Harmonisierung 107, 141, 181, 192, 208, 287, 418, 445, 516, 531
Hass 9, 35, 66, 91, 205, 451
Hausmusik 115, 131–132
Hedonismus 197
‚Hegelei' 22, 87, 99, 106, 121, 149, 166, 212, 228
Hegelianer, Hegelianismus 9–10, 17, 22, 44, 65, 70, 87, 108, 144–146, 152, 157, 227–228, 314, 317–318, 531–532, 537, 546
Hegemonie 75
Heiliger, heilig, Heiligkeit, Heiligung 19, 152–155, 337
Heilung 297, 403
Heimat, Heimatroman 278, 455
Hektik 521
Held 277, 286, 288, 337, 454, 505–506
Heldenverehrung 343, 353
Heliozentrismus 525
Hell-Dunkel-Metaphorik 420
Hellenismus, hellenistisch, Hellenisierung 85–86, 152, 295, 459
Hermeneutik, Hermeneutiker, hermeneutisch 146, 385, 391, 393, 435, 442
Hermeneutik des Fremden 389
Heroenkult 343, 353
Heros, heroisch, Heroismus 61, 95, 132, 156–158, 286, 288, 333, 336, 338, 376, 390–391, 396, 432, 556–557
Heterogenität 343, 379, 388
Hexe 170
Hieroglyphen 95
historia magistra vitae (Polybios, Cicero) 401, 434, 465
Historie als Kunst(werk) 285, 287, 335, 339, 393, 449, 491, 507
Historie als Wissen(schaft) 280, 358, 361, 385, 491
Historie, historisch, Historiker 86, 103, 113, 147, 166, 259, 264, 272–275, 285–286, 292–293, 300–301, 305, 312, 314, 320, 322, 324, 327, 329, 340–342, 348–349, 358–360, 363–368, 371–372, 374, 378–379, 382, 384–385, 387–388, 393, 396, 398–399, 401–405, 414, 417, 419–421, 428–430, 433–434, 436, 442, 454, 456, 458–460, 462, 467, 475, 478, 481, 487, 489, 494, 496, 498–499, 502, 505–507, 513, 515, 520, 550, 575, 577, 583

Historie, antiquarische 275, 277–279, 324, 352–353, 361–362, 364, 430, 460, 577–578
Historie, kritische 275, 277, 279–280, 300, 325, 352–353, 356–357, 361–362, 364–365, 371, 373, 393–394, 430, 434, 461–462, 492, 506, 513, 525–526, 577–578
Historie, monumentalische 115, 275–277, 279, 286, 288, 296, 325, 332–333, 336–337, 343, 352–354, 361–364, 373, 375, 379, 389–393, 396, 430, 432, 434, 437–438, 441, 446–447, 450–451, 453, 492, 505, 577–578
Historie, politische 401, 432–434
historielos 368, 414, 429
Historienmalerei 402
Historiographie, historiographisch, Historiograph 113, 259, 381, 392, 395, 433–435, 499, 501, 507
historische Bildung 259, 275, 288, 290, 331, 387, 402, 444, 481, 485, 523
historische ‚Krankheit' 255, 265, 269, 271–272, 293, 297–299, 305–306, 314, 323, 326, 339, 402–403, 419, 430, 573, 575–577
historische Quellenkritik 421
Historische Romane 121
historische Weltanschauung 326
historische Wissenschaft 327, 358
historischer Mensch 274–275, 424
historischer Sinn 272, 298–299, 306, 359, 379, 381–382, 403–404, 455–456, 575, 581
historisches Bewusstsein 270, 357–358
historisches Philosophieren 456, 459, 558, 575
historisches Urteil 548
historisches Wissen 348, 357, 456, 543
Historisierung 312, 316, 532
Historismus, historistisch 85, 98–99, 103, 179, 264, 266, 269, 271, 282, 302, 305–320, 326, 334, 341, 344, 346–349, 355–357, 360–361, 369–371, 373, 376–378, 385–387, 389, 394–395, 397–398, 403, 425, 444, 454, 462, 467–469, 473, 491, 505, 513, 515, 528, 534, 548
Historismus-Kritik 307, 316, 331, 360, 376, 378, 515
Historismus-Typen 311
Historizismus 305
Historizität 360, 368, 408–409
Hoffnung, Hoffen, Hoffende 14, 102, 267, 297, 323, 353, 375, 404, 476–477, 503–504, 541, 575–577
Hoffnungslosigkeit 289
‚Höhenzug der Menschheit' 276, 332, 375, 391, 438–439, 441, 450, 454, 552
Höherentwicklung 330, 413
Höhle, Höhlengleichnis 157, 540
Hohlspiegel 442
Hohn 20, 40, 151, 248, 359, 533, 535
homo homini lupus (Plautus, Hobbes, Schopenhauer) 415
Homogenität 388
Horizont, Horizontbegrenzung, Horizonterweiterung 274, 283, 293, 360, 385, 389, 419, 504
Humanismus, humanistisch 286, 382, 505, 517
Humanität, humanitär 40, 150, 158, 276, 332, 438, 441, 445, 576
Humanitätsreligion 53–54, 56, 510
Hund 111
Hunger 170
Hybris 534, 556
Hypertrophie, hypertrophisch 273, 322, 403–404, 575
hypertrophische Historie 378, 398
Hypothese 502

Ich 373, 567–571
Ideal, Idealität, ideal 106, 154, 162, 328, 564
Idealismus, Idealist, idealistisch 19, 40, 58, 99, 105, 143, 158, 165–166, 263, 292, 311, 376, 427, 511–512, 532, 546
Idealismus, Deutscher 40, 146, 537
Idee, Ideenlehre 92, 105–106, 142, 153, 157, 172, 221, 260, 319, 345, 458, 493, 499, 512, 519–520, 544–545
Ideen, moderne 62, 115, 201, 219, 232, 518
Identität (individuelle, kulturelle, nationale) 47, 101, 106, 283, 373, 381, 392, 394, 461, 580
Identitätsdenken 381
Identitätsverlust 377

Ideologie, ideologisch 352, 376, 398–399
Ideologiekritik, ideologiekritisch 398, 513
Idylle, idyllisch 98–100, 106–107
Igelstacheln 198
Ignoranz 64
Illusion, Illusionsbildung 261–262, 286, 353, 389–390, 392–393, 399, 449, 506–507, 515
Imitatio Christi 293
Immanenzreligion 54, 62
Immoralismus, Immoralist 29, 201, 511
Imperativ, kategorischer 15
Imperfectum 415
Indianer 163
indische Philosophie 153
Individualismus, Individualist, individualistisch 332–333, 337, 341, 348–350, 391, 396, 416, 432, 440, 552, 554
Individuum, Individualität, Individuation, Individualisierung 34, 65, 176, 277, 310, 312, 334, 349, 360, 406, 418, 441, 506, 517–518, 524, 542
Industrialisierung 455, 517
Inferiorität 90, 173
Inhalt 470, 479
Inkonsequenz 317
Inkonsistenz 295, 457
Innerlichkeit 182, 281, 448, 468, 475–477, 479, 581
Innovation, Innovationsdynamik 383, 396, 480
Inspiration 174
Instinkt 268, 271–272, 282–283, 286, 324, 335, 340–341, 377, 466, 478, 549, 507, 550
Intellekt, Intellektuelle, intellektuell 153, 172, 198, 340, 354, 373, 411, 492, 500, 525, 568, 571–572
Intellektualismus 290, 310, 351, 365, 367
Interesse 353, 492
Interesselosigkeit, interesselose Anschauung 486–487, 492, 499
interkulturell 389, 428
Intermundien 201
international 137
Intoleranz 351
Intuition, intuitiv 270, 347–348, 351
Invektive 22
Ironie, ironisch 40, 222, 289, 292, 302, 309, 346, 479, 540–541
Irrationalismus (vgl. Antirationalismus) 207, 314–315, 354, 388, 572
Irrtum 382, 413, 420, 464–465, 539–540
Israelit 10
Ithaka 354

Jargon 23, 69–70, 210–211, 215, 226
Jetztzeit 23, 68, 70–71, 82, 87, 93, 148, 210–211, 218–219, 227, 406, 444, 473
Journalismus, Journalist, Journalistik, journalistisch 23, 33, 69–70, 72–74, 180, 186, 212–215, 237–238, 378–379, 480, 521, 583
Jude, jüdisch, Judentum 215–217, 583
Jüngstes Gericht 525–526, 536
Jugend 28, 268–269, 271–272, 291–294, 304, 348, 370, 523, 541, 559–560, 576
Jugendbewegung, Jugendkultur 268, 377
Jugendschriften 28
Junges Deutschland 212

Kampf 18, 26, 75, 161, 185, 187, 304, 333, 364, 391, 415, 431–432
Kampf ums Dasein (*struggle for life*: Darwin) 40, 160, 163
Kanon, kanonisch, Kanonisierung 101, 166, 276, 292
Karneval, Karnevalisierung 86, 100, 283, 377, 386, 479
Katachrese 69, 295, 456–457, 503
Katechismus 57, 145
Kathederphilosophie 328, 546
Katholizismus, Katholik, katholisch 187, 194, 230, 243
Katze 255
Katzenjammer 155
Kausalhypothesen 334
Kepos (Epikur) 197
Kerygma 55
Kette, Ketten-Metaphorik, ‚Ketten-Krankheit' 411–413, 438–439, 441, 464–465, 540
Kino 378
Kirche, kirchlich 43, 54, 117, 141, 187, 194, 230, 232, 243, 507, 510–512
Kirchengeschichte 13
Kirchenkritik 129, 168, 509

