

Barbara Neymeyr

**Kommentar zu Nietzsches
*Schopenhauer als Erzieher***

Überblickskommentar

III.1 Entstehungs- und Textgeschichte

N.s Schrift *Schopenhauer als Erzieher* [= UB III SE], die 1874 in Leipzig erstmals publiziert wurde (KSA 1, 335–427), ist die dritte der dreizehn kulturkritischen Schriften, die N. ursprünglich als ‚unzeitgemäße‘ Betrachtungen plante. In einem nachgelassenen Fragment listet er dreizehn provisorische Titel auf: „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).

Humoristisch reflektiert N. die Ausgangskonstellation 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). Und am 25. Oktober 1874 teilt N. Malwida von Meysenbug mit, er habe jetzt „drei von den 13 Betrachtungen fertig und die vierte spukt im Kopfe; wie wird mir zu Muthe sein, wenn ich erst alles Negative und Empörte, was in mir steckt, aus mir heraus gestellt habe, und doch darf ich hoffen, in 5 Jahren ungefähr diesem herrlichen Ziele nahe zu sein! Schon jetzt empfinde ich mit wahren Dankgefühle, wie ich immer heller und schärfer sehen lerne – geistig! (leider nicht leiblich!)“ (KSB 4, Nr. 398, S. 268). Seine Hoffnung, sich durch die Niederschrift der *Unzeitgemässen Betrachtungen* psychisch zu entlasten, bringt N. in einem Brief an dieselbe Adressatin bereits am 4. April 1874 zum Ausdruck: „Nun wünschen Sie mir Kraft zu den noch übrigen elf unzeitgemässen Betrachtungen. Ich will wenigstens einmal alles aussprechen, was uns drückt; vielleicht fühlt man sich, nach dieser Generalbeichte, etwas befreiter“ (KSB 4, Nr. 357, S. 217). In diesem Sinne erscheint der Titel symptomatisch, den N. schon 1873 für die letzte seiner geplanten dreizehn Betrachtungen wählt: „Der Weg zur Freiheit. Dreizehnte Unzeitgemässe“ (NL 1873, 29 [229], KSA 7, 722). Eine militante Variante seiner Hoffnung auf Selbstbefreiung, die zugleich die psychologische Motivation für seinen kritischen Impetus zu erkennen gibt, formuliert N. am 28. April 1874 im Brief an Carl Fuchs: „ich habe mir durch meine 13 Unzeitgemässen, die ich hinter einander herausgebe, eine gute Waffe geschmiedet, die ich den Leuten um die Köpfe schlage, bis dabei etwas herauskommt. [...] Denn zuletzt leiden wir alle so tief und schmerzlich, dass man es eben nur im rüstigsten Kämpfen aushält, das Schwert in der Hand“ (KSB 4, Nr. 360, S. 220–221).

Die Aufzeichnungen, die zur Basis von UB III SE wurden, stammen aus dem Frühjahr 1874. In Briefen an seine Freunde Carl von Gersdorff und Erwin

Rohde kündigt N. seine neue Schrift am 8. und 14. Mai 1874 noch mit einem anderen Titel an: „Schopenhauer unter den Deutschen“ (KSB 4, Nr. 361, S. 222; Nr. 364, S. 227). Voller Optimismus schreibt er am 10. Mai 1874 an Erwin Rohde: „Sodann ist Nr. 3 meiner Unzeitgemässen soweit vorbereitet, dass ich nur auf einen warmen fruchtbaren Regen zu warten habe: dann ist's plötzlich da wie ein Spargelgewächse“ (KSB 4, Nr. 363, S. 225). Und am 1. Juni notiert N. in einem Brief an ihn: „Ich habe eben die Vorrede zu meiner dritten Unzeitgemässen geschrieben“ (KSB 4, Nr. 368, S. 233). Unerwartet mühsam gestaltete sich allerdings die weitere Konzeption der Schrift, wie N. am 4. Juli 1874 in einem Brief an denselben Adressaten berichtet (KSB 4, Nr. 373, S. 238–239). Dennoch hofft er: „Wenn es nur ganz so herauskommt, wie ich wünsche! Ich freue mich darauf, es Dir mitzuthemen. Denn ich denke mir eigentlich, es müsste uns Allen nützlich und kräftigend sein (da ich es selbst so fühle)“ (KSB 4, Nr. 373, S. 239). Am selben Tag teilt N. Carl von Gersdorff mit, er habe aus gesundheitlichen Gründen vergeblich gehofft, mit „der Unzeitgemässen [...] bis zu den Ferien fertig zu werden“; „ich kann jetzt nichts Anderes denken als das Fertigwerden und Gut werden von Nr. 3“ (KSB 4, Nr. 372, S. 237). Von uneingeschränkter Zuversicht zeugte hingegen bereits der Brief, den N. ihm am 8. Mai 1874 schrieb: „Es wird schön, sage ich Dir“ (KSB 4, Nr. 361, S. 222).

Trotz der unerwarteten Verzögerungen im Produktionsprozess avisiert N. seinem Verleger Ernst Schmeitzner bereits am 15. Juli 1874 „ein Manuscript [...], ungefähr des Titels: ‚Arthur Schopenhauer‘“, das er ihm im August glaubt „zusenden zu können“ (KSB 4, Nr. 378, S. 243). Außerdem richtet er im selben Brief zugleich auch bereits die weiterreichende Frage an ihn: „Wären Sie eventuell im Stande, die Fortsetzung meines Cyclus von ‚Unzeitgemässen Betrachtungen‘ zu übernehmen?“ (ebd.). Den Kontakt zu Ernst Schmeitzner in Schlosschemnitz hatte Paul Widemann vermittelt, der zu N.s ersten Bewunderern gehörte. Ernst Schmeitzner wurde zu N.s neuem Verleger, nachdem er sich von seinem früheren Verleger Ernst Wilhelm Fritsch gelöst hatte, der außer N.s Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* auch UB I DS und UB II HL veröffentlicht hatte, dann aber in gravierende ökonomische Schwierigkeiten geraten war und, „aus zwingenden Gründen, seine Verlegerthätigkeit sistiren“ wollte, wie N. am 26. Juli 1874 in einem Brief an Carl von Gersdorff berichtet (KSB 4, Nr. 381, S. 247). Hinzu kam die Skepsis, die der eigentlich auf Musikalien spezialisierte Verleger Fritsch inzwischen im Hinblick auf die *Unzeitgemässen Betrachtungen* zu erkennen gab: „Zwar hatte er auch die Nr. 3 wieder angenommen, aber mit dem sauersten und verdriesslichsten Gesicht von der Welt: so dass ich bereits meinen Cyclus von Unzeitgemässen beschlossen und verpuscht sah. Da passirte etwas Unerwartetes: ein Brief erschien von einem jungen Verleger und wie es scheint Verehrer, E. Schmeitzner aus Schlosschemnitz

in Sachsen – und jetzt ist bereits alles in Ordnung gebracht: ich habe für alle Unzeitgemässen einen sehr bereitwilligen und voraussichtlich rührigen Verleger. So kann ich denn mein schweres Tagewerk fortsetzen – das Schicksal gab mir wahrlich ein günstiges Zeichen!“ (ebd.).

In diesem Brief vom 26. Juli 1874 erläutert N. seinem Freund Carl von Gersdorff nicht nur die Gründe für den Verlegerwechsel, sondern betont zugleich seine eigene „rührig[e]“ Arbeit an UB III SE „auf der Höhe“ von Bergün: „In der Tiefe brachte ich nicht mehr eine Zeile fertig und hielt fast das ganze Thema für zu schwer für mich: hier oben aber ist mir Vertrauen und Kraft wieder gewachsen“ (KSB 4, Nr. 381, S. 246). Sogar am 30. Juli glaubt sich N. „noch weit vom Schlusse, weil das was noch fehlt, zum Schwersten gehört“ (KSB 4, Nr. 383, S. 250). Am selben Tag teilt er Overbeck allerdings bereits mit, sein neuer Verleger Ernst Schmeitzner habe „in der artigsten Weise Ja! gesagt und freut sich die Unzeitgemässen zu bekommen, hält sie sogar für ein ‚rentables Unternehmen‘“ (KSB 4, Nr. 384, S. 251 – vgl. dazu KGB II 4, Nr. 557, S. 515) – eine Fehlkalkulation, die N. übrigens vorab durch unrealistische Angaben selbst gefördert hatte (vgl. KSB 4, Nr. 378, S. 244).

Obwohl N. „vielleicht 84 Druckseiten fertig und zum Absenden bereit gemacht“ hat, „graut[e]“ ihm, wie er Overbeck berichtete, „vor dem, was noch fehlt, ein kleines Capitelchen in der Mitte, vom Schwersten! Schwerzusagendem [sic]!“ (KSB 4, Nr. 384, S. 252). – Die „erste Hälfte“ des zur Publikation vorbereiteten Manuskripts von UB III SE schickte er schließlich am 19. August an Schmeitzner (KSB 4, Nr. 386, S. 254), den Rest am 9. September 1874 (KSB 4, Nr. 388, S. 255). N. wünschte eine „Auflage von 1000 Exemplaren“ (KSB 4, Nr. 386, S. 254) sowie 25 „Freiexemplare“ und empfahl seinem Verleger „eine recht überlegte Auswahl von Zeitschriften“ zur „möglichst vorteilhaften Bekanntmachung durch Inserate“ (KSB 4, Nr. 389, S. 256). Retrospektiv berichtete er Carl von Gersdorff am 24. September 1874 sogar von einer mit den Abschlussarbeiten einhergehenden „Seelenerschütterung“ und von „Kindbettfieber“: „Ich musste nämlich [...] einen ziemlich langen Abschnitt meiner Nr. 3 noch ganz und gar umarbeiten“ (KSB 4, Nr. 390, S. 257). Allerdings zeigte sich N. überzeugt, dass „bei alledem etwas Ordentliches zur Welt gebracht worden“ ist (ebd.). – Nach einer „sehr beschleunigt“ durchgeführten Druckphase (KSB 4, Nr. 390, S. 257) erhielt N. die ersten Exemplare von UB III SE zwischen dem 7. und dem 15. Oktober 1874 (KSB 4, Nr. 393, S. 263; Nr. 397, S. 267–268). In einem um den 10. Oktober 1874 entstandenen Briefentwurf an Richard Wagner erklärte N.: „Die nächsten Tage, denke ich, überbringen Ihnen meine Nr. 3 welche ich Ihrer theilnehmenden Gewogenheit recht herzlich anempfehlen möchte. Die sonstigen Leser werden meinen, ich rede in derselben vom Mann im Monde. Zuletzt kommt es mir ja allein auf 6–7 Leser an“ (KSB 4, Nr. 395, S. 265).

Der Absatz von UB I DS und UB II HL war eher unbefriedigend verlaufen, wie N. am 3. November an seine Schwester (KSB 4, Nr. 401, S. 273) und am 15. November 1874 an Rohde (KSB 4, Nr. 403, S. 275) schrieb: Nur ca. 500 Exemplare von UB I DS und weniger als 200 Exemplare von UB II HL waren bis zu diesem Zeitpunkt tatsächlich bereits verkauft. – Seinem neuen Verleger Ernst Schmeitzner hatte N. allerdings schon am 15. Juli 1874 (entgegen den realen Gegebenheiten) die Publikation von UB III SE vollmundig als ökonomisch attraktiv avisiert: „Meine Unzeitgemässen Betrachtungen sind sehr stark begehrt und gelesen; meine ‚Geburt der Tragödie‘ erscheint so eben in zweiter Auflage“ (KSB 4, Nr. 378, S. 244). – N.s früherer Verleger Ernst Wilhelm Fritzsche informierte ihn am 27. August 1874 allerdings über „die große Anzahl der [...] remittierten Exemplare der 1. Auflage“ der *Geburt der Tragödie*, die ihm eine rasche 2. Auflage unmöglich machten (KGB II 4, Nr. 570, S. 545–546). So gestand N. seiner Schwester am 3. November, dass an eine zweite Auflage der „Geburt der Trag.“ erst nach dem Verkauf von „ein paar hundert“ Restexemplaren gedacht werden könne (KSB 4, Nr. 401, S. 273).