Klarheit 420
Klassenkampf 375
Klassiker 23, 61–63, 68–69, 91, 95, 101, 106, 186, 210–211, 238
Klassikerkult 95, 469
Klassische Philologie 405, 580
klassisch-romantische Epoche 469, 476
Klassizismus, klassizistisch 83, 266, 531, 561
Klassizität 69
Kleiderordnung 481
Klerus 194
Knoten 447
kollektives Gedächtnis 379, 392, 454
Kollektivismus 341–342
Kombinatorik 378
Kompilation 231
Komposition 493
Konservativismus, konservativ 54, 56, 73, 92, 122, 199, 263, 307, 532, 565
Konservieren 278
Konsistorium 230–231
Konstrukt, Konstruktion, konstruktiv 264, 360, 372–373, 375
Konstruktion der Geschichte 260, 284, 318, 334–335, 346, 348, 354, 373, 386, 389–391, 393, 434, 449, 461, 494, 499, 507
Kontemplation 172, 369, 492–493, 499–501, 534
Kontingenz, kontingent 399, 495, 498
Kontinuität 360, 381, 383, 441–442
Kontroverse 8, 51–52, 129, 150, 159, 162, 187, 201, 233–234, 260, 273, 313, 317–318, 371, 398, 510, 512, 558
Konvention, konventionell 30, 251, 281, 349, 416, 474–475, 479
Koordination 458
Korpus 485
Kos, koïsch 104
Kosmodizee 167
Kosmopolitismus, kosmopolitisch 138, 278, 283, 377, 455, 479, 583
Kosmos, kosmologisch 141, 192
Kraft, plastische 274, 385
Krankheit, Krankheitsmetaphorik 69, 80, 170, 355, 384, 404, 429, 473, 581
Kreativität 220, 281, 331, 395, 419, 515, 539
Krieg, deutsch-französischer (1870/71) 18, 26, 60, 71, 74–76, 175, 474
Krieg, kriegerisch 25–27, 29, 76, 159–160, 170, 298
Krisensituation, -bewusstsein, -mentalität 42–43, 102, 328, 346, 360, 396
Krisensymptom(atik) 379, 397–398, 404
Kritik der Historie 320
‚Kritik der historischen Vernunft' (Dilthey) 325–326
Kritik der reinen Vernunft (Kant) 143–144, 325, 343, 470
Kritik, historische 54, 514
Kritik, Kritiker, kritisch 208, 277, 302, 364–366, 461–462, 468, 483, 485
kritische Historie 275, 277, 279–280, 300, 325, 352–353, 356–357, 361–362, 364–365, 371, 373, 393–394, 430, 434, 461–462, 492, 506, 513, 525–526, 577–578
kritische Theologen 246
Kritische Theorie 179
Kritischer Rationalismus 179
Kult der Jugend 398
Kultbuch 56
Kultur, kulturell 12, 33, 39, 41, 45, 60–61, 66, 69, 72, 79, 84–86, 91, 96, 98, 115, 174–175, 185, 187, 251, 281, 292, 329, 344, 366, 369, 374, 384–385, 431, 439, 443, 470–471, 473, 526, 553, 565, 580–581
Kultur der Zukunft 399
Kultur, antike 20
Kultur, degenerierte 83, 530
Kultur, deutsche 12, 18, 33, 45, 47, 60, 63, 66, 71, 74–76, 82, 84, 92, 94, 96, 137, 175, 579, 583
Kultur, griechische (hellenische) 82, 85–86, 137, 266
Kultur, höfische 474
Kultur, moderne 20
Kultur, orientalische 85
Kulturanthropologie, kulturanthropologisch 384, 418
Kulturbewegung 251
Kulturdiagnose (vgl. Kulturkritik) 80, 102, 227, 271, 355, 397, 443
kulturelle Einheit 282

kulturelles Gedächtnis (vgl. Memoria) 276, 392, 412, 452
Kulturgeschichte 81, 115, 306, 358, 380, 389, 412, 444, 524
Kulturgüter 374
Kulturkampf 185, 199
kulturkonservativ 341
Kulturkrise 84
Kulturkritik, kulturkritisch 33, 43, 47, 86, 102, 204, 250, 289, 328, 336, 342–343, 347, 386–387, 396, 429, 583
Kulturmission 328
Kulturmorphologie 345–346, 524
Kulturoptimismus 33, 90, 260, 301, 318, 564
Kulturphilister 91
Kulturphilosophie, kulturphilosophisch 50, 262, 336, 339, 418
Kulturpsychologie, kulturpsychologisch 332–333, 351
Kulturreform, kulturreformatorisch 10, 81, 84, 176, 267, 327, 443
Kulturschöpfung 418
Kultursieg 18, 75
Kultursteigerung 384
Kultursynthese 82, 534
Kultursystem 317
Kulturtradition 395, 579
Kulturutopie 84, 137
Kulturwissenschaft 389
Kulturzustand 331, 341
Kunst(werk), Künstler, künstlerisch, Künste 61, 80, 86, 94, 153, 172, 174–175, 186, 221, 272, 283, 285–287, 293, 327–328, 333, 421, 449, 482, 487, 492–493, 500, 506, 520, 547, 561, 571, 573
Kunsterziehungsbewegung 377
Kunstgeschmack 62
Kunstkonsum 64, 287
künstlerische Potenz 434, 500
künstlerische Wahrheit 285, 335, 391
Kunstmetaphysik 295
Kunstperiode 101, 482, 504, 528
Kunstreligion 83, 482, 530
Kunsttrieb 285, 372, 390, 487, 493
Kunstwerk 287, 449, 487
Kyniker, kynisch, Kynismus 111–112, 184, 415–416
Labyrinth 47, 95, 236
Langeweile 90, 274, 416, 425–426, 460, 490–491, 547
Laster – Tugend 189
Laterne 184
Leben 57, 85, 157, 245, 261, 264–266, 271, 273, 275, 279–280, 283, 292–293, 297, 309–310, 313–318, 326–329, 333, 339–340, 342, 345, 347, 350–351, 354, 356–359, 364–367, 369, 374, 376, 383–385, 387–388, 393, 398–401, 416–417, 420, 427–428, 430–431, 436, 438, 454, 462–465, 467, 478, 498–499, 507, 513, 515, 523, 525–526, 539, 549–551, 567–568, 571–577
Lebensbejahung (vgl. auch ‚Bejahung des Willens zum Leben‘) 261, 350
Lebenskult 316
Lebensphilosophie, lebensphilosophisch 315, 317, 326–329, 344–345, 347–351, 353, 375–376, 387
Lebensschwäche 351
Lebenssteigerung 367, 572
Lebensweisheit 346
Lebenszweck 556
Leben-Jesu-Forschung 51–52, 130, 178, 233–234, 509
Legende 52
Legor et legar (Schopenhauer) 94, 553
Leichnam 138
Leiden 22, 151, 153, 167, 351, 409, 415, 417, 423, 437, 463, 559
Leidenschaft 133–134, 161, 422, 464–465, 539–540
Lethargie 356, 395
Leuchtturm 185
l’histoire pour l’histoire 308
Liberalismus, liberal 8, 53–54, 56, 73, 92, 122, 199, 211–212, 342, 380, 465, 503, 511, 517, 563
Libertinage 199
Libido, libidinös 152
Licht, Lichtmetapher 158, 434, 442
Liebe 174, 482
Logik, logisch, Logos 149–150, 192, 271, 347, 541–542
Logischer Empirismus 179
Lüge 458

Lust 197–199, 427, 445, 572
Lyriker 216

Macht, Machttrieb, Machtprinzip 279, 331, 333, 353, 364, 366, 391, 451, 463, 572
Machtstrukturen, gesellschaftliche 381
Macht der Geschichte 264, 290, 538
Männlichkeit 484
Märchen 467
Magie 538
Magister 20, 114, 117
Makedonien 84–85
Makrokosmos 184, 477
Mameluken 64, 140, 142
Manier 68, 209, 258
Manifest 43
Marxist 146
Maschine 170
Maske, Maskerade 277, 283, 450–451, 483
Maß 364, 367
Masse 171, 175, 181, 288, 291, 333, 342–343, 350, 397, 440, 444, 456, 521, 548, 552
Massengesellschaft, Massenkultur 342, 360, 373, 377, 397, 455
Massenpsychologie, massenpsychologisch 451
Massentheorie 337
Materialismus, materialistisch 89, 104, 183, 374–376, 532
Maxime, ethische 189
Medici 527
Medien, medial, Medienzeitalter 378–379, 480
Medienkritik 378
mediocritas 66, 189
Mediokrität, mediokre Existenz 90, 104, 130, 173, 291, 450–451, 481, 547–548, 564
Medizin, medizinisch 430
Mehrheit 65, 193, 229, 517
Meinung 285, 519, 521
Meinung, öffentliche (*communis opinio*) 23, 25, 33, 60, 64, 66, 71–74, 84, 187, 213, 487
Melancholie, melancholisch 10–12, 28, 290, 303
memento mori / *memento vivere* 288, 526–527
Memoria 276, 358, 392, 412, 452–454
Mensch, Menschennatur, Menschenbild 159, 161, 165, 330, 368, 408–415, 431, 438, 502, 525, 534
Menschenfresser, Menschenfresserei 343, 470
Menschheit, Menschheitsgeschichte 337, 431, 440, 456, 524, 539, 554–555
Mesotes (Aristoteles) 189
Messias 159
Metapher, Metaphorik, metaphorisch 59, 149, 158, 166, 170, 199, 219, 221, 271, 296–297, 306, 316, 333, 411, 457, 503
Metaphorik, biologische 59, 429, 460
Metaphorik, kosmologische 525
Metaphorik, medizinische 149, 306
Metaphorik, organologische 418
Metaphysik, Metaphysiker, metaphysisch 144, 148, 170, 178, 260, 312, 367, 369–370, 484, 544, 571
Methode, Methodik, methodisch, Methodologie 314, 325, 570
Methode, dialektische 532
Methode, historisch-kritische 14, 16, 31, 51, 264, 305, 509, 512–513
Metonymie 166
Mikrokosmos 477
Mikrologie, Mikrologe 435–436
mikroskopisch 436
Milieu 466
militärisch 75, 77
Mimikry 68
Minderwertigkeitsgefühl 451
Mission 48
Misstrauen 160
Mitleid, Mitleidsmoral 415, 421, 508
Mittelalter 314, 380
Mittelmäßigkeit 90, 104, 130, 173, 291, 450–451, 481, 547–548, 564
Moden 378, 521
Moderne, modern 28, 87, 328, 343, 377, 379, 386, 468–469, 580
Möglichkeit, Möglichkeitskategorie, -sinn 328, 330, 359, 361, 363–364, 389, 493–494
Mönchstum 19, 155, 514

Moment 521
Monade 140–141
Monarchie 247
Monument, monumental 338, 378
monumental(isch)e Historie 115, 275–277, 279, 286, 288, 296, 325, 332–333, 336–337, 343, 352–354, 361–364, 373, 375, 379, 389–393, 396, 430, 432, 434, 437–438, 441, 446–447, 450–451, 453, 492, 505, 577–578
Moral, moralisch, Moralität 65, 147, 149, 164–165, 266, 340, 561
Moralkritik 338, 341
Moralregulativ 20, 162
Museum 278, 386, 402
Musik, Musiker, musikalisch 76–77, 115, 133–135, 137, 271–272, 514
musikalische Idee 135
Musikästhetik, musikästhetisch 8, 83, 136, 530
Musikdrama 477, 580
Musikgeschichte 134
Muße, Müßiggänger 181–182, 374, 521
Mut, mutig 41, 65–66, 97, 140, 143, 156–157, 176, 189
Muttersprache 238
Myopie 436, 457
Mysterien, Mysterienkult 131, 544
Mystik, Mystiker, mystisch 52, 153
Mythos, mythisch, Mythologie, mythologisch 16, 19, 51–53, 55, 98, 100–101, 130, 132, 135, 176, 178, 198, 200, 271, 352–355, 378–379, 467–468, 479, 482, 506, 510, 528, 579

Nachahmung, Nachahmungspostulat 101, 106–107, 164, 504, 266
Nachfolge 540
Nachkommen 102, 289, 528
Nachlass-Kompilation 256
Nachwelt 23–24, 74, 226–227, 249–251, 406
Nagetier 138–139
Naivität, naiv 202, 209, 566
Nation, national, Nationalgefühl 45, 74, 137–138, 246, 279, 392, 432, 475
Nationalismus, Nationalist, nationalistisch 71, 75, 137, 475
Nationalsozialismus 341, 369, 376, 379, 392
Natur, natürlich, Natürlichkeit 111, 172, 204–205, 245, 360, 421, 463, 466, 498, 521–522, 535, 539, 561, 566
natura naturans 539
Naturalismus, naturalistisch 309, 311–312, 371, 466
Naturerhabenes 493
Naturforschung, Naturforscher 67, 167, 193
naturgemäß 192, 473
Naturgeschichte 159, 524, 557
Naturgesetz, Naturkausalität 165, 168, 309, 334, 502
Naturmensch, Naturzustand, natürlicher Zustand 160–161, 206
Naturmorphologie, naturmorphologisch 344
Naturphilosophie 52, 191–192, 446
Naturrecht 310
Naturwissenschaft, naturwissenschaftlich 178–179, 207, 246, 309, 312, 319, 325, 345, 396
Neid 90, 161, 408
Neologismus 573
Nervosität, nervös 234
Neue griechische Akademie 82
Neues Testament 53, 55, 199–200, 234, 510
Neugier, Neugierde 104, 353, 460, 490–491
Neukantianismus 376
Neurologie, neurologisch 430
Neutralität, historische 283
Nichtswissen 84
Niederlage – Sieg 75
Niedrigkeitsinstinkt 451
Nietzsche als Erzieher 323
Nietzscheaner 32, 382
Nietzsche-Archiv 256
Nietzsche-Editionen 256
‚Nietzsche-Heft' (Scheler) 335–339, 554–555
Nietzsche-Kult 323
Nihilismus, nihilistisch 44, 360, 364, 464, 550
Nil admirari 103–104
Nilpferd 116
Nirwana 428
Nomos (Naturgesetz) 192
Norm, normativ 30, 250–251, 349
Nostalgie 10, 378, 405, 581
Not 169, 416–417, 425

Notwendigkeit 165, 495–496
Novelle 125
Nutzen, Nutzbarkeit, Nützlichkeitskriterium 287, 363, 389, 516–517
Nutzen der Historie 388, 433, 465

Oberflächlichkeit 132, 547
Objektivismus 375, 385
Objektivität, objektiv, Objektivitätsanspruch 16, 112–113, 166, 179, 264, 283–285, 359, 366, 381, 391, 486–488, 498–500, 537
Objektivität, historische 284, 354, 366, 486–488
Objektivitätsideal, -postulat, -prinzip 259, 264, 335, 355, 372–374, 390, 394, 449, 491–492
Ode 561
Offenbarungsreligion 129, 168, 509
Okzident, okzidentalisch 428
Ontologie, ontologisch 157, 365
Opiat 547
Optimismus, optimistisch 14, 22, 64, 148–152, 195, 261, 271, 318, 359, 380, 388, 423, 531, 537, 541–542, 550, 566
Orakel 503, 546, 578–579
Ordnung 167, 342–343, 412
Organisation, Organisator, organisatorisch 341–342
Organismus, organisch, organologisch 245, 247, 314, 417–418, 533
Orient, orientalisch 86, 428
Orientierungslosigkeit 328
Original, Original-Kopf, Originalgenie 163–164
Originalität, Originalitätsanspruch 63, 101, 145, 164, 410, 504
Ornamentik 197
Orthodoxie, orthodox 8, 19, 51, 56, 59, 113, 119, 129, 233, 511
Orthographie, orthographisch 224, 239
otium cum dignitate 181–182

Pachydermata 228, 239–240
Pädagogik, pädagogisch 82, 186, 204, 376–377, 444
Palästina 87
Palimpsest 453
Pamphlet, Pamphletist 8–9, 18, 45, 48–50, 583
Panorama 283, 344, 396
Pantheismus, pantheistisch 56, 169, 513, 557
Panther 130
Papst 194, 229–230
Paradigmenwechsel 324, 383, 509, 573–575
Paradox, paradoxal 179–180, 322
Parodie, Parodist, parodistisch 261, 290–291, 381, 543
Parusie-Erwartung 525
Passivität 289, 356, 443, 523
Pastorale, Pastoralsymphonie (Beethoven) 132–133
Patagonien, Patagonier 163
Pathologie, pathologisch 402, 404, 430
Pathos 39, 56, 134, 296, 328, 354, 438, 487, 489
Patriotismus 75, 137
Pauperismus 455
Pedanterie, Pedant, pedantisch 70, 435, 538
Perfektibilität 533
Pergament 120
Periegesis, Perieget 123
Perser 155
Perserkriege 85
Persönlichkeit 268, 281–284, 286, 291, 299, 302, 318, 329, 332, 334, 356, 359, 374, 377, 396, 422, 428, 445, 452, 470, 481, 485–486, 516–517, 541, 549
Perspektive, Perspektivismus, perspektivisch 99, 139, 312, 315–316, 335, 341, 370, 373, 381, 385, 391, 394, 567
Pessimismus, Pessimist, pessimistisch 15, 17, 22, 39, 44, 64, 149–151, 154–155, 169, 260–263, 265, 271, 318, 388, 408, 423, 425, 427, 437–438, 531, 541–542, 550
petitio principii 149, 367, 536
Pflanze 245
Phantasie, Phantast, phantastisch, Phantasma(gorie), phantasmagorisch 122, 139, 327, 335, 390, 494, 538, 558
Philister, philiströs, Philister-Kultur, Philisterei 35, 37, 40, 45, 50, 58, 61–70, 78–79, 82, 87–95, 98, 100, 104–105, 108–111, 115, 117–118, 120, 128,

131, 140, 143, 156–157, 162–163, 171, 173, 179, 185–189, 207, 210, 219, 230, 239, 443–444, 472–473, 518, 561–565
Philologie, Philologe 16, 81–82, 324, 407, 443–444, 487
Philosophen der Zukunft 413
Philosophen-Künstler 220
Philosophie, Philosoph, philosophisch 33, 73–74, 81, 86, 96–97, 104–106, 114, 145–146, 149, 153, 157, 161, 172, 181–184, 191, 219, 227, 245, 250–251, 297, 299–300, 319, 323, 328, 361, 368–369, 375, 406–407, 415, 421, 435–436, 455–456, 458–459, 465, 483–484, 486, 488–489, 497–498, 500, 519–520, 522, 536–537, 543–545
Philosophie als Kunst 221
Philosophie der Geschichte 497
Philosophie der Historik (Simmel) 335
Philosophie, akademische 22, 94, 96, 145
Philosophie, kritische (Kantische Philosophie) 145
Philosophie, stoische 152, 191–193, 198, 413–414, 435, 439, 445–446, 484, 490, 526, 536
Philosophie, systematische 326
Philosophiegeschichte 136, 519
Philosophieprofessor 81, 138–139, 146
Philosophieren, historisches 299
Phlegma, phlegmatisch 60, 90, 173, 564
Photographieren 487
Phylogenese 159, 557
Physiologie, physiologisch 570–571
Pietät 67, 277, 279, 338
Pietismus, Pietist, pietistisch 16, 119, 476
Planet, Planetensystem 516, 581
Plastizität, plastisch(e Kraft), plastische Natur 343, 417–418, 469–470, 516
Platonismus, platonisch 103, 172, 300
Plebejismus 518
Pluralität, Pluralismus 61, 317, 341, 353, 377, 386, 388, 460
Poesie 126–127, 172, 494, 561
poeta doctus 561
Poetik, poet(olog)isch 224, 499
Polemik, polemisch 7, 11, 18, 23, 27, 32, 41, 48, 50, 67, 126, 128, 301, 338, 416
polyperspektivisch 98–99, 387
Polypsest 453
Polyphonie 377
Popularisierung, Popularisieren 379, 522
Positivismus, Positivist, positivistisch 40, 178–179, 264, 269, 285, 295, 307–308, 311, 324, 341, 376, 392–395, 423, 466, 514
Positivismus-Streit 179
Posthistoire 380–381
Postmoderne, postmodern 306, 377–380, 386
prästabilierte Harmonie (Leibniz) 141
Prätention, prätentiös 62–63, 66, 68, 79, 104, 124, 148, 202, 206, 210, 443
Präzision 179
Pragmatismus 183, 310, 313
Praktische Philosophie 551
Presse, Publizistik (vgl. auch Zeitung, Journalismus) 72–73, 213, 215
Preußen, preußisch 63, 75, 175, 199
Priester 131
principium individuationis 153, 415
Prioritätsanspruch 88, 437, 562, 565
Privileg 516
‚Problem des Daseins' 546
Produktivität 500
Programmmusik 132
Projektion, Projektionstheorie 139
Propaganda, propagandistisch 376
Protestanten-Bibel 511
Protestantismus, Protestant, protestantisch 14, 51, 53, 129, 155, 187, 230, 475, 511
Provinz, provinziell 278, 455, 503
Prozess, prozessual 59, 78, 274, 326, 329, 348, 379, 394, 399, 424, 465, 471
Psychoanalyse, Psychoanalytiker, psychoanalytisch 372–373, 394
Psychohygiene, psychohygienisch 12
Psychologie, Psychologe, psychologisch 339, 349
Publikum 83
Pudel 116
Purpur 248
Pyramide 172–173
Pythagoreer 445–446

Qual, qualvoll, gequält 169, 542
Quartettmusik 131

Quellen, historische Quellenkritik 179, 265, 435, 455
Quietiv, Quietismus 153, 261, 437, 550
Quisquilien 278, 460