Das Druckmanuskript von UB III SE ist nur fragmentarisch überliefert: Der erste und der letzte Teil fehlen. Erhalten blieb ein Handexemplar mit Korrekturen, die aber nur teilweise eindeutig von N. stammen. Vgl. dazu KSA 14, 74. – Zur Druckgeschichte von UB III SE vgl. die detaillierten Angaben bei Schaberg 2002, 66–73.

III.2 Die Schrift *Schopenhauer als Erzieher* im Kontext der *Unzeitgemässen Betrachtungen*

Gemeinsam ist den vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* die Kritik am zeitgenössischen Bildungssystem und Wissenschaftsbetrieb sowie das Engagement für eine zukünftige Kultur, die N. schon in UB I DS als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes“ versteht (KSA 1, 163, 3–4). Später greift er auch in UB II HL (KSA 1, 274, 28–29) auf diese Definition zurück. Da er den Zweck der Menschheit in ihren „werthvollsten Exemplare[n]“ sieht (384, 34), beschreibt er die „Erzeugung des Genius“ in Gestalt des Philosophen, Künstlers und Heiligen in UB III SE als „das Ziel aller Cultur“ (358, 12–13; 386, 19–22) und zugleich als „Vollendung der Natur“ (341, 382). Während N. in UB I DS gegen David Friedrich Strauß als Prototyp eines ‚Bildungsphilisters‘ polemisiert und in UB II HL die Problematik eines lebensfeindlichen Historismus im 19. Jahrhundert reflektiert, stellt er in UB III SE und UB IV WB Schopenhauer und Wagner als ‚unzeitgemäße‘ Persönlichkeiten dar, die seines Erachtens durch autonome Selbstentfaltung und geniale Tiefe als Vorbildfiguren

fungieren und wesentliche Impulse vermitteln können. Dabei wertet N. den Begriff des ‚Unzeitgemäßen‘ radikal um, der ja sonst eher pejorativ zu verstehen ist und insofern das für die jeweilige historische Epoche nicht Angemessene oder sogar Unpassende, da Obsolete bezeichnet. Da N. jedoch gerade das Zeitgemäße als das zu überwindende Negative betrachtet, nimmt er den Gegenbegriff des ‚Unzeitgemäßen‘ mit positiven Implikationen für Personen und Konzepte in Anspruch, die über die aktuelle Gegenwart hinausweisen und den Horizont einer besseren Zukunft eröffnen. Indem N. in UB III SE und UB IV WB Schopenhauer und Wagner als autonome Persönlichkeiten präsentiert, die sich von Konventionen und etablierten Normen emanzipiert und insofern die Beschränkungen ihrer Zeit überwunden haben, versucht er seine kritischen Gegenwartsdiagnosen mit konstruktiven Zukunftsperspektiven zu verbinden.

Während N. in UB III SE die ‚unzeitgemäße‘ Genialität Schopenhauers betont, polemisiert er hier zugleich gegen den Typus des sterilen Gelehrten und führt dabei auch kulturkritische Akzentsetzungen von UB II HL weiter: Dort analogisiert er die hektische Produktivität von Wissenschaftlern mit einer Versklavung durch Fabrikarbeit, spricht sich entschieden gegen eine Instrumentalisierung der Gelehrten durch pragmatische Nützlichkeitskriterien aus und vergleicht sie ironisch mit den vom „allzuschnellen Eierlegen“ völlig „erschöpften Hennen“ (KSA 1, 301, 20–23). In UB III SE schließt N. auch an den kulturgeschichtlich etablierten Antagonismus zwischen ‚Genies‘ und ‚Gelehrten‘ an und entfaltet seine Kritik an der Mentalität der Gelehrten dann sogar in einer pointierten Satire (vgl. 394–399). Zugleich eröffnet er einen zeitkritischen Reflexionshorizont, indem er die Überschätzung der „Gelehrten“ als symptomatisch für „ganz erkrankte und verdrossene Zeiten“ betrachtet (400, 5–7). Während N. in UB III SE und UB IV WB Schopenhauer und Wagner als geniale Persönlichkeiten und unzeitgemäße Vorbilder würdigt, betont er in UB II HL „die Schwäche der modernen Persönlichkeit“ (KSA 1, 285, 19), die er für ein zeittypisches Defizit hält. Damit setzt er Akzente, die in UB I DS auch in seine Polemik gegen den ‚Bildungsphilister‘ David Friedrich Strauß hineinwirken.

Bereits in UB I DS kontrastiert N. echte Bildung und bloße Gebildetheit (KSA 1, 160–161). Aus dieser Gegenüberstellung resultieren in UB III SE Kritik am zeitgenössischen Bildungssystem und Überlegungen zu Alternativen in Gestalt einer Erziehungsform, die eine Befreiung des Individuums von Entwicklungshindernissen intendiert und vom Anspruch auf Selbsterkenntnis, Emanzipation und Autonomie getragen ist. Der Décadence-Symptomatik, die (der Darstellung in UB III SE zufolge) zur Schwächung der Persönlichkeit und zugleich zur Überschätzung des Gelehrtentypus geführt hat (400), hält N. das Ideal des großen Individuums entgegen, das für ihn auf paradigmatische Weise sein eigener Erzieher Schopenhauer repräsentiert. Vorstellungen von Herois-

mus und Genialität als Manifestationen individueller Größe bestimmen auch die kulturkritischen Reflexionen der anderen *Unzeitgemässen Betrachtungen*. So erscheint in UB IV WB Richard Wagner mit seinem Bayreuth-Projekt als Prototyp eines großen Individuums. Im Kontrast dazu steht in UB I DS der ‚Bildungsphilister‘ David Friedrich Strauß, dem N. außer inkonsistenten, von Fehleinschätzungen beeinträchtigten Konzepten auch eine hybride Genie-Prä-tention vorwirft (vgl. KSA 1, 216–217). Im Zusammenhang mit der ‚monumentalen Historie‘ exponiert N. in UB II HL Genies und Helden als Vorbildfiguren der Vergangenheit, denen er in der kulturellen Entwicklung eine wichtige Funktion zuspricht, weil sie Menschen späterer Epochen ermutigen und zu tatkräftigem Engagement motivieren können.

Indem N. in UB III SE die geistige Sterilität und den imitatorischen Gestus epigonalen ‚Nachdenker‘ mit der unkonventionellen Kreativität der ‚Selbstdenker‘ kontrastiert, will er das genuine Potential der Philosophie zur Geltung bringen und ihr die mittlerweile verloren gegangene Würde wieder zurückgeben (KSA 1, 426–427). Affinitäten zu den anderen *Unzeitgemässen Betrachtungen* lassen sich hier insofern feststellen, als sich N. auch in UB I DS und UB II HL kritisch mit der lähmenden Wirkung des zeitgenössischen Epigonenbewusstseins auseinandersetzt (KSA 1, 169, 279, 295, 305, 418, 421). Vor dem kulturellen Horizont der in UB II HL reflektierten Historismus-Problematik entfaltet N. in UB III SE seine Kritik am Typus gelehrter „Nach- und Überdenker“ (416, 23): Sie verkörpern für ihn auch im Bereich der Universitätsphilosophie eine unkreative Mentalität, die Analogien zu der in UB II HL exponierten Problematik der ‚antiquarischen Historie‘ erkennen lässt. Zwar bewahrt diese mit nostalgischer Pietät auch in einem begrenzten regionalen Lebensumfeld die vorhandenen Traditionen und sichert so die identitätsstiftende Beheimatung, aber zugleich fördert sie ein unkritisches Konservieren der Vergangenheitsrelikte um ihrer selbst willen und hemmt auf diese Weise neue Ideen und kreative Impulse (vgl. KSA 1, 264–269).

Während N. in UB III SE die Philosophie idealtypisch als „ein höheres Tribunal“ (425, 8) von produktiver Gefährlichkeit beschreibt, das sich einem kompromisslosen Wahrheitsanspruch verpflichtet fühlt (427, 14) und insofern als „Quelle des Heroischen“ erscheint (426, 8–9), soll gemäß UB II HL die ‚kritische Historie‘ eine strukturanaloge Funktion übernehmen: Als Gericht über die Vergangenheit hat sie die Aufgabe, nach dem Wertungsmaßstab des Lebens zu urteilen und sich dabei über eine lähmende Pietät angesichts der Tradition hinwegzusetzen. In UB III SE kontrastiert N. den „Ernst der Philosophie“ mit dem „Ungeist des Tages und der Tageblätter“ (365, 2–7), den er als charakteristisch für das von ihm bekämpfte „Zeitgemässe“ bezeichnet (362, 31). Für die zeitgenössischen Niedergangsphänomene macht N. mithin auch die Journalis-

ten verantwortlich, die seines Erachtens durch ihre sprachlichen Defizite, ihren flachen Kulturoptimismus und die Nobilitierung des Zeitgeistes maßgeblichen Einfluss auf die öffentliche Meinung nehmen (KSA 1, 159–162, 222–223). Vor dem Hintergrund dieser kritischen Kulturdiagnose wird die Perspektive auf die Zukunftschancen einer vitalen Jugend, von der N. die Überwindung der historischen ‚Krankheit‘ und einer bloß epigonalen Mentalität erhofft, für ihn zum eigentlichen Fokus (KSA 1, 322–331). Ausgehend von seinen eigenen „unzeitgemässen Erfahrungen“ als Altphilologe, möchte N. in diesem Sinne „gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit [...] wirken“ (KSA 1, 247, 5–11). Dieses programmatische Bekenntnis am Ende des Vorworts zu UB II HL bestimmt auch den gedanklichen Duktus der übrigen *Unzeitgemässen Betrachtungen*. Durch vielfältige thematische Vernetzungen sind diese vier Schriften miteinander verbunden. Durchgehend spielt in ihnen die Synthese von kulturkritischen Zeitdiagnosen und zukunftsorientierten Postulaten eine besondere Rolle, und zwar vor dem Hintergrund von N.s eigenem Anspruch auf Unzeitgemäßheit, der bereits in der Schlusspassage von UB I DS deutlich hervortritt (vgl. KSA 1, 241–242). Thematische Kontinuitäten reichen zudem über die *Unzeitgemässen Betrachtungen* hinaus bis in N.s Spätwerk *Götzen-Dämmerung*. Dort führt ein Kapitel mit dem charakteristischen Titel „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ (KSA 6, 111–153) die kritischen Zeitdiagnosen der Frühwerke weiter.

III.3 Selbstaussagen Nietzsches

Das Spektrum von N.s späteren Retrospektiven auf UB III SE reicht von dankbarer Anerkennung Schopenhauers über nachträgliche Ambivalenzen bis zu entschiedener Abgrenzung, die vom Bedürfnis nach einer geistigen Emanzipation von seinem früheren ‚Erzieher‘ motiviert ist. In auffallendem Maße dominiert dabei ein Gestus, der auf Abkehr und strategische Umdeutung zielt. – Eine Ausnahme bildet diesbezüglich der Rückblick auf UB III SE in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II*, die N. selbst auf „September 1886“ datiert (KSA 2, 377, 11). Hier erklärt er: „Als ich sodann, in der dritten Unzeitgemässen Betrachtung, meine Ehrfurcht vor meinem ersten und einzigen Erzieher, vor dem grossen Arthur Schopenhauer zum Ausdruck brachte – ich würde sie jetzt noch viel stärker, auch persönlicher ausdrücken – war ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin, das heisst ebenso sehr in der Kritik als der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus –, und glaubte bereits ‚an gar nichts mehr‘, wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht“ (KSA 2, 370, 8–17).