Rache 161, 427, 452
Radikalität 112
Rationalismus, Rationalist, rationalistisch 51, 53, 146, 325–326, 341, 352, 420, 478, 561, 567–570
Rationalität 147, 246, 272, 295, 326, 347, 376
Raubtier 367, 572
Rausch 354
Realismus 107, 150, 152, 335, 520
Realismus-Debatte 107
Realität, real 106, 157, 313, 391, 393, 544–545, 550, 564, 566
Recht, Rechtsgewalt 160–162, 467
Rechtfertigung 167, 300, 353, 385, 405, 456, 549
Rechtschaffenheit 68, 209
Rechtsphilosophie 44
Redlichkeit 112
Reduktionismus, reduktionistisch 311, 325–326, 367
Reflexion 98, 103, 150, 169, 220, 245, 348, 408, 425, 435, 463, 544
Reformation, Reformator, reformatorisch 119, 231, 240, 514
Regenbogen 123
Regierung 53, 401, 432–433
Region 278, 405
Regression, regressiv 364
regulative Idee 144
Reichsgründung (Deutsches Reich) 60, 85, 175
‚Reimarus-Fragmente' 129, 155, 168, 233–234, 509
Reizüberflutung 287, 354
Rekonstruktion, historische, biographische 373, 502
Relativismus, relativistisch 104, 278, 307–311, 315–319, 326, 345, 349–350, 355–356, 377, 381, 386, 393–395, 548
Relativität 312, 326, 328–329, 421, 425
Relativitätstheorie (Einstein) 383, 574
‚Religion der Zukunft' 63, 118
Religion, natürliche 129, 509
Religion, religiös, Religiosität 19, 48, 53, 57, 64, 67, 142, 147, 165, 167, 174, 178, 194, 236, 272, 286, 293, 381, 399, 421, 481–482, 506, 512–515, 573
Religionskritik, religionskritisch 35, 139, 176, 195, 201, 506, 512
Religionsphilosophie, religionsphilosophisch 52, 55, 509
Religionsstifter 62–63, 116
Renaissance(-Kultur) 444, 527
res cogitans (Descartes) 568
res factae – res fictae 435, 578
Resignation 15, 102, 153–154, 261, 274, 395, 437–438, 505, 550
Ressentiment 90–91, 161, 173, 348, 450–452, 564
Restauration, Restaurationszeit 99–100, 402
Retro-Moden 378
Revolution, revolutionär 145, 205, 383, 508, 531, 574
Revolution, wissenschaftliche, technische 383, 574
Revolution, Französische (1789) 204, 517, 574
Revolution (1848/49) 54, 73
Rhetorik, rhetorisch 12, 69, 151, 206, 220, 223–224, 258, 294–298, 411–412, 435, 503, 531
rhetorische Figuren, Stilmittel, Stilisierung 166, 296, 387, 431, 576
rhetorische Frage 239, 296–297, 380, 523–524, 567, 573, 579
Richter, Richterurteil 227, 279, 285, 487, 489, 526, 536
‚Ring der ewigen Wiederkunft' 446
Risiko(bereitschaft) 97, 276, 387, 466
Römer, römische Kaiserzeit 283, 479
Roman 72, 121, 125, 341, 502, 504
Romantik, Romantiker, romantisch 52, 76, 97–98, 100, 134, 171, 401, 453, 468, 476, 479
Rondo 537–538
Rousseauismus, rousseauistisch 271
Rückkehr zur Natur 205
Ruhm 24, 74, 102, 249, 439–441, 534

sacrificium intellectus 262, 275, 390, 399
saeculum obscurum 250

Säkularisierung 207, 246, 310, 313, 370, 482
Sammler, Sammeln 179, 279, 436, 442
Sarkasmus, sarkastisch 195, 346
Sarkophag 526
Satire 80, 106, 180
Saturiertheit, saturiert 50, 162, 270, 537
Schaffen, Schaffende 47, 91, 100, 308, 414, 419, 464
Scharfsinn 146, 220
Schatten, Schattenbild 116, 157–158, 283, 341, 478, 526, 572
Schauspiel, Schauspieler, schauspielerisch 11–12, 68, 477
Schein 114, 157, 235, 262, 393
Schicksal 50, 346, 435, 445, 518
Schmerz 170, 425–427
Schönheit, schön 87, 134, 137, 538
Schöpfungsmythos 159, 558
Scholastik 539, 546
Schopenhauerianer, Schopenhauerianismus 42, 140
‚Schopenhauerischer Mensch' 204, 463
Schriftsteller 67, 93, 164, 177, 210, 229
Schuld, schuldig 376, 392, 424, 432
Schwärmer, Schwärmertum 118–119
Seefahrtsmetapher 269
Seele 10, 48, 109, 144, 192, 217, 338, 353, 373, 453, 540, 551, 556, 573
Seelenruhe (*tranquillitas animi*) 192, 197
Seide, Seidenraupe 104
Sektion 484–485
Selbstbejahung 545
Selbstbekenntnis 31
Selbstbestimmung 49, 324
Selbstbetrug 569
Selbstbewusstsein 75, 360, 410, 537
Selbstdenker 34, 489
Selbstdisziplin, Selbstbeherrschung 186, 192–193, 237, 413–414
Selbstentfremdung 180
Selbstentzweiung des Willens 415
Selbsterhaltung, Selbsterhaltungstrieb 161, 427
Selbsterkenntnis 303, 403, 578–579
Selbsterziehung 293, 566
Selbstgenügsamkeit 201, 416
Selbstinszenierung, Selbststilisierung 13, 41, 46, 62
Selbstironie 7, 27–28, 76, 84, 116, 137, 141, 154, 265, 292, 294, 301–303, 305, 346, 438
Selbstkritik 28, 76, 141, 302
Selbst-Tyrannei 414
Selbstverleugnung 153, 437
Selbstwiderspruch, performativer 410
Selbstzufriedenheit, selbstzufrieden 41, 43, 61, 81, 90, 173, 185, 260, 472, 564
Selbstzweck 334, 337, 440, 555
Selektionstheorie: natürliche Auslese (Darwin) 159–160, 557
Sensationsgier 379, 480
Sensibilität 198, 430
Sensualismus 423
sentimental(isch) 109, 116
Si tacuisses, philosophus mansisses (Boethius) 114
Sieger, Sieg, siegreich 27, 29, 60, 75–77, 374, 389
Simplizität 177, 202, 209
Simulation 68–69, 378
Sinnestäuschung 568
Sinnlosigkeit 261, 359, 371, 449, 497, 519, 555
Sinnstiftung durch Geschichte 259, 336, 360, 380, 382
Skandal 31
Skepsis, Skeptizismus 16, 144, 250, 278, 287, 292, 302–303, 309, 311, 328–329, 346, 349, 570
Sklave, Sklaven-Metapher 66, 72, 173, 180, 183, 521
Skribler 238–239
Sokratismus, sokratisch 84, 130, 271–272
Sonett 8–9
Sonnensystem 170
Sophismus, Sophist, sophistisch, Sophistik 64, 150–151, 159, 184, 188
Sorge 362, 426, 555
Sozialdarwinismus, sozialdarwinistisch 159, 366, 558, 572
Sozialdemokrat 58–59, 113, 248
Sozialgeschichte 466
Sozialismus 333, 338, 340, 440
Spätzeitstimmung 525
‚Spaßphilosophie' 545–546
Spekulation 168, 495

Spezialistentum 34, 287
Spiegel, Spiegel-Metaphorik 48, 335, 493, 498, 571–572
Spieltrieb 437, 460, 490–491
Spiritualismus 119, 240
Sprache 221, 224, 228, 236–237, 448
Sprache, deutsche 93–94, 226, 228–229, 237, 239
Sprachfähigkeit 410
Sprachkonservativismus 225–226
Sprachkritik, Sprachkritiker, sprachkritisch 21, 23, 38–39, 93, 209, 211–214, 218–219, 224–227, 229, 236–238, 488, 534, 570
Sprachschnitzer 177, 218, 239
Sprachverderb 210, 225–226
Staat 92, 106, 148, 152, 161, 246
Staatsteleologie 151
Staatstheorie, staatstheoretisch 160–161
Stagnation 95, 102, 472, 505
Staunen 103–104
Stil, stilistisch 19, 23, 39, 69, 86, 128, 141, 146, 177, 202, 209–210, 215, 226, 258, 294–296, 366, 457
Stileinheit 85, 337, 388–389
Stilideal 202
Stilist, Stilistik, Stilisierung 68–69, 411, 427
Stilkritik 22–23, 43, 60, 70, 177, 209, 218, 227, 238, 241, 559, 566
Stil-Maskerade 86, 377
Stilpluralismus 79, 85, 469, 478, 505, 528
Stilproben 11, 23, 70, 211, 225–227
Stoa, Stoiker, stoische Philosophie, Stoizismus 152, 191–193, 198, 413–414, 435, 439, 445–446, 484, 490, 526, 536
stoische Selbstdisziplin 192–193, 413–414
Stolz 427, 441
Straßburger Münster 453
Straßenmetaphorik 117–118, 193, 232, 246
Streben 49, 128, 299–300, 337, 425–426, 455–456, 463, 480, 490, 495–496, 517, 529, 551–552, 554–556
Streit 29, 156, 160, 233
Streitschrift 49–50, 54, 129, 307, 378
Strom des Werdens (Heraklit) 417
struggle for life, Kampf ums Dasein (Darwin) 40, 160, 163
Sturm 132–133
Sturm-und-Drang-Periode 92, 136, 171, 209, 270, 322, 453, 474, 540, 561, 565
Subjektivierung, Subjektivismus 134, 315
Subjektivität, subjektiv 329, 335, 347, 476
Subjekt-Konzepte, Subjekt-Objekt-Relation 96, 150, 488, 493, 500, 534, 555, 569–570
Subjektlosigkeit 283, 377
Sublimierung (Psychoanalyse) 373, 384, 393, 398
Substanz 545
Suchende 79, 91, 94–97, 472
Suggestion, suggestiv, Suggestivkraft 106, 121, 149, 200, 269, 297, 354, 373, 389
Suizid 540, 551
Supranaturalismus, supranaturalistisch 16, 51, 146–147
Symbol, symbolisch 476, 506
Symphonie 132, 245
Synode, Synodalverfassung 231
Synthese, Synthesis, synthetisch 82, 137, 188, 200, 220–221, 260, 281, 287, 310, 340, 347, 358, 362, 386–387, 393, 412, 446, 465, 479, 531, 571
Syphilis 23, 210, 226, 488
Syrien 140
System(atisierung), systematisch, Systematiker 145, 245, 311–312, 314, 326, 342, 344–345, 351, 436, 458, 519
Systemphilosophie 519

Tapferkeit, tapfer 36, 41, 156, 189, 471, 508, 566
Tat, Tatkraft 283, 285, 333, 374, 389, 391, 419, 431–432, 464
Tatsache, Tatsachenwissen 178–179, 308, 334, 341, 344–345, 366, 538
Tautologie, tautologisch 70, 243
Telos, Teleologie, teleologisch 99, 167, 333, 337, 344, 354, 388, 399, 495, 533–537, 544, 554
Terminologie 387–388
Terror, Terrorregime 376, 492
Teufel 64, 140, 169, 356–357
Textkritik 122
Theater 129, 186, 208, 215–216, 447, 514
Theater-Rhetorik 12
Theismus 169

Theodizee 167, 170, 196, 264
Theologie, Theologe, theologisch 8, 13–17, 19–20, 31, 46, 51–57, 106, 146, 148, 152, 154, 156, 190, 207, 235, 371, 380, 507, 509–513
Theologie, dialektische 371
Theologie, historisch-kritische 14, 53, 57, 207, 371
theoretischer Mensch 271, 340
Tier 273, 367–368, 408–415, 429, 431, 557, 570, 572
Tiger 13, 130–131
Tod 169–170, 526
Tradition, Traditionalismus, traditionalistisch 278, 280, 314, 439, 469, 581
Tragik, Tragisches 50, 109, 154, 438
Tragödie, griechische 514, 530, 580
Tragödie, Tragödientheorie 47, 137, 154, 265, 267, 433, 437–438, 447, 494, 499
Transzendentalphilosophie, transzendentalphilosophisch 19, 143–144, 150, 334–335
Transzendenz 139, 174, 482
Trauer 392
Traum, Traumphantasie 354–355, 373, 568
Trauma 392
Tribunal 227, 406
Trieb, Triebdimension, Triebsphäre 373, 388, 463
Trivialität 105, 487
Tugend, Tugendethik 153, 189, 403, 435, 445, 484, 492
Tutti unisono 93, 218
Typologie der Historie 353, 358, 360–363, 365, 388, 430, 577–578
Tyrannei, Tyrann, tyrannisch 11–12, 62, 73, 289, 414, 424, 448, 505, 507, 517

überhistorisch 268, 272, 274–275, 293, 340, 369–370, 420–421, 424–425, 577
Überkompensation 384
Überlieferung 31, 360, 375, 502
Übermacht der Historie 281, 359, 379, 462
Übermensch(-Ideologie) 277, 336–338, 341, 348, 376, 431, 554–555
Übersättigungseffekt 379
Übertier 534
Umwertung aller Werte 421, 466
Unbewusstes, unbewusst 260–261, 263, 373, 478, 543, 549–550
Unendlichkeit 19, 143, 235, 269, 308, 359
Unerschütterlichkeit (Ataraxia) 192
Unfehlbarkeitsdogma 187, 194, 230, 243
Unfreiheit 28, 303, 534
Ungerechtigkeit 462–463
Unglück 304, 321, 435, 447, 451
unhistorisch 268, 272–274, 281, 292–293, 359, 368, 370, 410, 414–415, 419–421, 425, 428–429, 459, 468, 577
Uniformität 66, 179
Universalgeschichte 344–345, 375, 533–534
Universalität, Universalismus, universell 63, 192, 261, 287, 313, 479, 512
Universalharmonie 192
Universalpoesie 513
Universalreligion 17, 513
Universität 185, 322, 397–398
Universitätsgelehrte 474
Universitätskultur, -geist 73, 82, 227, 444
Universitätsphilosophie, Universitätsphilosoph 80, 96, 151, 182–183, 483
Universum 57, 65, 140, 142, 148, 167, 170
Unrecht 161, 441
Unsterblichkeitsglaube 123, 144, 191, 276
Unterhaltungskunst 186
Unzeitgemäßheit, unzeitgemäß 21, 23–24, 28, 34, 45, 70, 73, 148, 180, 203, 210, 227, 248–251, 265–266, 286, 294, 302–303, 305, 321, 326, 330, 368–370, 385–386, 405–407, 554, 580
Urbild 157–158, 530
Urchristentum, Urchrist 154
Ursache 165, 373, 447, 570
Ursachen-Typen (*causa efficiens, finalis, formalis, materialis*) 547
Ursprünglichkeit 96, 103, 126, 204, 222, 259, 329, 365, 415, 505, 529
Urteil, Urteilskriterium 180, 186, 189, 462
Urwelt, altgriechische 529–530
Utilitarismus, utilitaristisch 331, 517–518
Utopie 43, 375, 479

Vakuum 342
Venedig 417
Verantwortung 340, 356, 445
Verarbeitungskapazität 281, 467

‚Verbrennung der Eitelkeiten' (Florenz, 1497) 527
Verdrängung (Psychoanalyse) 372
Verehrung, Verehrer 32, 65, 135, 148, 174, 196, 278, 332, 362, 422, 424, 578
Verfall 45, 298, 404, 529, 575
Vergangenheit, Vergangenes 280, 300, 319, 358, 361–365, 369, 372–373, 382, 387, 393, 401, 409–411, 415, 430, 441–442, 489, 501, 578
Vergangenheitsorientierung 259, 264, 266, 318
Vergänglichkeit 441, 454, 552
Vergeistigungsprozess 544
Vergessen 273–274, 293, 359, 369–370, 373, 385–386, 410–412, 415, 418–421, 452, 464, 516
Verinnerlichung 134
Vermittlungstheologie, Vermittlungstheologe 54, 146, 509
Verneinung 356–357, 415
Verneinung des Willens zum Leben 64, 152–155, 428, 437, 550–551
Vernünftigkeit alles Wirklichen (Hegel) 104–105, 157, 166, 228
Vernunft, vernünftig, Vernünftigkeit 19, 43, 58, 104–106, 119, 129, 140, 143–144, 165–166, 168, 191–192, 200, 264, 314–316, 325, 409, 463, 509, 536, 561, 570
Vernunftphilosophie vs. Lebensphilosophie 315
Verschwinden des Subjekts 377
Verschwinden der Geschichte 378
Verstand 141, 420, 480
Verstehen 329, 356, 442
verstehende Historie (Heidegger) 366
Versuch 94, 170
Virtuose, Virtuosität 50, 119, 153, 157, 195, 216, 222, 284, 297, 487, 491, 497, 513, 576
virtus (Tugend) 435
Vitalismus, vitalistisch 154, 313–316, 325, 335, 346–347, 350–351, 353–355, 367, 371, 373, 375, 388, 392, 398–399, 438, 449, 567, 572
Vitalität, vital 274, 282, 351, 384, 404
Vitam impendere vero (Juvenal) 95, 249
vivo, ergo cogito (Nietzsche) 271, 293, 325, 367, 420, 567–568
Volk 287–288, 346, 410, 455, 474
Volksideologie 287, 396–397
Volkslied 579
Volksmetaphysik 410
volkstümlich, Volkstümlichkeit 115, 455
Vollkommenheit 97, 164, 168, 172, 370, 538
Voluntarismus 323–324
Vorbild(figur), Vorbildlichkeit 276, 286, 288–289, 294, 324, 337, 363–364, 405, 447, 453, 529–530
Vormärz 73
Vorsehung, Vorsehungsglaube 120, 141, 374, 536
Vorsokratiker 4
Vorstellung 261, 363–364, 463, 496, 541–542, 571–572
Vorurteil 420, 428
Vulgarität, vulgär 50, 64, 152, 162

Wachsfigurenkabinett 63
Wahn, Wahnsinn 286, 399, 421, 430, 514–516
Wahrhaftigkeit, wahrhaftig 49, 363, 447, 483, 582
Wahrheit 16, 29, 78, 95–97, 137, 147, 150, 166, 168, 177, 183, 185, 202, 206, 209, 245, 249–250, 313, 316–317, 344–345, 350–352, 363, 365, 373, 381–382, 420, 433–434, 436, 448–449, 459, 465, 467, 483, 488, 490, 498–499, 515, 520, 534, 539, 570
Wahrheit der Historie 363
Wahrheit, empirische 335
Wahrheit, historische 285, 335, 363, 390, 499
Wahrheit, künstlerische, poetische, subjektive 248, 355, 499
Wahrheitsethos, Wahrheitsstreben 34, 68, 183, 248–249, 284, 365, 394, 391, 394, 447, 487, 491, 546
Wahrheitssuche, Wahrheitsforschung 78, 91, 95–96, 146, 168, 183, 250, 491, 521
Weimarer Klassik 127
Weisheit, weise, Weisheitsliebe 169–170, 184, 275, 428, 435, 459, 528
Weitblick 301