Wenige Jahre später widmet N. in *Ecce homo* auch den *Unzeitgemässen Betrachtungen* ein Kapitel (KSA 6, 316–321). In der Passage, in der er auf UB III SE und UB IV WB eingeht (KSA 6, 319–321), schreibt er zunächst über die Beziehung Platons zu Sokrates: „Dergestalt hat sich Plato des Sokrates bedient, als einer Semiotik für Plato“ (KSA 6, 320, 5–6). Mit dieser Korrelation zwischen den beiden antiken Philosophen analogisiert N. sein eigenes Verhältnis zu Schopenhauer, indem er UB III SE und UB IV WB folgendermaßen deutet: „Jetzt, wo ich aus einiger Ferne auf jene Zustände zurückblicke, deren Zeugniß diese Schriften sind, möchte ich nicht verleugnen, dass sie im Grunde bloss von mir reden. Die Schrift ‚Wagner in Bayreuth‘ ist eine Vision meiner Zukunft; dagegen ist in ‚Schopenhauer als Erzieher‘ meine innerste Geschichte, mein Werden eingeschrieben. Vor Allem mein Gelöbniss!...“ (KSA 6, 320, 6–12). UB III SE erscheint damit als eine Antizipation der eigenen künftigen Entwicklung. Kurz zuvor behauptet N. im Rückblick auf UB III SE und UB IV WB, er habe auf seinem Weg zu „welthistorischen Aufgaben“ (KSA 6, 319, 30) „unzeitgemässe Typen par excellence“ beschrieben: „Schopenhauer und Wagner oder, mit Einem Wort, Nietzsche ...“ (KSA 6, 317, 4–5).

Bereits einige Monate vor der Konzeption von *Ecce homo* äußert sich N. am 19. Februar 1888 in einem Brief an Georg Brandes folgendermaßen über UB III SE und UB IV WB: „Die beiden Schriften über Schopenhauer und Richard Wagner stellen, wie mir heute scheint, mehr Selbstbekenntnisse, vor allem Selbstgelöbnisse über mich dar als etwa eine wirkliche Psychologie jener mir ebenso tief verwandten als antagonistischen Meister. (– ich war der Erste, der aus Beiden eine Art Einheit destillierte: jetzt ist dieser Aberglaube sehr im Vordergrunde der deutschen Cultur: alle Wagnerianer sind Anhänger Schopenhauers. Dies war anders als ich jung war: damals waren es die letzten Hegelinge, die zu Wagner hielten, und ‚Wagner und Hegel‘ lautete die Parole in den fünfziger Jahren noch.)“ (KSB 8, Nr. 997, S. 260).

Knapp zehn Monate später schreibt N. am 9. Dezember 1888 an Heinrich Köselitz: „Über die dritte und vierte Unzeitgemäße werden Sie in *Ecce homo* eine Entdeckung lesen, daß Ihnen die Haare zu Berge stehn – mir standen sie auch zu Berge. Beide reden nur von mir, *anticipando* ... Weder Wagner, noch Schopenhauer kamen psychologisch drin vor ... Ich habe beide Schriften erst seit 14 Tagen verstanden“ (KSB 8, Nr. 1181, S. 515). Und in einem Brief an den deutsch-amerikanischen Schriftsteller Karl Knortz erklärt N. am 21. Juni 1888: „In ‚Völker, Zeiten und Menschen‘ von Karl Hillebrand stehen ein paar sehr gute Aufsätze über die ersten ‚Unzeitgemäßen‘ [...]; die Schrift über Schopenhauer, deren Lektüre ich besonders empfehle, zeigt, wie ein energischer und instinktiv jasagender Geist auch von einem Pessimisten die wohlthätigsten Impulse zu nehmen versteht“ (KSB 8, Nr. 1050, S. 340).

In *Ecce homo* erklärt N. retrospektiv, er gebe in UB III SE eine „unschätzbare Belehrung“ (KSA 6, 320, 28) über den Philosophen, den er in entschiedener Abgrenzung „von den akademischen ‚Wiederkäuern‘ und andren Professoren der Philosophie“ als „einen furchtbaren Explosionsstoff“ versteht, „vor dem Alles in Gefahr ist“ (KSA 6, 320, 23–27). Schon in UB III SE geht N. in Anlehnung an Emerson von einer produktiven Gefährlichkeit der Philosophie aus (426–427). Scheint hier noch Schopenhauer selbst diese Vorstellung des Philosophen auf geradezu idealtypische Weise zu repräsentieren, so verändert sich N.s Perspektive auf seinen einstigen „Erzieher“ (350, 15) in *Ecce homo* fundamental, und zwar durch die spätere Abgrenzung von ihm und durch die Überwindung seines eigenen Schüler-Status. Daher behauptet N. im Rückblick, in UB III SE komme „im Grunde nicht ‚Schopenhauer als Erzieher‘, sondern sein Gegensatz, ‚Nietzsche als Erzieher‘, zu Worte“ (KSA 6, 320, 29–31).

In einem Nachlass-Notat von 1885 präsentiert N. aufschlussreiche Einschätzungen, die einen Authentizitätsanspruch des Erziehers, wie er ihn in UB III SE im Hinblick auf die Vorbildfunktion Schopenhauers nachdrücklich postuliert, grundsätzlich in Frage stellen. Denn nun empfiehlt N. einem Erzieher sogar kalkulierte Strategien, mit deren Hilfe dieser sich besondere pädagogische Wirksamkeit sichern und zu diesem Zweck bedenkenlos auch Intransparenz und Unaufrichtigkeit einsetzen soll: „Gesetzt, man denkt sich einen Philosophen als großen Erzieher, mächtig genug, um von einsamer Höhe herab lange Ketten von Geschlechtern zu sich hinaufzuziehen: so muß man ihm auch die unheimlichen Vorrechte des großen Erziehers zugestehen. Ein Erzieher sagt nie was er selber denkt sondern immer nur, was er im Verhältniß zum Nutzen Dessen, den er erzieht, über eine Sache denkt. In dieser Verstellung darf er nicht errathen werden; es gehört zu seiner Meisterschaft, daß man an seine Ehrlichkeit glaubt. Er muß aller Mittel der Zucht und Züchtigung fähig sein: manche Naturen bringt er nur durch Peitschenschläge des Hohns vorwärts; Andere, Träge, Unschlüssige, Feige, Eitle, vielleicht mit übertreibendem Lobe. Ein solcher Erzieher ist jenseits von Gut und Böse; aber Niemand darf es wissen“ (NL 1885, 37 [7], KSA 11, 580).

Dass N. aus diesen programmatischen Aussagen auch Konsequenzen für seine eigenen Vermittlungsstrategien ableitet, erscheint naheliegend, zumal er später in *Ecce homo* nachdrücklich behauptet, UB III SE sei in Wirklichkeit auf „Nietzsche als Erzieher“ fokussiert (KSA 6, 320, 30). – Im näheren Kontext des zitierten Notats bringt N. 1885 rückblickend die *Unzeitgemässen Betrachtungen* ins Spiel, indem er seine einstige Intention folgendermaßen erläutert: „Meine ‚unzeitgemässen Betrachtungen‘ richtete ich als junger Mensch an junge Menschen, welchen ich von meinen Erlebnissen und Gelöbnissen sprach, um sie in meine Labyrinth zu locken, – an deutsche Jünglinge: aber man überredet

mich zu glauben, daß die deutschen Jünglinge ausgestorben seien. Wohlan: so habe ich keinen Grund mehr, in jener früheren Manier ‚beredt‘ zu sein; heute – könnte ich es vielleicht nicht mehr“ (NL 1885, 37 [5], KSA 11, 579). Dieser Selbststilisierung gemäß dem Minotaurus-Mythos lässt N. dann die Exposition eines philosophischen Einsamkeitspathos folgen, und zwar in dem Bewusstsein, eine monologische „Einsiedler-Philosophie“ von zwielichtiger Aura und abweisender Kälte zu entfalten (vgl. NL 1885, 37 [5], KSA 11, 579–580). Im Spätwerk *Der Fall Wagner* bezieht N. den Minotaurus-Mythos dann polemisch auf Wagner (KSA 6, 45, 4).

Unter dem markanten Titel „Neue unzeitgemäße Betrachtung“ (NL 1885, 41 [2], KSA 11, 669) formuliert N. in einem weiteren Nachlass-Notat von 1885 eine ebenfalls aufschlussreiche Retrospektive auf UB III SE und UB IV WB. Im Unterschied zu einigen anderen Selbstaussagen N.s zu seinen Frühwerken dominiert hier weniger die nachträgliche Selbstkritik, als vielmehr ein Gestus der Selbstrechtfertigung, der das Irrtümliche der einstigen Einschätzungen zwar ins Spiel bringt, es aber zugleich ins Hypothetische zurücknimmt. Zuvor richtet er generalisierend eine skeptische Perspektive auf die Problematik des jugendlichen Extremismus: „Man verehrt und verachtet in jungen Jahren wie ein Narr“ (NL 1885, 41 [2], KSA 11, 669). Wie eine implizite Selbstentlarvung erscheint die anschließende Feststellung: „Jugend selber ist etwas Fälschendes und Betrügerisches. Es scheint, daß das Ehrfürchtige und Zornige, was der Jugend eignet, durchaus keine Ruhe hat, als bis es sich Menschen und Dinge so zurecht ‚gefälscht hat‘, bis es an denselben seine Affekte entladen kann. Später, wo man stärker, tiefer, auch ‚wahrhafter‘ geworden ist, erschrickt man zu entdecken, wie wenig man damals die Augen offen gehabt hat, als man auf diesen Altären opferte“, und „zürnt sich wegen dieser Selbst-Verblendung“, als wäre sie „eine unredliche Blindheit gewesen“ (NL 1885, 41 [2], KSA 11, 670).

In *Jenseits von Gut und Böse* findet sich eine analoge Reflexion, an die N. die folgende, psychologisch erhellende Analyse mentaler Dispositionen anschließt: „Jugend ist an sich schon etwas Fälschendes und Betrügerisches. Später, wenn die junge Seele, durch lauter Enttäuschungen gemartert, sich endlich argwöhnisch gegen sich selbst zurück wendet, immer noch heiss und wild, auch in ihrem Argwohne und Gewissensbisse: wie zürnt sie sich nunmehr, wie zerreisst sie sich ungeduldig, wie nimmt sie Rache für ihre lange Selbst-Verblendung, wie als ob sie eine willkürliche Blindheit gewesen sei! In diesem Übergange bestraft man sich selber, durch Misstrauen gegen sein Gefühl; man foltert seine Begeisterung durch den Zweifel, [...] man nimmt Partei, grundsätzlich Partei gegen ‚die Jugend‘. – Ein Jahrzehend später: und man begreift, dass auch dies Alles noch – Jugend war!“ (KSA 5, 49, 25 – 50, 7).