Welt 57–58, 141–142, 149–150, 168–170, 423, 436, 536, 542, 571–572
Weltall 411, 525, 534
Weltanschauung 117, 123, 191, 193–194, 262, 312–313, 328, 351
Weltausstellung 479
Weltende 380, 524
Weltepoche 145
Welterfahrung 179
Welterlösung 261, 549
Weltgeist 495, 524, 533, 537, 543
Weltgericht 284, 380, 489–490, 525, 532, 535–536
Weltgeschichte 75, 106, 113, 148, 152, 320, 345, 363, 411, 422, 424, 490, 494, 496, 502–503, 520, 525, 532–536
Weltliteratur 86
‚Weltmaschine' (Strauß) 141
Weltoffenheit (Gehlen) 418
Weltplan 533
Weltprozess 261, 290–291, 336, 374, 424, 524, 531–532, 537, 541–542, 544, 549, 555
Weltreligionen 67
‚Weltstraße der Zukunft' (Strauß) 115–118, 193, 232, 246
Weltverneinung 14, 154
Werden 557–558
Wert(e) 312, 316, 328, 347, 351, 421, 424–425
Werterelativismus 307, 311, 326, 394–395, 425, 548
Werther-Mode 540
Wertkollektivismus 337
Wertmaßstab 349, 462
Wertsetzung, Wertschätzung 250, 309, 327, 421
Werttheorie 425
Werturteil 31
Wesen, wesentlich, Wesentliches 487, 498, 519–520, 566
Wesen der Menschen 343–344
Wespennest 48
Widerlegung 150
Widerspruch, Widersprüchlichkeit 65, 245, 316, 324
Widerstand (Psychoanalyse) 372
Wiedergeburt (der Tragödie) 272, 514, 580
Wiederkehr des Gleichen 370, 503
Wiedervereinigung, kulturelle 479
Wiener Klassik 131, 134
Wiener Kongress 99
Wille, Wollen 140, 153, 161, 260–261, 425–426, 463, 486, 492–493, 541–542, 544–545, 555, 568, 571–572
Wille zur Macht 279, 348, 366, 376, 384, 463, 575
Willenlosigkeit, willenlose Kontemplation 437, 492–493, 500, 550
Willensmetaphysik, Willensphilosophie 22, 151, 160, 347, 350, 388, 416, 437, 463, 500, 531, 572
Wirklichkeit, wirklich, Wirklichkeitssinn 104–107, 157, 166, 260, 328, 334, 429, 448, 529, 537
Wirkung 94, 152, 179, 187, 206, 246, 264, 275, 282–283, 295–296, 329, 349, 358, 363, 368, 398, 448, 457, 485, 499, 502–503, 513–514, 538, 553, 559
Wirkungsgeschichte 304, 309, 319–386, 446
Wissen 57, 67, 269, 290, 308, 345, 357, 365, 370, 382, 467, 478, 510, 513, 520, 531
Wissensakkumulation, Wissensballast 308
Wissenschaft, Wissenschaftler, wissenschaftlich 16, 19, 34, 53, 57–58, 61, 66–67, 80, 94–95, 97, 127, 143, 175, 180, 182, 186, 191, 221, 272, 285, 287, 294–295, 297–298, 300–301, 316, 318, 322, 326–327, 345, 348, 359, 365, 382, 396, 399, 436, 458, 493, 496–498, 510, 520–522, 558, 567, 573–576, 583
Wissenschaftler-Typus 436–437
Wissenschaftsgeschichte 316, 382–383, 574
Wissenschaftskritik 179, 295, 355, 396, 399, 437
Wissenschaftskultur 295
Wissenschaftstheorie, wissenschaftstheoretisch 178
Wissenschaftsrevolution 383, 573–575
Witz 195, 319, 416, 560–561
Wohlgefallen, ästhetisches 492
‚Wort-Fabrik' 567–568
Wunderglauben 207, 246
Wunsch, Wunschprojektion 353, 394, 426, 461, 555
Wurm, Würmer 138–140

Zeit, Zeitbegriff, -bewusstsein, -dimensionen 251, 361–362, 365, 411–412, 415, 501, 529, 535, 560, 580
Zeitalter 302, 324
Zeitdiagnose (vgl. Kulturkritik, Zeitkritik) 279, 342, 579
Zeitgeist, Geist der Zeit 24, 73, 92, 227, 261, 273, 287, 331, 407
Zeitgemäßheit, zeitgemäß 33, 72, 303, 321, 370, 386, 541
Zeitgenossen 24, 74, 249, 265
Zeitgeschmack 69, 107, 133, 456
Zeitkontinuum 352
Zeitkritik, zeitkritisch 28, 273, 301, 309, 406
Zeitlosigkeit, zeitlos VII, 266, 316, 493
Zeitreise 343
Zeitung 33, 46, 69, 72–74, 212–213
Zeitungsschreiber (vgl. Journalist) 239
Zeitungssprache, Zeitungsstil 72, 212–214, 239
Zensur 73, 507
Zerstörung 9, 357, 359, 401, 432, 464
Zerstreuung 11, 62, 291, 547
Ziel der Menschheit 333, 337, 554
Zirkel, zirkulär 366–367
Zivilisation 36, 76, 204, 341, 526, 581, 583
Zucht 186, 466
‚Zucht der Eliten' (Scheler) 337
‚Zuchtwahl' (Darwins Selektionstheorie) 159–160, 557
Zufall, Zufälligkeit 165, 285, 495–496, 520
Zukunft, Zukunftsorientierung 13–14, 24, 30, 34, 57, 62, 71, 102, 118, 121, 133, 137, 148, 176, 186, 213, 246, 250, 259, 264, 266–269, 273, 285–287, 289–291, 293–294, 300–301, 330, 336–338, 348–349, 357–362, 365, 368–369, 375, 404–406, 408–410, 430, 471, 483, 503–504, 523, 541, 547, 550, 576–578, 581
Zukunftschance, Zukunftspotential 269, 277, 318, 386, 389
Zukunftshoffnung, Zukunftsoptimismus 84, 269, 303, 405
‚Zukunftsmusik' (Wagner) 13, 577
Zukunftsperspektive, Zukunftshorizont 329, 332, 336, 361–362, 399, 406
‚Zukunftstheologie' (Overbeck) 13, 503, 577
Zukunftsutopie, Zukunftsvision 293, 303, 394, 445, 577
Zwang 283, 300, 309, 413, 484
Zweckinstrumentalität 180
Zweckmäßigkeit 495, 536
Zweifel 28, 304, 568–569
Zynismus, zynisch 27, 62, 111, 119, 282, 302, 346, 372, 416, 541

Personenregister

Abel, Günter 575
Aelianus, Claudius 295
Aemilius Paullus, Lucius 557
Aglaia 135
Aischylos 109, 111, 459, 468, 501, 529, 580
Alexander der Große 84–85, 197, 277, 431, 505, 558
Alexis, Willibald 92, 563
Améry, Jean XI
Anakreon 136
Andreas-Salomé, Lou 324–325, 362, 371, 578
Antisthenes 111, 415
Aphrodite 198
Apollon 293, 450, 503, 546, 578
Arenas-Dolz, Francisco 138
Ariadne 236
Aristoteles 103, 136, 189, 220, 295, 391, 417, 447, 493–494, 570
Arnim, Bettina von 88, 562
Arnold, Matthew 551
Aschheim, Steven E. 341, 346, 376
Asklepios 104
Auerbach, Berthold 17, 212, 215–216
Augustinus 198

Baader, Franz von 42, 44
Bach, Johann Sebastian 131
Bachelard, Gaston 382–383, 574–575
Bacon, Francis 161, 570
Bahnsen, Julius 167, 543
Balzac, Honoré de 107
Barth, Karl 371–372
Baudrillard, Jean 378–379
Bauer, Bruno 32, 53
Baur, Ferdinand Christian 52–53
Bayertz, Kurt 159, 543, 558
Beethoven, Ludwig van 10, 59, 63, 76, 131–137, 152, 221–222, 233, 245, 297, 514, 579, 581, 583
Benjamin, Walter 374–375
Benn, Gottfried 354–355
Benne, Christian 330–331, 355, 407, 440
Bentham, Jeremy 331
Berger, Klaus 389, 478
Bergson, Henri 347, 350–351, 375
Bertino, Andrea Christian 418
Bertram, Ernst 340–341
Beutel, Albrecht 464
Bismarck, Otto von 113, 175, 248, 433
Böhtlingk, Otto von 225
Börne, Ludwig 212
Boethius 114
Bollnow, Otto Friedrich 375, 408
Borchmeyer, Dieter 377–378
Borgia, Cesare 346
Bormann, C. von 364, 461
Born, Marcus Andreas 462
Bourquin, Christophe 412
Brandes, Georg 31, 49, 330–332, 397–398, 406–407, 440, 545, 551
Brentano, Clemens 89, 562
Brobjer, Thomas H. 110
Brose, Karl 518
Bruckner, Anton 8
Brunetière, Ferdinand 570
Bruno, Giordano 557
Brusotti, Marco 382
Büchner, Georg 212
Büchner, Ludwig 44
Bülow, Hans von 36
Buddha (Siddhartha Gautama) 197
Burckhardt, Jacob 7, 47, 115, 255–256, 301, 308, 320, 369, 384–385, 418, 423, 441–442, 445, 454, 533, 536, 578
Burke, Peter 394
Byron, George Gordon 427

Caesar, Gaius Iulius 197, 331, 505
Calvin, Johannes 231
Campioni, Giuliano 511, 570
Camus, Albert 376
Cato, Marcus Porcius 401
Cellini, Benvenuto 112
Chariten 135
Chimära 124
Cicero, Marcus Tullius 181–182, 191, 295, 401, 434, 448
Colli, Giorgio 50–51, 57, 70
Comte, Auguste 178, 570
Creuzer, Friedrich Georg 100
Csejtei, Dezsö 380

https://doi.org/10.1515/9783110286861-007

D'Holbach, Paul-Henri Thiry 176
Da Ponte, Lorenzo 152
Dahlkvist, Tobias 408
Dahn, Felix 121
Danaiden 555–556
Darwin, Charles Robert 40, 55, 57, 65, 158–163, 165, 178, 207, 223, 242, 246, 355, 465, 518, 525, 543, 557–558
Demeter 131
Demosthenes 427, 558
Descartes, René 420, 567–571
Deussen, Paul 16, 55
Devrient, Philipp Eduard 17, 21, 217–218, 227
Dickens, Charles 107
Diderot, Dennis 412
Diels, Hermann 578
Dilthey, Wilhelm 310, 315–317, 325–330, 347, 350–351, 375, 385, 391
Diogenes Laertius 111, 184, 191–192, 295, 518
Diogenes von Sinope 111, 184, 416
Dionysos 130–131, 197–198, 266, 354, 438, 526
Don Juan 491
Dostojewski, Fjodor Michailowitsch 107
Dove, Alfred 127–128, 150
Droysen, Johann Gustav 441–442
Dryden, John 423

Eckermann, Johann Peter 21, 87, 97, 128, 130, 248, 432, 539, 543
Eichendorff, Joseph Freiherr von 89, 92, 563
Einstein, Albert 383, 574
Empedokles 501, 580
Engels, Friedrich 227, 532
Epiktet 191
Epikur 197–198, 445
Erasmus von Rotterdam 240
Eucken, Walter 315–317
Euklid 140
Euphrosyne 135
Euripides 107, 111, 124, 447
Ewald, Heinrich 27

Faunus 198, 200
Faust (*Faust I*, Goethe) 110, 116–117, 120, 125, 141, 170, 184, 452, 464, 556
Ferdinand I. (Kaiser des Hl. Römischen Reiches) 467
Feuerbach, Ludwig 44, 53, 139, 227, 235–236, 307, 328, 371, 532
Fichte, Johann Gottlieb 99, 146, 149, 206, 328, 533
Figal, Günter 385, 418
Figl, Johann 16–17
Fischer, Kuno 532
Flaubert, Gustave 107
Fleischer, Margot 578
Flusser, Vilém 380
Förster, Bernhard 45
Förster-Nietzsche, Elisabeth 5, 7, 25, 255–256, 322–323
Fontane, Theodor 101, 504
Fontenelle, Bernard le Bovier de 522
Foucault, Michel 381–382
Franck, Sebastian 240
Frauenstädt, Julius 22, 93, 210, 214, 218, 224, 226, 229, 552
Freier, Hans 577
Freud, Sigmund 372–373, 384, 398
Freytag, Gustav 121, 212, 465–466
Friedrich der Große (Friedrich II., König von Preußen) 196, 507
Frischeisen-Köhler, Max 160
Frischlin, Nicodemus 54
Fritzsch, Ernst Wilhelm 5, 15, 33, 36–37, 47, 127, 154, 255, 257–258
Fuhrmann, Manfred 182
Fukuyama, Francis 380

Gadamer, Hans-Georg 385
Galilei, Galileo 328, 383
Ganz, Peter 308
Gasser, Reinhard 373
Gawlick, Günter 160
Gegenschatz, Ernst 114
Gehlen, Arnold 418
Geisenhanslüke, Achim 362
Gerhard, Myriam 159, 543, 558
Gerhardt, Volker 134, 201, 220, 369, 385, 493, 496–497, 511, 569, 575
Gersdorff, Carl von 5, 7, 11, 25–26, 225, 255–258, 303
Gervinus, Georg Gottfried 17, 63, 116, 124–126, 128

Gibbon, Edward 529, 560
Gigon, Olof 114
Goethe, Johann Wolfgang 21, 47, 63, 82, 87–88, 90–91, 97, 103, 111–112, 116–117, 120, 124–126, 128, 130, 136, 141–142, 155, 170, 176, 184, 197, 204, 208–209, 222, 241, 244, 248, 263–264, 270, 344, 356–357, 401, 403, 421–422, 426, 432, 452–454, 460, 462, 464–465, 468, 477, 484–485, 497, 502–503, 507, 516–517, 522–523, 526–527, 531, 539–540, 543, 551, 556, 561–562, 564, 572–573, 579
Goeze, Johann Melchior 129, 156, 233
Gottsched, Johann Christoph 560–561
Grätz, Katharina 279, 387, 395, 469
Gracián, Balthasar 177, 425
Graf, Friedrich Wilhelm 6, 10, 52–53, 510
Grazien/Chariten 135–136
Greiert, Andreas 382
Grillparzer, Franz 21, 101, 126–127, 263–264, 282, 329–330, 391, 428, 434, 465, 470, 476, 485–486, 493, 495–496, 504, 535, 538–540
Grimm, Jacob 88, 207, 211, 240–242, 246, 402, 467, 556, 562
Grimm, Wilhelm 88, 207, 211, 240–242, 246, 402, 467, 556, 562
Grisebach, Eduard 94
Gutzkow, Karl Ferdinand 211–212, 216
Gwinner, Wilhelm 139

Habermas, Jürgen 378
Haeckel, Ernst 55, 57
Händel, Georg Friedrich 131
Hamerling, Robert 425
Hamlet 125, 339, 427, 583
Hannibal 557
Hanslick, Eduard 77, 443, 470–471, 583
Hardtwig, Wolfgang 394
Harnack, Adolf von 371
Hartmann, Eduard von 17–18, 40, 163, 259–263, 273–274, 290–291, 317–318, 332, 342, 385, 423, 481, 507, 524, 531–532, 536–537, 541–551, 555–556, 559
Hauptmann, Gerhart 47–48
Hauser, Kaspar 94, 554
Haydn, Joseph 59, 63, 131, 134, 221–222, 234, 307
Haym, Rudolf 88, 307, 317, 513, 562
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 22, 41, 43–44, 52, 55, 58–59, 64, 75, 90, 99, 104–106, 144–146, 148–149, 152, 157, 165–166, 175, 178, 187, 206, 216, 227–228, 245, 259–260, 262, 264, 270–271, 282, 289–290, 307, 311, 317–318, 344, 355, 359, 373, 380, 385, 388, 399, 423–424, 470, 476, 486, 488, 490, 495, 498, 505–506, 512, 516, 519, 524, 531–533, 535–537, 541–545, 564, 567
Heidegger, Martin 303, 315, 327, 336, 360–369, 371, 375–376, 385–387, 390, 407, 414, 425, 429, 461–462, 468, 483–484, 491, 516, 572, 577–578
Heine, Heinrich 88, 212, 216, 330, 476, 562
Helvétius, Claude Adrien 138, 203
Henckmann, Wolfhart 335
Herakles 546
Heraklit 293, 300, 417, 446, 490, 526, 536, 578–579
Herbart, Johann Friedrich 423
Herder, Johann Gottfried 59, 209, 266, 306, 310, 312, 321, 412, 418, 474, 494, 496–497, 501–502, 524, 533
Herodot 425, 468
Hesiod 523
Hettinger, Franz 35
Hettner, Hermann 507–508
Heussi, Karl 308
Hieronymus, Sophronius Eusebius 198
Hillebrand, Karl 31, 40–42, 302, 321–323, 397–398
Hirsch, Emanuel 464
Hobbes, Thomas 65, 159–161, 328, 380, 557
Hödl, Hans Gerald 16, 425
Höffe, Otfried 160, 306
Hölderlin, Friedrich 44, 62, 108–111, 427, 518–519
Hoffmann, David Marc 7, 256
Hoffmann, E. T. A. 98
Hoffmann, Franz 42–44, 139–140
Holberg, Ludvig 450
Holtzendorff, Franz von 511–512
Holzhey, H. 364, 461
Homer 124, 177

Honegger, Johann Jakob 307–308
Horaz (Quintus Horatius Flaccus) 103–104, 556, 561
Hoyer, Timo 79, 439
Hübscher, Arthur 94
Hultsch, Friedrich 433
Hume, David 161, 310, 325, 422–423
Hutten, Ulrich von 54, 208

Immermann, Karl 99, 101, 289, 504, 528
Iser, Wolfgang 418
Ixion 555

Jaeschke, Walter 159, 543, 558
James, William 350–351
Janz, Curt Paul 4, 8–9, 16–17, 22, 25, 30, 50, 139, 144, 302, 320–321, 385, 552
Jaspers, Karl 315, 355–360, 371, 376, 414–415
Jauß, Hans Robert 394, 435
Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter) 100, 560
Jesus von Nazareth 8, 16, 19, 51, 53, 178, 230, 234, 525
Juhász, Anikó 380
Jupiter 38
Juvenal 95–96, 249

Kadmos 567
Kaiser-El-Safti, Margret 373
Kant, Immanuel 19–20, 57, 64, 119, 125, 143–146, 150, 171, 183, 189, 205, 222, 235–236, 325, 328, 334, 338, 385, 401, 461, 492–493, 501–502, 516, 533, 566, 569, 580
Kaufmann, Walter 424–425, 577
Keller, Gottfried 37, 39, 88, 99, 101, 107, 455, 504, 532
Kentaur 132
Kern, Friedrich Heinrich 52
Kienzler, Klaus 53
Kierkegaard, Søren 360, 371, 376
Kition, Zenon von 191–192
Kittsteiner, Heinz-Dieter 516
Klages, Ludwig 315, 375
Klio 458
Klopstock, Friedrich Gottlieb 136, 468, 474, 552
Klotz, Christian Adolf 129
Kluge, Friedrich 88, 562
Köselitz, Heinrich 38
Kolumbus, Christoph 97, 445
Kopernikus, Nikolaus 235, 383, 525
Koselleck, Reinhart 380, 434, 480
Kranz, Walther 578
Kritias 328
Kuh, Emil 38–39, 44, 56–57, 88
Kuhn, Thomas K. 52, 55, 510
Kuhn, Thomas S. 383, 474–475

Lachner, Franz 8
Lamarck, Jean-Baptiste de 57, 242
Lang, Wilhelm 194
Lange, Friedrich Albert 508
Lasaulx, Ernst von 424
Laube, Heinrich 212
Le Rider, Jacques 379, 381, 392, 480
Leibniz, Gottfried Wilhelm 140–141, 167, 195, 260, 300, 310, 542
Lemm, Vanessa 410–411
Leonardo da Vinci 538
Leopardi, Giacomo 25, 407–408, 425–427
Lessing, Gotthold Ephraim 63, 68, 78–79, 91, 96–97, 124, 127–131, 150, 156, 168–169, 185, 195, 197–200, 207, 233, 474, 496, 509, 561
Lessing, Theodor 48–49, 352–355, 375, 449–451, 467
Lichtenberg, Georg Christoph 21, 114, 118, 145, 163–164, 169–170, 188, 199–200, 209–210, 251
Locke, John 161–162, 196, 325, 380
Löwith, Karl 301, 320, 369–371
Lombroso, Cesare 430
Luther, Martin 119, 223, 231, 240, 464

Macbeth 125
Märklin, Christian 51
Mandeville, Bernard de 74
Mann, Thomas 50, 162, 339–341, 355, 384, 448
Mannheim, Karl 313–315
Manzoni, Alessandro 432
Marcel, Gabriel 376
Margreiter, Reinhard 271, 377
Mark Aurel 191, 560

Marx, Karl 227, 315, 355, 380, 532
Meier, Christian 113
Meinecke, Friedrich 309–311
Mendelssohn Bartholdy, Felix 77, 217–218, 443, 471, 582
Mendelssohn, Moses 582
Mephisto(pheles) (*Faust I*, Goethe) 116, 170, 356–357, 460, 464, 556, 572
Merck, Johann Heinrich 208–209
Merz, Annette 51
Métayer, Guillaume 197
Meyer, Herman 88, 562
Meyer, Jürgen Bona 35
Meyer, Katrin 7, 13, 256, 305, 385–386, 412, 460, 491, 513, 577–578
Meyerbeer, Giacomo 448, 583
Meyer-Landrut, Ehrengard 417
Meysenbug, Malwida von 302, 320
Michelangelo (Buonarroti) 538
Mill, John Stuart 73, 331, 517–518
Minerva 106
Minos von Kreta 236
Minotaurus 236
Moltke, Helmuth Graf von 175, 248
Mommsen, Theodor 112–113, 121, 328, 345, 421, 455
Montaigne, Michel de 121–122, 566–567
Montesquieu 529
Montinari, Mazzino XI–XII, 4
Moreau de Tours, Jacques-Joseph 430
Morillas-Esteban, Antonio 109, 122, 139, 195, 203, 497, 508, 567
Morillas-Esteban, Jordi 203
Mozart, Wolfgang Amadeus 59, 63, 131, 134, 152, 221, 514
Müller, A. 111
Müller-Buck, Renate XII, 144
Muhlack, Ulrich 394
Musil, Robert 341–344, 418–419, 448, 451–452, 454, 469–470