Diese abstrakte Analyse der Entstehungsvoraussetzungen eines spezifischen Ressentiments, das in seiner Radikalität als genaue Inversion des früheren Enthusiasmus erscheint, lässt sich konkret auf N.s eigene Abkehr von Schopenhauer und Wagner beziehen und impliziert insofern eine kritische Selbstdiagnose zweier eigener früherer Entwicklungsphasen. Aus nachträglicher Distanz zu beiden emotionalen Extremismen diagnostiziert N. exzentrische Gefühlsdispositionen dieser Art gleichermaßen als Symptome jugendlicher Unreife und fehlender Differenzierungsfähigkeit: „Man verehrt und verachtet in jungen Jahren noch ohne jene Kunst der Nuance, welche den besten Gewinn des Lebens ausmacht“ (KSA 5, 49, 14–16). Zwar ist von UB III SE und UB IV WB hier nicht explizit die Rede; die impliziten Bezüge sind allerdings an markanten, bis zu wörtlichen Übereinstimmungen reichenden Korrespondenzen mit dem Nachlass-Notat „Neue unzeitgemäße Betrachtung“ zu erkennen (NL 1885, 41 [2], KSA 11, 669). Hier schwächt N. seine generelle kritische Diagnose eines jugendlichen Subjektivismus allerdings erheblich ab, sobald er auf sich selbst zu sprechen kommt; zugleich tritt eine Tendenz zur Selbststilisierung hervor (NL 1885, 41 [2], KSA 11, 670–671):

„Was ich selber einstmals, in meinen ‚jungen Jahren‘, über Schopenhauer und Richard Wagner schrieb und weniger schrieb als malte – vielleicht in einem allzuverwegenen übermüthigen überjugendlichen al fresco – das will ich am wenigsten heute auf ‚wahr‘ und ‚falsch‘ hin ins Einzelne prüfen. Gesetzt aber, ich hätte mich damals geirrt: mein Irrthum gereicht zum Mindesten weder den Genannten, noch mir selber zur Unehre! Es ist etwas, sich so zu irren; es ist auch etwas, gerade mich dergestalt zum Irrthum zu verführen. Auch war es mir in jedem Falle eine unschätzbare Wohlthat, damals als ich ‚den Philosophen‘ und ‚den Künstler‘ und gleichsam meinen eigenen ‚kategorischen Imperativ‘ zu malen beschloß, meine neuen Farben nicht ganz in’s Unwirkliche hinein, sondern gleichsam auf vorgezeichnete Gestalten aufmalen zu können. Ohne daß ich es wußte, sprach ich nur für mich, ja im Grunde nur von mir. Indessen: Alles, was ich damals erlebt habe, das sind für eine gewisse Art von Menschen typische Erlebnisse, welchen zu einem Ausdruck zu verhelfen – – Und wer mit einer jungen und feurigen Seele jene Schriften liest, wird vielleicht die schweren Gelöbnisse errathen, mit denen ich damals mich für mein Leben band, – mit denen ich mich zu meinem Leben entschloß: möchte er Einer jener Wenigen sein, die sich zu einem gleichen Leben und zu gleichen Gelöbnissen entschließen – dürfen!“

Ein ähnlicher Gestus bestimmt die Retrospektive in einem Nachlass-Notat mit dem Titel „Vorrede“ aus demselben Jahr 1885: „Es liegt mir heute wenig daran, ob ich in Bezug auf R<ichard> W<agner> und Schopenhauer Recht oder Unrecht gehabt habe: habe ich mich geirrt, nun, mein Irrthum gereicht weder den Genannten, noch mir selber zur Unehre. Gewiß ist, daß es mir, in jenen jungen Tagen, eine ungeheure Wohlthat war, meine idealistischen Farben, in welchen ich die Bilder <des> Philosophen und <des> Künstlers schaute, nicht

ganz ins Unwirkliche, sondern gleichsam auf vorgezeichnete Gestalten aufmalen zu können; und wenn man mir den Vorwurf gemacht hat, daß ich die Genannten mit einem vergrößernden Auge gesehen habe, so freue ich mich dieses Vorwurfs – und meiner Augen noch dazu“ (NL 1885, 35 [48], KSA 11, 534). Anschließend relativiert N. den Wahrheitsanspruch als Wertungskriterium: „Was ich damals geschrieben – und weniger geschrieben als gemalt habe, noch dazu hitzig und [...] in einem nicht unbedenklichen und verwegenen Alfresco: das würde dadurch noch nicht wahrer werden, daß ich es nunmehr, wo vielleicht Hand und Auge etwas hinzugelernt haben, noch einmal zarter, lauter und strenger darstellte. Jedes Lebensalter versteht ‚Wahrheit‘ auf seine eigene Weise; und wer mit jungen und brausenden Sinnen und großen Ansprüchen vor jene Gemälde tritt, wird an ihnen so viel Wahrheit finden, als er zu sehn im Stande ist“ (NL 1885, 35 [48], KSA 11, 534–535).

In dieser nachträglichen Reflexion über UB III SE und UB IV WB bringt N. das Prinzip des Perspektivischen zur Geltung. Zugleich verbindet er es mit einer Erkenntnis von produktionsästhetischer und rezeptionsästhetischer Relevanz: Zwar relativiert er frühere Einschätzungen durch seine nachträgliche Einsicht in die Wirksamkeit eines altersspezifischen Enthusiasmus, aber ohne damit auch dessen Eigenwert zu negieren. Denn N. schreibt der Fähigkeit zu idealisierender Vergrößerung eine Bedeutung zu, die nicht vom jeweiligen Realitätsgehalt abhängt. Indem er seine beiden früheren Schriften hier als „Gemälde“ charakterisiert, die auf idealistischen Visionen basieren, rückt er sie in die Nähe künstlerischer Produktivität und entwertet zugleich das Kriterium der Objektivität in der Darstellung. In einem anderen Notat deklariert N. UB III SE und UB IV WB nachträglich sogar als Mittel zu Zwecken jenseits von Zeitkritik und Kulturdiagnose: „Meine vier ersten U<nzeitgemäßen> B<etrachtungen> [...] waren Versuche, die Art Menschen an mich heranzulocken, welche zu mir gehören: also Angelruthen, ausgeworfen nach ‚Meines-Gleichen‘. Damals war ich jung genug, um mit ungeduldiger Hoffnung auf solchen Fischfang zu gehen“ (NL 1885, 35 [48], KSA 11, 535). Die Verve kulturelle reformatorischer Intentionen angesichts zeitgenössischer Krisensymptome, die in UB I DS und UB II HL besonders ausgeprägt erscheint, aber auch UB III SE und UB IV WB grundiert, tritt hier hinter einer subjektiven Motivation zurück.

Im oben beschriebenen Sinne lässt sich auch ein etwas früher entstandenes Nachlass-Notat von 1884 verstehen, in dem sich N. mit selbstironischem Unterton als „Maler“ bezeichnet, der „einmal ein Bild von Richard Wagner gemalt“ hat, nämlich UB IV WB; dann fährt er fort: „Einige Jahre später sagte ich mir: ‚Teufel! es ist gar nicht ähnlich‘. Noch ein paar Jahre später antwortete ich ‚um so besser! um so besser!‘ – In gewissen Jahren des Lebens hat man ein Recht, Dinge und Menschen falsch zu sehen, – Vergrößerungsgläser, welche

die Hoffnung uns giebt. / Als ich 21 Jahre alt war, war ich vielleicht der einzige Mensch in Deutschland, der diese Zwei, der zugleich Richard Wagner und Schopenhauer mit Einer Begeisterung liebte“ (NL 1884, 26 [406], KSA 11, 257–258).

Mehrere Briefe N.s aus unterschiedlichen Zeitphasen geben ebenfalls Einblick in das Spektrum seiner konträren Selbsteinschätzungen, die auch sein Urteil über die *Unzeitgemässen Betrachtungen* betreffen. Am 1. April 1874, also im Publikationsjahr von UB II HL und UB III SE, hatte er in einem Brief an Carl von Gersdorff noch das Geständnis formuliert, „wie verzagt und melancholisch ich im Grunde 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 N. 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 eingeeignet, 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).

Indem N. von seinen „neuen und nicht ungefährlichen Wegen“ spricht, die er zudem mit Selbstironie als potentiell halbsbrecherisch charakterisiert, schließt er zugleich implizit an Einschätzungen an, die sich acht Jahre zuvor bereits in der Schlusspassage von UB III SE finden. Unter Berufung auf Emerson (426, 11–25) hebt N. hier emphatisch die produktive Gefährlichkeit der Philosophie hervor: Das revolutionäre Potential echter Denker, deren Innovationskraft die Konventionen sprengt, kontrastiert er mit der banalen Indifferenz von Universitätsphilosophen und greift dabei seinerseits auf Überzeugungen Schopenhauers zurück (vgl. dazu das Kapitel III.4 dieses Überblickskommentars): „wenn solche Denker gefährlich sind, so ist freilich deutlich, wesshalb unsre

akademischen Denker ungefährlich sind; denn ihre Gedanken wachsen so friedlich im Herkömmlichen, wie nur je ein Baum seine Aepfel trug“ (426, 25–29).

In einem zwischen Herbst 1885 und Herbst 1886 entstandenen nachgelassenen Notat äußert sich N. zunächst selbstkritisch über den Titel *Unzeitgemässe Betrachtungen*, um seine skeptische Perspektive dann allerdings zu relativieren und sie sogar selbstbewusst mit einem avantgardistischen Anspruch zu überbieten: „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 Rückblicke und nachträglichen Umdeutungen, mit denen sich N. im mittleren und späten Werk radikal von Schopenhauer und Wagner distanziert, unterscheiden sich grundlegend von einigen Überlegungen in der *Fröhlichen Wissenschaft* (vgl. FW 99 und FW 100). Im Text 99 mit dem Titel „Die Anhänger Schopenhauer’s“ greift N. auf Charakteristika Schopenhauers zurück, die er teilweise zuvor bereits in UB III SE als positive Eigenschaften entfaltet hat, verbindet sie dann allerdings auch mit kritischen Überlegungen, indem er sich fragt, was die deutschen „Anhänger Schopenhauer’s“ von „ihrem Meister zuerst anzunehmen“ pflegen (KSA 3, 453, 22 – 455, 2):

„Ist es sein harter Thatsachen-Sinn, sein guter Wille zu Helligkeit und Vernunft, der ihn oft so englisch und so wenig deutsch erscheinen lässt? Oder die Stärke seines intellectuellen Gewissens, das einen lebenslangen Widerspruch zwischen Sein und Wollen aushielt und ihn dazu zwang, sich auch in seinen Schriften beständig und fast in jedem Punkte zu widersprechen? Oder seine Reinlichkeit in Dingen der Kirche und des christlichen Gottes? [...] Oder seine unsterblichen Lehren von der Intellectualität der Anschauung, von der Apriorität des Causalitätsgesetzes, von der Werkzeug-Natur des Intellects und der Unfreiheit des Willens? Nein, diess Alles bezaubert nicht [...]: aber die mystischen Verlegenheiten und Ausflüchte Schopenhauer’s, an jenen Stellen, wo der Thatsachen-Denker sich vom eitlen Triebe, der Enträthseler der Welt zu sein, verführen und verderben liess, die unbeweisbare Lehre von Einem Willen [...], die Leugnung des Individuums [...], die Schwärmerei vom Genie [...], der Unsinn vom Mitleide und der in ihm ermöglichten Durchbrechung des principii individuationis als der Quelle aller Moralität: diese und ähnliche Ausschweifungen und Laster des Philosophen werden immer am ersten angenommen und zur Sache des Glaubens gemacht: – Laster und Ausschweifungen sind nämlich immer am leichtesten nachzuahmen und wollen keine lange Vorübung.“

Der anschließende Text 100 reflektiert in einem allgemeinen Kontext ambivalente Verhaltensweisen, die durch innerpsychische Hemmnisse der Dankbarkeit bedingt sein können. Hier geht N. von der Beobachtung aus, dass so viele Menschen auffällig „ungeschickt und arm [...] im Ausdruck ihrer Dankbarkeit

sind, ja wie selten sich überhaupt auch nur die Dankbarkeit äussern kann. Es ist als ob ihr immer, wenn sie einmal reden will, Etwas in die Kehle komme, sodass sie sich nur räuspert und im Räuspern wieder verstummt“ (KSA 3, 457, 23–27). Über die Beweggründe dafür reflektiert N., indem er hypothetisch die folgende psychologische Motivation in Betracht zieht: „mitunter hat es das Ansehen, als ob Die, auf welche gewirkt worden ist, sich im Grunde dadurch beleidigt fühlten und ihre, wie sie fürchten, bedrohte Selbständigkeit nur in allerlei Unarten zu äussern wüssten“ (KSA 3, 457, 30 – 458, 1). – Im Hinblick auf die nachhaltige Prägung durch Schopenhauer scheint eine analoge Disposition auch bei N. selbst vorzuliegen. So steigert er die kritische Distanz zu seinem früheren Lehrer schließlich sogar bis zu scharfer Polemik. In einem Kapitel der *Götzen-Dämmerung*, das den Titel „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ trägt, unterstellt N. Schopenhauer „die grösste psychologische Falschmünzerei“, weil er die „Exuberanz-Formen des Lebens“ wie Kunst, Heroismus, Schönheit, Erkenntnis, Wahrheitsstreben und Tragödie auf eine ‚Verneinung des Willens‘ zurückgeführt habe (KSA 6, 125, 9–15). Zu diesem thematischen Komplex vgl. KSA 6, 125–128, 135–136.