Napoleon (Bonaparte) 132, 197, 205
Nathusius, Philipp 88
Newton, Isaac 355, 522–523
Neymeyr, Barbara 108, 148, 152–154, 173, 187, 193, 198, 221, 265, 271, 297, 340–343, 345, 355, 372, 411, 414, 418–419, 426, 437–438, 446, 452, 454, 456, 470, 492, 501, 525, 528, 534, 550, 572–573
Niebuhr, Barthold Georg 265, 421–422, 455
Niemeyer, Christian 186, 376
Nike/Victoria 417
Nohl, Hermann 376
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 98, 307

Ödipus 527
Ophelia 583
Ottmann, Henning 330
Overbeck, Franz 7, 10, 12–15, 48, 56, 154–155, 224, 246, 255, 481, 503, 506, 514, 527, 535, 577–578

Papst Alexander VI. 527
Papst Pius IX. 230
Paracelsus 240
Pascal, Blaise 182
Pastorino, Selena 367
Pausanias 123
Pestalozzi, Karl 10, 12, 14–15, 50, 72, 155, 213
Philipp II. (König von Makedonien) 84–85, 558
Pieper, Annemarie 376, 569
Pindar 560–561
Platon 103, 136, 151, 157–158, 184, 293, 338, 425, 520, 566
Plutarch 286, 288, 401, 425, 505–506
Polybios 401, 432–434, 448, 456, 499
Priapos 198–200
Prometheus 270
Prutz, Robert 101–102, 504–505
Pütz, Peter 231
Puschmann, Theodor 127–128
Pythagoras 450
Pythia 503, 546

Quintilian 295

Raabe, Wilhelm 107, 279, 455
Raffael (Raffaelo Santi) 538–539
Ramler, Karl Wilhelm 560–561
Ranke, Leopold von 112–113, 121, 259–260, 264–265, 284, 297, 335, 355, 421, 455, 486, 491–492, 497

Reich, Hauke 8, 36–40, 42–48, 57, 88, 140, 163, 303, 321–322
Reimarus, Hermann Samuel 52, 54, 129–130, 155–156, 168, 201, 233–234, 509
Renan, Ernest 19, 34–35, 55, 156, 195, 208, 280, 371, 509, 513
Reschke, Renate 379
Richter, Ludwig 100
Rickert, Heinrich 315, 350–352, 355
Ricœur, Paul 385
Riehl, Wilhelm Heinrich 17, 115–116, 131–132, 197
Ritschl, Friedrich 32–33, 75, 301, 460, 578
Robespierre, Maximilien de 205, 492
Robling, Franz Hubert 182
Rochholz, Ernst Ludwig 39
Rohbeck, Johannes 533
Rohde, Erwin 7, 92, 167, 175, 219, 255–256, 258, 272, 295–296, 303, 456–457, 460, 466, 471, 503, 559, 565–566, 580
Romundt, Heinrich 144, 146
Rosenkranz, Karl 470
Rothacker, Erich 317
Rousseau, Jean-Jacques 162, 203–206, 464, 484, 508, 572
Rüsen, Jörn 394, 435, 578

Sachs, Hans 240–241, 514–515
Salaquarda, Jörg 259, 261, 279, 303–304
Sanders, Daniel 211
Sartre, Jean-Paul 376
Savonarola, Girolamo 527
Scaliger, Joseph Justus 121–122
Scaliger, Julius Caesar 122
Schaberg, William H. 5, 36, 255–258
Scheler, Max 50, 312–313, 335–339, 554–555
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 52, 99–100, 146, 149, 206, 260, 317, 533, 544–545, 557
Schenkel, Daniel 89, 563
Schiller, Friedrich 63, 82, 90–91, 124–125, 129–130, 140, 142, 144, 182–184, 212, 215–216, 222, 243–244, 248, 263, 279, 328, 375, 401, 417, 432–433, 439–440, 453, 480, 490, 494, 496–498, 501–502, 518, 526–527, 531, 564, 583
Schlechta, Karl 256
Schlegel, August Wilhelm 148, 559
Schlegel, Friedrich 98, 100, 512–513
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 52, 64, 99, 146–149, 223, 236, 423, 512–513
Schlözer, August Ludwig 501–502
Schlosser, Johann Georg 209
Schmeitzner, Ernst 6, 36, 258
Schmidt, Hermann Josef 478
Schmidt, Irmgard 37, 39
Schmidt, Jochen 47, 82, 171, 297, 407, 429–430, 446, 482, 576
Schmidt, Julian 124
Schnädelbach, Herbert 265, 311–312, 375, 384–385, 399
Scholtz, G. 305, 307
Schopenhauer, Arthur 10, 14, 19–24, 29, 31, 33–34, 36, 38–39, 41–44, 55–56, 58, 62, 64–65, 69–73, 76, 80–81, 87, 89–90, 93–96, 99, 104, 107–108, 130, 137–140, 142–146, 148–155, 158, 160, 164–165, 167–169, 171–175, 177, 180–184, 187, 193, 202–204, 206, 209–211, 213–214, 218–221, 224–229, 236–240, 249–251, 259–265, 271, 279, 287, 290–291, 299–300, 317, 319, 324, 328, 332, 336, 345, 347–350, 375, 388, 397, 399, 405–410, 415–417, 423, 425, 427–428, 435–438, 440–441, 445, 451, 456, 458–459, 462–463, 472–474, 477, 482–483, 488–489, 492–493, 497–501, 511–512, 516, 519–522, 525, 531, 537, 541–542, 544–546, 548–555, 563–564, 566, 569, 571–573, 580
Schröter, Hartmut 578
Schubart, Christian Friedrich Daniel 54
Schubert, Franz 8
Schuré, Edouard 36, 56
Schwarz, Carl 35
Scipio, Publius Cornelius 432
Seneca, Lucius Annaeus 191, 435, 446
Shakespeare, William 125, 243, 425, 476–477, 484, 559
Shelley, Percy Bysshe 427
Siegfried (*Siegfried*, Wagner) 267
Simmel, Georg 332–335, 347, 350–351, 375, 440
Sokrates 151, 188, 336, 415–416, 478

Sommer, Andreas Urs 150, 154, 159, 185, 425, 575
Sophokles 111, 527
Spencer, Herbert 518
Spener, Johann Karl Philipp 122
Spengler, Oswald 315, 341, 344–347, 375, 524, 533–534
Spinoza, Baruch de 148, 328, 513, 539
Spitteler, Carl 32
Spitzweg, Carl 100
Sporschil, Johann 560
Staal, Marguerite Jeanne Cordier de Launay 138
Staël, Germaine de 138
Stegmaier, Werner 159, 306, 543
Steinbach, Erwin von 453
Stendhal (Marie-Henri Beyle) 26, 32
Stifter, Adalbert 99, 101, 107, 455, 504, 528
Stingelin, Martin 119
Stirner, Max 328
Stobaios, Johannes 295
Storm, Theodor 107
Strauß, David Friedrich 3, 6, 8–11, 14–20, 22–23, 26–27, 29–36, 38–39, 41, 43, 45–46, 49–56, 58–59, 62–70, 72, 78–79, 87, 89, 91, 93, 99, 105–108, 112–128, 130, 132–136, 141–146, 148–152, 155–158, 161–171, 173, 177–179, 185, 187–191, 193–195, 197–202, 204, 206–207, 210, 217, 221–222, 225, 227, 230–236, 238, 241–246, 248, 250–251, 259, 270, 280, 371, 472, 506, 508–511, 513, 531, 539, 546, 557, 561, 563, 565
Streitfeld, Erwin 37, 39
Strub, Christian 412
Swift, Jonathan 425, 487, 497

Tacitus, Publius Cornelius 223–224, 538
Taine, Hippolyte 466, 570
Tantalus 555
Taubert, Agnes 262
Teiresias 527
Thalia 135
Theißen, Gerd 51
Theseus 236
Thiel, Jens 385
Thierbach, Erhart 256
Thiers, Adolphe 503
Thrasymachos 328
Thüring, Hubert 410
Thukydides 159–161, 468
Tibull 104
Tieck, Ludwig 88, 92, 559, 562–563
Tocqueville, Alexis de 481
Tönnies, Ferdinand 323–324, 576
Tolstoi, Lew Nikolajewitsch 107
Tonelli, G. 364, 461
Treitschke, Heinrich von 45, 303, 321
Troeltsch, Ernst 262, 308–309, 311–312, 346–349, 534
Tyche/Fortuna 417

Ueberweg, Friedrich 136

Vattimo, Gianni 377–378
Verdi, Giuseppe 583
Vico, Giambattista 310, 355
Vierhaus, Rudolf 265, 492
Villari, Pasquale 527
Vischer, Friedrich Theodor 17, 44, 51, 62, 108–111, 469, 532
Volkmann, Richard 295
Volkmann-Schluck, Karl-Heinz 578
Volkmer, Hans 223
Voltaire (François-Marie Arouet) 19, 30, 54, 68, 79, 156, 167, 195–202, 204–205, 207–208, 425, 427, 496–497, 507–510
Voß, Johann Heinrich 103, 124

Wackernagel, Wilhelm 289, 528, 560
Wagner, Cosima (von Bülow, Cosima) 3, 10, 37, 56, 58, 217, 262, 319–320, 545, 560
Wagner, Richard 3, 8–15, 21, 26, 31, 34, 37–39, 46, 56, 58, 70, 72, 76–77, 81–83, 86, 118, 127–128, 131, 133–134, 136–137, 174–176, 185, 197, 213, 217–218, 227, 241, 251, 257, 259–260, 266–267, 277, 281, 285, 287, 298, 319–320, 328, 396–397, 421–422, 431, 442–443, 448, 468, 470–471, 473–475, 477, 480, 482, 485, 493, 501, 504, 507, 514–515, 529–530, 559, 577, 579–583
Waibel, Violetta L. 108
Wallenstein (Schiller) 125
Weimer, Wolfgang 150
Weinrich, Harald 412

Werther (Goethe) 109, 111
Wieland, Christoph Martin 119, 209, 241
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 47
Wilhelm I. (König von Preußen, dt. Kaiser) 54, 74
Winckelmann, Johann Joachim 63, 82, 124, 129, 266, 531
Windfuhr, Manfred 101
Wolf, Christian 206
Wolf, Jean-Claude 262
Wolff, Christian 561
Xenophanes 139
Zarathustra 31, 48, 274, 300, 370, 380, 427, 431, 446
Zeller, Eduard 35
Zeus 523
Zimmermann, Bernhard 446
Žmegač, Viktor 386
Zöllner, Johann Carl Friedrich 497
Zola, Émile 466