Aber nicht erst in seiner spätesten Schaffensphase distanziert sich N. von Schopenhauer. Bereits am 19. Dezember 1876, kaum mehr als zwei Jahre nach der Publikation von UB III SE, schreibt er in einem Brief an Cosima Wagner: „werden Sie sich wundern, wenn ich Ihnen eine allmählich entstandene, mir fast plötzlich in's Bewußtsein getretene Differenz mit Schopenhauer's Lehre eingestehe? Ich stehe fast in allen allgemeinen Sätzen nicht auf seiner Seite; schon als ich über Sch. schrieb, merkte ich, daß ich über alles Dogmatische daran hinweg sei; mir lag alles am Menschen“ (KSB 5, Nr. 581, S. 210). Ähnlich äußert sich N. auch Anfang August 1877 in einem Brief an Paul Deussen: „Schon als ich meine kleine Schrift über Sch<openhauer> schrieb, hielt ich von allen dogmatischen Puncten fast nichts mehr fest; glaube aber jetzt noch wie damals, dass es einstweilen höchst wesentlich ist, durch Schopenhauer hindurch zu gehen und ihn als Erzieher zu benutzen. Nur glaube ich nicht mehr, dass er zur Schopenhauerschen Philosophie erziehen soll“ (KSB 5, Nr. 642, S. 265).

Die Grundtendenz dieser Reflexion, die der Persönlichkeit Schopenhauers gegenüber den Inhalten seiner Philosophie den Vorrang einräumt, setzt sich auch in einem Nachlass-Notat von 1880/81 fort: „Als ich Schopenhauer gleich meinem Erzieher feierte hatte ich vergessen, daß bereits seit langem keines seiner Dogmen meinem Mißtrauen Stand gehalten hatte; es kümmerte mich aber nicht, wie oft ich ‚schlecht bewiesen‘ oder ‚unbeweisbar‘ oder ‚übertrieben‘ unter seine Sätze geschrieben hatte, weil ich des mächtigen Eindrucks dankbar genoß, den Schopenhauer selber, frei und kühn vor die Dinge, gegen

die Dinge hingestellt, auf mich seit einem Jahrzehnd geübt hatte. Als ich später Richard Wagner meine Verehrung [...] darbrachte, hatte ich wiederum vergessen, daß seine ganze Musik für mich auf einige hundert Takte [...] zusammengeschrumpft war, welche mir am Herzen lagen [...] – und nicht weniger hatte ich vergessen über dem Bilde dieses Lebens – dieses mächtigen, in eigenem Strome und gleichsam den Berg hinanströmenden Lebens – zu sagen, was ich von Richard Wagner in Ansehung der Wahrheit hielt. Wer möchte nicht gern anderer Meinung als Schopenhauer sein, habe ich immer gedacht – im Ganzen und Großen: und wer k ö n n t e Einer M<einung> mit Richard Wagner sein, im Ganzen und im Kleinen!“ (NL 1880/81, 10 [B31], KSA 9, 418–419). – N.s. Wertschätzung für die Person Schopenhauers zeigt auch ein kleines Gedicht in Nachlass-Notaten von 1884 (NL 1884, 28 [11], KSA 11, 303), das auch Thomas Mann in seinem Essay *Schopenhauer* zitiert (Bd. IX, 535, 563):

„Arthur Schopenhauer.

Was er lehrte ist abgethan,
Was er lebte, wird bleiben stahn:
Seht ihn nur an!
Niemandem war er unterthan!“

In einem Nachlass-Notat von 1878 wendet N. die Reflexionen über den „Schopenhauerischen Menschen“ (371, 20), die er in UB III SE im Rahmen seiner Unterscheidung zwischen drei anthropologischen Modellen formuliert hat (vgl. 369, 1–5), dann sogar gegen die Philosophie seines einstigen Lehrers: „Der Schopenhauersche Mensch trieb mich zur Skepsis gegen alles Verehrte Hochgehaltene, bisher Vertheidigte (auch gegen Griechen Schopenhauer Wagner) Genie Heilige – Pessimismus der Erkenntniss“ (NL 1878, 27 [80], KSA 8, 500). Auch der Ideal-Typus des „Schopenhauerischen Menschen“ evozierte Zweifel in ihm, die zunächst zu wachsender Distanz und dann zu einem neuen Selbstgefühl führten: „Bei diesem Umweg kam ich auf die Höhe, mit den frischesten Winden“ (ebd.). Und wenige Seiten zuvor eröffnete N. einen skizzenhaften Rückblick auf die eigene intellektuelle Entwicklung mit der markanten Feststellung: „Das grösste Pathos erreichte ich, als ich den Schopenhauerischen Menschen entwarf: den z e r s t ö r e n d e n Genius, gegen alles Werdende“ (NL 1878, 27 [34], KSA 8, 493).

Anders akzentuiert ist ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit von UB III SE, in dem N. im Frühjahr oder Sommer 1874 bekennt: „Ich bin fern davon zu glauben, dass ich Schopenhauer richtig verstanden habe, sondern nur mich selber habe ich durch Schopenhauer ein wenig besser verstehen gelernt; das ist es, weshalb ich ihm die grösste Dankbarkeit schuldig bin. Aber

überhaupt scheint es mir nicht so wichtig zu sein, wie man es jetzt nimmt, dass bei irgend einem Philosophen genau ergründet und an's Licht gebracht werde, was er eigentlich im strengsten Wortverstande gelehrt habe, was nicht: eine solche Erkenntniss ist wenigstens nicht für Menschen geeignet, welche eine Philosophie für ihr Leben, nicht eine neue Gelehrsamkeit für ihr Gedächtniss suchen: und zuletzt bleibt es mir unwahrscheinlich, dass so etwas wirklich ergründet werden kann“ (NL 1874, 34 [13], KSA 7, 795–796).

Diese Textpassage ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich: Zum einen betont N. die persönliche Strategie zur Selbstfindung durch Orientierung an einem philosophischen Vorbild, relativiert dabei aber zugleich die Relevanz philosophischer „Gelehrsamkeit“. Zum anderen artikuliert er seine methodisch begründete Skepsis, dem eigentlichen Inhalt philosophischer Lehren überhaupt auf die Spur kommen zu können. Ähnlich wie die „Philosophen Griechenlands“ (350, 29) spricht auch N. dem existentiellen Bezug besondere Bedeutung zu, der in der Vorbildfunktion des authentischen Beispiels liegt. Und wichtiger als die gelehrten Inhalte ist ihm ein lebensnahes Philosophieren. Diese Priorität korrespondiert mit Grundtendenzen in UB III SE, wo N. das 3. Kapitel mit dem Diktum eröffnet: „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben“ (350, 23–24). In diesem Sinne konstatiert N. im August 1884 in einem Brief an Franz Overbeck: „Übrigens habe ich so gelebt, wie ich es mir selber (namentlich in ‚Schopenhauer als Erzieher‘) vorgezeichnet habe“; im Hinblick auf diese Schrift lässt er dann die parenthetische Aussage folgen: „(ihr Fehler ist, daß eigentlich in ihr nicht von Schopenhauer, sondern fast nur von mir die Rede ist – aber das wußte ich selber nicht, als ich sie machte.)“ (KSB 6, Nr. 524, S. 518).

In der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 99) reflektiert N. über die „Anhänger Schopenhauer's“ (KSA 3, 453, 22) und deren Präferenzen bei der Rezeption seiner Philosophie: Laut N. orientieren sie sich an den besonders leicht nachzuahmenden „Ausschweifungen und Laster[n] des Philosophen“ (KSA 3, 454, 32). Damit meint er ausdrücklich nicht Schopenhauers an der Empirie geschulten „Thatsachen-Sinn“, seine intellektuelle Redlichkeit, seine Reserve gegenüber dem christlichen Theismus und seine Überzeugung „von der Intellectualität der Anschauung, von der Apriorität des Causalitätsgesetzes, von der Werkzeug-Natur des Intellects und der Unfreiheit des Willens“ (KSA 3, 453, 26 – 454, 6), sondern seine „unbeweisbare Lehre von Einem Willen“, seine „Leugnung des Individuums“, seine Apotheose des Genies und den „Unsinn vom Mitleide [...] als der Quelle aller Moralität“, die sich nach N.s Auffassung in der Schopenhauer-Rezeption als besonders wirkungsmächtige Philosopheme erwiesen haben (KSA 3, 454, 11–27). N. selbst hingegen artikuliert seine Skepsis, indem er diese Vorstellungen als „die mystischen Verlegen-

heiten und Ausflüchte Schopenhauer's“ etikettiert, aus denen hervorgehe, dass er sich trotz seines ausgeprägten Tatsachensinns von der Präntention, der „Enrätthseler der Welt zu sein“, habe „verführen“ lassen (KSA 3, 454, 7–10). Die Ambivalenzen, die N. nach seiner von Schopenhauer-Verehrung bestimmten Frühphase im Hinblick auf die Philosophie seines einstigen ‚Erziehers‘ entwickelte, sind mithin auch in der *Fröhlichen Wissenschaft* evident.

Sowohl für N.s ursprüngliches Selbstverständnis als Erbe, Sohn und ‚Zögling‘ Schopenhauers (350) als auch für die Wissenschaftskritik, die er in der Gelehrtsensatire von UB III SE kulminieren lässt (394–399), sind eigene Erfahrungen von fundamentaler Bedeutung. N. selbst charakterisiert seine Polemik gegen den zeitgenössischen akademischen Betrieb später als ein „herbes Stück Psychologie des Gelehrten“ (KSA 6, 320, 33–34). Aus der Retrospektive seiner im Vorfeld des geistigen Zusammenbruchs entstandenen Spätschrift *Ecce homo* „musste“ N. zunächst „eine Zeit lang auch Gelehrter sein“ (KSA 6, 321, 5–6), um dann seine exorbitante „Höhe“ erreichen zu können (KSA 6, 320, 13). In welchem Maße N. UB III SE und UB IV WB nachträglich für eine genialische Selbststilisierung in Anspruch zu nehmen versucht, zeigt sein ins Monumentale stilisiertes Selbstbild. So deutet er UB IV WB als „Vision“ seiner eigenen Zukunft und UB III SE als Ausdruck seiner eigenen „innerste[n] Geschichte“ (KSA 6, 320, 9–11), um dann emphatisch zu erklären: „Was ich heute bin, wo ich heute bin – in einer Höhe, wo ich nicht mehr mit Worten, sondern mit Blitzen rede –, oh wie fern davon war ich damals noch! – Aber ich sah das Land, – ich betrog mich nicht einen Augenblick über Weg, Meer, Gefahr – und Erfolg!“ (KSA 6, 320, 12–17).

III.4 Quellen und Einzugsgebiete: Vergleich mit Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*

Die zentrale Quelle für N.s UB III SE ist Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, wie ich m. W. erstmals nachgewiesen habe (Neymeyr 2014b, 287–290 sowie 2018, 294–297) und im vorliegenden Kommentar-Kapitel ausführlicher dokumentiere. Darüber hinaus lassen noch andere Texte in Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* thematische Affinitäten zu UB III SE erkennen, die ebenfalls in expliziten und impliziten Zitaten Ausdruck finden. Dies gilt insbesondere für die Kapitel 19 bis 24 der *Parerga und Paralipomena II*: 19. „Zur Metaphysik des Schönen und Aesthetik“, 20. „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“, 21. „Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte“, 22. „Selbstdenken“, 23. „Ueber Schriftstellerei und Stil“, 24. „Ueber Lesen und Bücher“. –

Insgesamt bilden Schopenhauers Werke, also auch wesentliche Themenkomplexe der *Welt als Wille und Vorstellung I/II* [= WWV I/II] und der *Parerga und Paralipomena I/II* [= PP I/II], zusammen mit wichtigen Stationen seiner Biographie den gedanklichen Hintergrund für UB III SE. Bei den Stellennachweisen finden – wie in den Kommentaren zu UB I DS, UB II HL und UB IV WB – die etablierten Siglen WWV I/II und PP I/II Verwendung, allerdings mit einer Ausnahme: Die Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die Schopenhauer im Rahmen der *Parerga und Paralipomena I* veröffentlichte, hat für N.s UB III SE als Referenztext besondere Bedeutung. Aus diesem Grund erhält sie nur im vorliegenden Kapitel III.4 ausnahmsweise die Sigle UP, weil Stellenbelege aus dieser Schrift durch die Sigle UP im Kontext der *Parerga und Paralipomena I* leichter identifizierbar sind. Außerdem erhöhen die Kurz-Siglen UP und SE beim Vergleich dieser beiden Schriften die Übersichtlichkeit der Stellenangaben.

Über das Œuvre Schopenhauers hinaus bezieht sich N. in UB III SE auch auf zahlreiche andere philosophische und literarische Werke. Für N.s Gelehrtenkritik diene außer Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* auch die von Schiller am 26. Mai 1789 an der Universität Jena gehaltene Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* als wichtige Quelle. Vgl. dazu NK 398, 3–7. In UB II HL zitiert N. sogar wörtlich aus diesem Text (vgl. NK 291, 12–18). Darüber hinaus finden sich in UB III SE beispielsweise implizite Anspielungen auf Goethes *Faust*-Drama und auf ein Gedicht Hölderlins sowie explizite Bezugnahmen auf Montaigne, Cellini, Lessing, David Friedrich Strauß, Richard Wagner, Kleist, Shelley, Shakespeare, Empedokles, Rousseau, Meister Eckhart, Platon, Sokrates, Kant, Diogenes Laertius und Hegel. Diese Rekurse auf die philosophische und literarische Tradition werden jeweils in den betreffenden Stellenkommentaren erläutert.

Aufgrund der zentralen Bedeutung von Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* [=UP] für N.s UB III *Schopenhauer als Erzieher* [=SE] werden im Folgenden zunächst vor allem die markanten Analogien, aber auch die Differenzen zwischen diesen beiden Werken herauspräpariert und mit Zitaten und Stellennachweisen aus SE und UP belegt. Auf die Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die Schopenhauer 1851 im Rahmen der *Parerga und Paralipomena I* publizierte, beruft sich N. in seiner 1874 (also 23 Jahre später) erschienenen UB III *Schopenhauer als Erzieher* nur zweimal explizit (SE 413, 418). Implizit nimmt er hier aber wiederholt auf diese polemische Schrift Schopenhauers Bezug. Querverweise auf Schopenhauers UP bietet auch der Stellenkommentar zu UB III SE.

N. teilt Schopenhauers Vorbehalte gegenüber der zeitgenössischen Universitätsphilosophie, deren Instrumentalisierung durch fremde Zwecke er eben-

falls entschieden kritisiert. Schopenhauer beanstandet vor allem die theologische Vereinnahmung der Philosophie als „Apologie der Landesreligion“ (UP 151, 150, 154, 159, 194, 203, 204) und protestiert dabei insbesondere gegen ihre Verbindung mit spekulativer Theologie (UP 153, 190, 196, 200, 202, 203) und gegen ihre Reduktion auf die längst obsolet gewordene Funktion einer bloßen „ancilla theologiae“ (UP 200) mit dem „lieben Gott“ als Hauptgegenstand (UP 183–184, 198, 199). Außerdem formuliert er Vorbehalte gegenüber einer Philosophie, die – wie im Falle Hegels (UP 157) – eine „Apotheose des Staats“ (UP 156, 164, 205) propagiert. Nach Schopenhauer soll „die Philosophie allem Einflusse des Staates entzogen“ sein (UP 192) und von jeglicher Instrumentalisierung frei bleiben. Im Unterschied zu Schopenhauer, bei dem dieser Aspekt nicht im Vordergrund steht, wendet sich N. primär gegen die Depravation der Philosophie durch Staatsinteressen (SE 365, 368, 415, 422). Explizit kontrastiert er den „furor philosophicus“ mit dem „furor politicus“ (SE 409). Verglichen damit bleibt seine Kritik an religiösen Funktionalisierungen, die in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* größere Bedeutung hat, eher marginal (SE 415, 420).

Schopenhauer und N. kritisieren den Typus des akademischen Gelehrten als ‚verschroben‘ (UP 177, 179; SE 344, 407, 408, 412), überangepasst, schmeichlerisch, devot (UP 206; SE 395, 411, 414), geltungssüchtig (UP 162; SE 411) sowie als korrumpierbar durch Geld, Titel, Ämter und Reputation (UP 164, 166, 167, 190, 196; SE 387, 388, 398, 400). Beide attackieren die zeitgenössische Universitätsphilosophie. Aufgrund ihrer Anpassung an Interessen der Regierung, Zwecke der Religion oder Tendenzen des Zeitgeists (UP 159; SE 425) vernachlässige sie ihre eigentliche Aufgabe, nämlich die kompromisslose „Wahrheitsforschung“ (UP 149, 158, 167, 190, 204; SE 411). Dadurch werde sie „zu einer Parodie der Philosophie“ (UP 207) und gerate „in Mißkredit“ (UP 194, 207; SE 418–419). Aus diesem Grund plädieren Schopenhauer und N. mit Nachdruck für die Abschaffung (UP 167, 192–193, 207–208; SE 421) der allzu „lukrativen Philosophie“ (UP 159, 201), um ihre Pervertierung zum staatlich subventionierten universitären ‚Brotgewerbe‘ (UP 164, 196, 207; SE 398, 400, 411, 413), mithin zum „Parasiten der Philosophie“ (UP 165), künftig zu verhindern (UP 167). Auf diese Weise wollen sie zur „Förderung der Philosophie“ beitragen (UP 207). Freiheit im Sinne sozialer und finanzieller Unabhängigkeit betrachten Schopenhauer (UP 161, 206) und N. (SE 351, 353, 411–412, 425) als *conditio sine qua non* eines redlichen (UP 202, 204; SE 348), durch ökonomische Motive nicht beeinträchtigten Engagements für die Wahrheit (UP 152, 158, 163, 164, 166, 190, 196, 206; SE 351, 411, 425). Die Philosophie soll sich auf ihre genuine Aufgabe konzentrieren, das „Problem des Daseins“ zu lösen (UP 153, 169, 171; SE 349, 365) – zwar ohne staatliche Unterstützung, aber dafür auch ohne institutionelle Hindernisse (UP 208; SE 404, 407).

Der Hauptunterschied im Duktus der beiden Abhandlungen besteht darin, dass Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* fast ausschließlich die akademische Philosophie kritisch ins Visier nimmt, während N. den Horizont seiner Reflexionen in *Schopenhauer als Erzieher* auf das Feld der Kulturkritik ausdehnt. Von zentraler Bedeutung ist für N. „das Ziel der Kultur“ überhaupt (SE 400), die er vom „Staatswohle ziemlich unabhängig“ sieht (SE 365). Allerdings schließt er mit der von ihm propagierten „Erzeugung des Genius“ (SE 358, 386, 403) in Gestalt des Philosophen, Künstlers und Heiligen (vgl. SE 380) ebenfalls an Vorstellungen Schopenhauers an. Das Telos der Menschheit sieht N. in ihren „werthvollsten Exemplare[n]“ (SE 384), in denen die Natur zur Vollendung gelange (SE 382, 384–386, 404). Sowohl bei Schopenhauer als auch bei N. lässt sich eine Tendenz zu anthropomorphen Beschreibungen der ‚Natur‘ feststellen (UP 168, 209; SE 378–379, 382, 404–406).

Die anthropologischen Prämissen Schopenhauers und N.s unterscheiden sich jedoch voneinander: Am Ende seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* konstatiert Schopenhauer, die Bedeutung von „Erziehung und Bildung“ (UP 209) für die Entstehung ‚echter‘ Philosophen werde oftmals auf Kosten der entscheidenden genetischen Disposition überschätzt; zu Unrecht werde Begabung als essentielles Fundament sogar von manchen geleugnet (UP 209). Ausdrücklich setzt Schopenhauer den Primat der „angeborenen Talente“ voraus (UP 209); er meint, die Natur, nicht das Ministerium berufe zur Philosophie (UP 193). N.s kulturkritisches Interesse hingegen ist von einem pädagogischen Eros inspiriert, der sich offenkundig am Vorbild der Antike orientiert (SE 343–345, 350) und auf eine Entfaltung des Individuums speziell durch Erziehung und Bildung zielt (SE 341–343), um letztlich einen generellen Fortschritt der Kultur zu ermöglichen (SE 380–387, 402; UP 169, 176, 182).

Allerdings finden sich auch einige Aussagen, in denen die Positionen konvergieren: Eine Affinität zu Schopenhauers Einschätzung lässt N.s These erkennen, „der wahre Ursinn und Grundstoff“ des Individuums sei „etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares“ (SE 341). Und obwohl Schopenhauer den Primat der Naturanlage betont (UP 209), betrachtet er die Lektüre „der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen“ (UP 208) als ein wichtiges Stimulans autonomer intellektueller Tätigkeit. Dieser Auffassung entsprechen nicht nur die pädagogisch-anthropologischen Grundannahmen, die N. in UB III SE formuliert, sondern auch die konkreten Erfahrungen, die er selbst mit Schopenhauer als Erzieher gemacht hat: durch die Lektüre seiner Werke (SE 341–350). In der Beseitigung von Entwicklungsblockaden erblickt N. die zentrale Aufgabe der „wahren Erzieher und Bildner“ (SE 341). Und als Movens der weiteren kulturellen Entwicklung betrachtet er eine Konstellation, in der das „Ideal [...] uns erzieht, während es uns aufwärts zieht“ (SE 376).

Ähnlich wie Schopenhauers Reflexionen (UP 166, 177, 184–185) sind N.s Kulturdiagnosen von Skepsis und Pessimismus hinsichtlich der eigenen Epoche bestimmt (SE 343–346, 350, 361, 364, 366–368, 407–408, 425). N. konstatiert einen Mangel an authentischen Vorbildfiguren (SE 343–347), die in einer krisenhaften Epoche Orientierung geben (SE 345–346) und die persönliche Entwicklung ihrer Schüler fördern könnten (SE 341). Sein eigener Lehrer Schopenhauer, den er durch die Lektüre seiner Werke überhaupt erst kennenlernte (SE 341, 346–350), erscheint ihm in dieser Hinsicht als ideales ‚unzeitgemäßes‘ Paradigma (SE 346, 362–363, 425).

Als „Befreier“ von Entwicklungshindernissen tragen vorbildliche Erzieher nach N.s Auffassung maßgeblich zur „Vollendung der Natur“ ihrer Schüler bei (SE 341) – anders als die Universitätsphilosophen, die der akademischen Jugend schaden (UP 164, 177, 178, 186), ihr die Philosophie zeitlebens verleiden (UP 207; SE 417–418, 423) oder sogar ganze Gelehrtengenerationen verderben können (UP 177, 185; SE 344, 347). Hinzu komme die Problematik, dass die Studenten in einer Haltung „gläubige[r] Anhänglichkeit“ (UP 192) oder pragmatisch motivierter „Treue“ (SE 396–397) die Philosophie ihrer Professoren verabsolutieren, dabei aber die „wirklichen Philosophen“ übersehen (UP 192).

Schopenhauer und N. stimmen in der Feststellung überein, dass nur „sehr wenige Philosophen“ zugleich „Professoren der Philosophie“ waren und umgekehrt (UP 161; SE 409–411, 413–419, 421, 425, 426). Für prekär halten sie den mit dem akademischen Unterricht verbundenen Zwang, zu festgelegten Zeiten zu lehren, dabei die als opportun geltenden Gesinnungen zu demonstrieren und der Wahrheit überzuordnen (UP 161, 191, 205; SE 414–415), sowie die für eitle Naturen verführerische Möglichkeit, sich bei den öffentlichen Auftritten selbst als weise zu inszenieren (UP 161; SE 410, 416). Anders als Schopenhauer visiert N. für die fernere Zukunft sogar revolutionäre Veränderungen an: „eine mögliche Umwälzung des Erziehungswesens“ auf allen Ebenen (SE 404).

Bekanntlich litt Schopenhauer jahrzehntelang unter dem Mangel an öffentlicher Resonanz: Das Ignorieren seiner Werke (UP 200) durch das Schweigen seiner Zeitgenossen (UP 160; SE 353) empfand er als Strategie eines passiven Widerstands (UP 160, 171, 175, 196, 200, 202; SE 353, 406). Schopenhauer selbst betrachtet diese Situation als typisch für die Verschwörung mediokrer Geister gegen die intellektuelle Elite (UP 175–176). N. deutet sie darüber hinaus auch als eine symptomatische Erfahrung (SE 406), aus der sich via negationis erschließen lasse, welche Voraussetzungen für die Genese des ‚echten‘ Philosophen notwendig seien (SE 403–411).

N. stilisiert Schopenhauer zum Antagonisten des Universitätsphilosophen Kant (SE 351, 414). Schopenhauer selbst exemplifiziert seine Kritik an den besoldeten „Katheders-Philosophen“ (UP 149, 152, 153, 155, 168, 203; SE 426) durch

scharfe Attacken vor allem auf Fichte, Schelling und Hegel (UP 172–174, 179–180, 184, 186, 188, 190, 194). Anders als die konzise Gelehrten satire (SE 394–399), die N. in UB III SE formuliert, ohne dabei konkrete Adressaten ins Visier zu nehmen, wirkt Schopenhauers vehemente Polemik gegen das von ihm verurteilte philosophische Triumvirat aufgrund penetranter Wiederholungen mitunter monomanisch; seine Invektiven erhalten in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* eine geradezu leitmotivische Präsenz.

Gegen die Idealisten Fichte, Schelling und Hegel sowie gegen Herbart (UP 168, 174, 182, 188, 192; SE 421) und Schleiermacher (UP 174, 182) spielt Schopenhauer mit Nachdruck Kant aus, den er emphatisch als den wohl „originellste[n] Kopf“ apostrophiert, „den jemals die Natur hervorgebracht hat“ (UP 181). Mit seiner Transzendentalphilosophie präsentiere Kant „die wichtigste Lehre, welche seit 2000 Jahren aufgestellt worden“ sei (UP 180). Auch N. betont das revolutionäre Potential der Kantischen Lehre (SE 355–356), die in vielen Köpfen allerdings zu einem „müssigen Scepticismus“ degeneriert sei (SE 419) – im Gegensatz zu der fundamentalen persönlichen Erschütterung, die sie beispielsweise bei Kleist ausgelöst habe (SE 355–356).

Für höchst problematisch hält Schopenhauer die Anmaßung der „drei Sophisten“ (UP 195) Fichte, Schelling, Hegel und ihrer Anhänger, die ihren Lesern fälschlich den Eindruck vermitteln, sie hätten „Kants mühselige Vorarbeit“ durch ihre eigenen Werke weit überboten (UP 179). Diese Suggestion habe das Desinteresse „stultificirter Adepten“ (UP 180) an Kants Werken zur Folge gehabt (UP 179–180) und damit einen „Rückschritt vom größten Fortschritt, den jemals die Philosophie gemacht“ habe (UP 182). Die Verdrängung Kants, einer „Weltepoche in der Philosophie“ (UP 191), hält Schopenhauer für den „philosophische[n] Skandal“ der „letzten 50 Jahre“ (UP 191), der allein durch die Universitäten überhaupt möglich geworden sei. Darüber hinaus konstatiert er, dass auch die Lehren anderer ‚echter‘ Philosophen nicht zur Kenntnis genommen werden, weil den ignoranten (UP 187) Zeitgenossen die Fähigkeit zur adäquaten Beurteilung fehle (UP 167). Infolgedessen vermögen sie die großen Leistungen der philosophischen Tradition als solche weder zu erkennen noch verlässlich zu bewahren (UP 191, 193–194).

Schopenhauer entfaltet in seiner Schrift eine kritische Diagnose der Universitätsphilosophie, indem er die fundamentale Problematik der akademischen „Professionsphilosophen“ beleuchtet (UP 182), die dem Kantischen Skeptizismus (UP 197, 199; SE 355, 419) zum Trotz ‚absolute Erkenntnisse‘ proklamieren (UP 198). Während Schopenhauer in UP implizit für eine Kant-Renaissance plädiert, spricht sich N. nachdrücklich für die Hervorbringung und Ausbildung „des philosophischen Genius“ (SE 418, 407) nach dem ‚unzeitgemäßen‘ Vorbild Schopenhauers aus (SE 346–347, 350–351, 359, 361–363, 375,

404) und propagiert sogar explizit die „immer neue Erzeugung“ des „Schopenhauerischen Menschen“ (SE 383, 369, 371–376). N.s Kritik an Kant in UB III SE unterscheidet sich von Schopenhauers Urteil in UP: Denn Schopenhauer betrachtet den Philosophieprofessor Kant als eine singuläre Ausnahmeexistenz im üblichen Universitätsbetrieb (UP 151–152), wenngleich nicht uneingeschränkt (UP 161–162). N. hingegen erblickt in ihm einen gerade durch devotes Verhalten gegenüber dem Staat repräsentativen Vertreter der akademischen Philosophie (SE 351, 409, 414). (Zu N.s Fehltrail über Kant vgl. die Widerlegung in NK 351, 6–8 und NK 414, 15–19.)

Anders als N. in SE argumentiert Schopenhauer in UP gegen die Universitätsphilosophie auch mit der provokanten These, die Philosophie als solche sei eine „Wissenschaft, die noch gar nicht existiert“ (UP 193). Ihren Sonderstatus im Vergleich mit den bereits etablierten Wissenschaften sieht er darin, dass sie bislang „nicht ein Mal ihren Weg sicher kennt“ (UP 193). Angesichts des ihr fehlenden allgemeingültigen Wissensbestands hält Schopenhauer die universitäre Präsenz der Philosophie durch entsprechende Lehrstühle für geradezu absurd (UP 193).

Übereinstimmend plädieren Schopenhauer und N. für die Abschaffung der staatlich besoldeten akademischen Philosophie (UP 167, 192–193, 207–208; SE 421–425). Dennoch fallen Divergenzen auf: Nach N.s Ansicht wäre es am besten, die Universitätsphilosophen, die zwischen prätentioser Selbstinszenierung und Minderwertigkeitsgefühlen changieren (SE 395–396) und bei den Vertretern anderer Disziplinen keine Reputation genießen, ja von ihnen nicht einmal als gleichwertig angesehen werden (SE 418–420, 424), zum Vorteil seriöser Philosophen vollständig zu suspendieren (SE 421–425). Demgegenüber konzediert Schopenhauer immerhin, die Universitätsphilosophie könne für die Rekrutierung begabter Köpfe (UP 149) und für die Sozialisation späterer Staatsbeamter (UP 157) von Bedeutung sein. Ausdrücklich tritt er für eine akademische Tradierung der philosophischen Leistungen ein, die in der Vergangenheit bereits erbracht wurden (UP 167, 208), obwohl er bezweifelt, dass man in der „Periode seit Kant“ überhaupt noch dazu imstande ist, „das von großen Köpfen Geleistete“ für die Zukunft „fest zu halten und zu bewahren“ (UP 194): Als sinnvollen Gegenstand universitärer Lehre betrachtet Schopenhauer eine Einführung in die Logik und eine konzise einsemestrige Veranstaltung zur „Geschichte der Philosophie“, und zwar „von Thales bis Kant“ (UP 208). N. hingegen formuliert massive Vorbehalte gegenüber bloßer Philosophiegeschichte (SE 416) und traut den Universitätsphilosophen nicht einmal einen soliden Logik-Unterricht zu (SE 420).

Wie Schopenhauer kontrastiert auch N. die kreative Genialität mit der bloßen Bücher-Gelehrsamkeit mediokrer Köpfe (UP 170, 186–187; SE 399–400,

408, 410, 416–417). Von einem geistesaristokratischen Standpunkt aus (UP 189, 209; SE 403, 412) stellen beide Autoren den bloßen „Spaaßphilosophen“ (UP 169, 167, 183; SE 365, 349) mit ihrem eitlen Imponiergehabe (UP 162) die Ernsthaftigkeit (UP 169, 176) der originellen „Selbstdenker“ (UP 161, 163, 170, 208; SE 346–347) und „freien Geister“ (SE 407) gegenüber. Diese seien dazu imstande, eine „zusammenhängende Grundansicht von [...] der Welt“ zu vermitteln (UP 170; SE 356), statt lediglich fremde Konzepte miteinander zu vergleichen (UP 171; SE 410, 416). So könnten sie ihre Leser zu selbständigem Denken animieren (UP 208; SE 397, 404, 406, 417).

Schopenhauer und N. kritisieren die „gelehrtenhafte Katheder-Weisheit“ (SE 426) sowie die (schon in der traditionellen Gelehrtensatire topisch fixierte) „Scharlatanerie“ (UP 194) und den bewusst als Strategie zur Verschleierung geistiger Substanzlosigkeit eingesetzten Obskurantismus (UP 172, 173, 186; SE 419, 425) philosophischer Philister (UP 158, 164, 177; SE 352, 370, 371, 401), die mit präziösen und abstrakten Phrasen imponieren wollen (UP 170, 173, 175, 177) und mit „Flausen“ (UP 170; SE 371), „Jargon“ und „Bombast“ (UP 169, 177) bloß ihre Gedankenarmut zu kaschieren suchen (UP 169, 172, 175, 179). Den Kontrast dazu bilden Klarheit, Redlichkeit (UP 202, 204; SE 348), Originalität, Objektivität (UP 181, 182, 204) und „Besonnenheit“ (UP 181; SE 377) der seriösen Philosophen. Für Schopenhauer repräsentiert gerade Kant diesen Typus auf ideale Weise (UP 181–182). Als nur selten vorkommende Heroen (UP 189; SE 372–374, 403, 426) des Geistes stehen die ‚echten‘ Philosophen der großen „Masse“ (SE 338, 384) als der bloßen „Fabrikwaare der Natur“ (UP 209, 189; SE 338) diametral gegenüber.

Für die Décadence-Diagnose im Rahmen seiner Kulturkritik setzt N. schon in UB III SE die Krankheitsmetaphorik ein (SE 362, 389, 392, 400), die später zum Charakteristikum vor allem seiner Anti-Wagner-Schriften wird. Jahrzehnte zuvor antizipiert Schopenhauer Aspekte des Pathologischen bereits in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Die intellektuellen Defizite zeitgenössischer Philosophen und die desaströsen Konsequenzen ihrer Lehrtätigkeit für eine ganze „Gelehrtengeneration“ beschreibt er hier mit einem pejorativ aufgeladenen medizinischen Vokabular: Schopenhauer meint die „jüngeren Gelehrten heut zu Tage“, die „keines gesunden Gedankens [...] mehr fähig“ seien (UP 178), als „geistig entnervt“ (UP 177) bezeichnen zu können, weil sie „von der Hegelei, gleich wie von der Franzosenkrankheit [sc. Syphilis], inficirt“ worden seien (UP 178). Außerdem betrachtet er sie als „kastriert am Geiste“ (UP 179, 177) oder sogar als „völlig paralysirt“ (UP 185). N. übernimmt auch die Kastrationsmetapher für UB III SE: Die auf bestimmte Unterrichtsstunden festgelegten philosophischen Lehrveranstaltungen bezeichnet er bildhaft-konkret als Konsequenzen eines Denkens, das, „seiner herrlichsten Freiheit“ be-

raubt, dem Ruf des „Genius zu folgen“, „von vornherein gleichsam entmannt“ sei (SE 416).

Vor N. diagnostiziert auch Schopenhauer bereits *Décadence*-Symptome: Er betrachtet die „Hegelei“ (UP 156, 157, 177, 178, 205; SE 423), die große „Hegel-Farce“ (UP 156), als die fatale „Ursache der ganzen Degradation der Philosophie und, in Folge davon, des Verfalls der höhern Litteratur überhaupt, während der letzten 30 Jahre“ (UP 184). Nach N.s Auffassung ist die „Hegelei“ durch leere Versprechungen und die Sterilität ihrer Vertreter selbst schon obsolet geworden (SE 423). Insgesamt fällt das Urteil N.s über die kulturelle *Décadence* differenzierter aus als dasjenige Schopenhauers: Schon in der *Geburt der Tragödie*, vor allem aber in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* (insbesondere in UB II HL) führt N. die kulturelle Krisensituation seiner Epoche generell und die Problematik der Universitätsphilosophie speziell (SE 418) auf das zeitgenössische Epigonensyndrom zurück. (Vgl. dazu ausführlich NK 344, 31–34.)

Divergenzen zwischen Schopenhauer und N. zeichnen sich im Hinblick auf den in UP und SE entfalteten Horizont der Epoche ab: Schopenhauer argumentiert für die Bedeutung der Philosophie vor allem damit, dass die „herrschende Philosophie einer Zeit“ (UP 184) zugleich die „Denkungsart“ der gesamten Epoche begründe (UP 166, 188). Deshalb wirke sich jede nachhaltige Depravation der Philosophie entsprechend negativ auf „die Bildung des Zeitalters“ aus (UP 184, 166, 177). N. formuliert zwar punktuell ähnliche Einschätzungen (SE 366, 362), propagiert aber – dem Obertitel seiner UB gemäß – zumeist mit Nachdruck einen unzeitgemässen Denkhabitus (SE 361–363, 425), der die defizitären Epochenphänomene gerade transzendieren soll (SE 361–363).

Anders als Schopenhauer, der seine radikale Kritik ausführlich formuliert und sie konkret gegen den durch Fichte, Schelling und Hegel repräsentierten nachkantischen Idealismus insgesamt richtet, polemisiert N. nur punktuell gegen einzelne problematische Vertreter der Universitätsphilosophie seiner Epoche (SE 365, 417). In Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* fällt auf, dass er seine Ressentiments geradezu zelebriert und den Einfluss seines Hauptgegners Hegel dabei ebenso übertreibt wie die Macht der von ihm inaugurierten „Hegelschen Schule“ (UP 186): Schopenhauer meint sogar, das „Geistesleben der Menschheit“ (UP 186) werde nachhaltig geschädigt, wenn man den „ekelhaften Hegeljargon“ kultiviert (UP 186, 177, 184, 188) und „ein[en] Alltagskopf“ wie „Hegel als das größte Genie“, als den dauerhaften Zenit der Philosophie „proklamirt“ (UP 186–187). Die „Folge eines solchen Hochverraths am Edelsten der Menschheit“ (UP 187) erblickt Schopenhauer in der begrifflichen Diffusion sowie in der vollständigen „Desorientation und Desorganisation der Philosophie“ (UP 187), die zwangsläufig eine Depravation bis zum „Materialismus und Bestialismus“ nach sich ziehe (UP 187). Mit diesen

düsteren Prognosen schießt Schopenhauer über eine plausible, durch sachliche Argumente begründete Kritik an der philosophischen ‚Szene‘ seiner Epoche erheblich hinaus.

Die Bergmetapher (UP 167; SE 381, 402–403, 366) und die Symbolik des Scheideweges (UP 207–208; SE 340, 342) fungieren bereits in Schopenhauers *Ueber die Universitäts-Philosophie* und später auch in N.s UB III SE als Distinktionsmerkmale im Rahmen einer geistesaristokratischen Standortbestimmung. Mit dem breiten, bequemen und allgemein anerkannten Weg, den die mediokre Masse bevorzugt, kontrastieren Schopenhauer und N. den steilen, schmalen Pfad zur Wahrheit, auf dem sich die geistige Elite abmüht (UP 207–208; SE 340, 342). Schopenhauer meint, der „Gipfel dieses Parnassus“ sei durch philosophische Ignoranten „immer breiter getreten“ worden (UP 190). Letztlich erhoffen sich Schopenhauer und N. vom „Tribunal der Nachwelt“ (UP 155, 185, 188; SE 339, 349, 425) eine Instanz, welche die eklatanten Fehlurteile der bornierten Zeitgenossen in der Zukunft zu revidieren (UP 155, 185, 188; SE 338, 339, 361–364, 425) und die Würde der Philosophie, ihr heroisches Potential und ihre produktive Gefährlichkeit wiederherzustellen vermag (UP 154; SE 366, 426–427).

III.5 Die Struktur des Gedankengangs in der Abfolge der Kapitel

N. hat UB III SE (335–427) in acht bezifferte Kapitel unterschiedlichen Umfangs gegliedert, die den Gegenstand aus wechselnden Perspektiven thematisieren.

1.

Im ersten Teil der Schrift (337–341) beantwortet N. die Frage nach überzeitlichen anthropologischen Konstanten damit, dass er Faulheit und Furcht als Charakteristika der Menschen hervorhebt. Dieses Verhalten führt er auf die seines Erachtens verbreitete Grundtendenz zurück, sich den jeweils geltenden Denkkonventionen und Handlungsnormen aus purer Bequemlichkeit oder aus Scham kritiklos anzupassen. Dem Herdentrieb der Menschen hält N. das Postulat individueller Selbstentfaltung und Eigenverantwortung als ‚unzeitgemäßen‘ Grundsatz der Autonomie entgegen, der nur auf der Basis angemessener Selbsterkenntnis verwirklicht werden könne.

Mit einem Lob des Anachronismus erweitert N. den Horizont über das unverwechselbare Individuum hinaus auf eine kritische Kulturdiagnose, so dass

die Bedeutung des Unzeitgemäßen auch im Epochenkontext evident wird. Die jeweils von historischen Rahmenbedingungen und ethnischen Prägungen abhängigen Normen und Gewohnheiten der Menschen haben, von einem übergeordneten Standpunkt aus betrachtet, nur begrenzte Geltung. Aufgrund ihrer bloß relativen Gültigkeit für bestimmte Nationen, Religionen und Epochen sind sie letztlich unverbindlich. Hinsichtlich der Abgrenzung von normativen Reglementierungen stimmen die unkonventionellen Künstler mit den unzeitgemäßen Denkern überein.

Indem N. das Wesen des Menschen über die aktuellen Gegebenheiten hinaus auf ein fernes Ich-Ideal bezieht, öffnet er die Gegenwart auf einen Zukunftshorizont hin und markiert zugleich die Bedeutung einer prozessualen Selbstentfaltung des Menschen. Mit diesem Gedankengang schlägt N. die Brücke zu seinem Bildungskonzept: Wenn Erzieher demnach bei ihren Schülern Entwicklungshindernisse beseitigen, ermöglichen sie ihnen Bildung durch innere Befreiung. Eine solche Kultivierung des Menschen könne zur „Vollendung der Natur“ führen (341). Als den besten Weg zur Selbstfindung betrachtet N. die Orientierung an Vorbildern. Damit ist der Übergang zum autobiographischen Hintergrund vollzogen: Am Ende des 1. Kapitels exponiert er Arthur Schopenhauer als seinen eigenen Lehrer.

2.

Ausgehend von seinem früheren Wunsch, die als Last empfundene Verpflichtung zur Selbsterziehung an einen „wahren Philosophen“ zu delegieren (342), reflektiert N. im 2. Kapitel (341–350) zunächst die Alternative zwischen zwei konträren Erziehungsprinzipien: Einerseits wird die Perfektionierung von Spezialbegabungen beabsichtigt, andererseits die Entfaltung des Menschen mit seinem ganzen Potential. Nach N.s Überzeugung lässt sich der Gegensatz zwischen diesen Konzepten allerdings zumindest idealiter in Gestalt einer integrativen Persönlichkeit ‚aufheben‘, in der alle Wesenskomponenten harmonisch miteinander vermittelt sind.

Ein folgenreiches Desiderat konstatiert N. im Anschluss an seine kulturkritische Diagnose, der zeitgenössische Wissenschaftsbetrieb lasse die Persönlichkeit des Gelehrten verkümmern und verfehle ein humanes Bildungsideal auch in der akademischen Lehre: Gerade in der Moderne sei ein Mangel an sittlichen Erziehern und Vorbildern festzustellen. Vom Fortschrittsoptimismus seiner Zeitgenossen grenzt sich N. dezidiert ab, wenn er die Überlegenheit der antiken Erziehung und Bildung im Vergleich mit der Misere der zeitgenössischen Pädagogik und Universitätskultur behauptet, in der auch eine Schule des Redens und Schreibens für die Heranbildung künftiger Gelehrtengeneratio-

nen fehle. Angesichts dieser krisenhaften, vom Epigonensyndrom bestimmten kulturellen Konstellation seiner Gegenwart, in welcher der moderne Mensch mut- und orientierungslos zwischen christlichen Normen und antiker Tradition changiert, entdeckt N. die Philosophie Schopenhauers als ein willkommenes Korrektiv. Indem er seinem Lehrer die ‚unzeitgemäßen‘ Eigenschaften Einfachheit, Natürlichkeit, Ehrlichkeit, Heiterkeit und Beständigkeit attestiert, beschreibt er ihn als moralisches Vorbild und als Alternative zu moderner Überkompliziertheit. N. betrachtet Schopenhauer gerade aufgrund seiner ‚unzeitgemäßen‘ Authentizität als den ersehnten Erzieher. An ihm schätzt er vor allem, dass er sich gegen äußere Widerstände behauptet und sein Werk von wissenschaftlicher Pedanterie und rhetorischer Effekthascherei gleichermaßen freizuhalten gewusst habe.

3.

N. betrachtet den Philosophen Schopenhauer als vorbildlichen Repräsentanten geistiger Freiheit, weil er bewusst eine distanzierte Position zu Staat und Gesellschaft eingenommen habe. Aufgrund dieser Autonomie grenzt N. ihn von der Interessengebundenheit der konventionellen „Professorenphilosophie“ Kantischer Provenienz ab (351) und rückt ihn im 3. Kapitel (350–363) zugleich in eine Affinität zu den Künstlern, die er für kompromissloser im Umgang mit etablierten Ordnungen sowie insgesamt für „kühner und ehrlicher“ hält (351). Anschließend thematisiert N. aber auch die Gefährdungen Schopenhauers durch Konstitution, biographische Erfahrungen und soziale Rahmenbedingungen: Einsamkeit, Verbitterung, Melancholie, Verzweiflung an der Wahrheit infolge des Kantischen Skeptizismus und Relativismus (357–358) haben laut N. zum kämpferischen Gestus Schopenhauers und zu seiner Sehnsucht nach Heiligkeit (358) ebenso beigetragen wie das Spannungsverhältnis zwischen seinem Singularitätsbewusstsein und der lange entbehrten öffentlichen Anerkennung. – Indem N. Schopenhauers Postulat, „frei und ganz er selbst zu sein“ (362), befürwortet, folgt er der Überzeugung seines philosophischen Lehrers (vgl. dazu NK 338, 11 und NK 362, 11–18). Laut N. enthalten Schopenhauers Werke ein ‚unzeitgemäßes‘ Urteil über den „Werth des Daseins“ (361); zugleich erscheinen sie ihm aber auch als „Spiegel der Zeit“ (362) und als kritische Epochendiagnose. Aus dem Ganzheitsanspruch „jeder grossen Philosophie“ (357) leitet N. das Postulat ab, der Leser solle aus dem „Bild alles Lebens“ (357), das ihm Schopenhauers Philosophie vermittele, Schlüsse für seinen individuellen Lebenssinn ziehen. Dabei gelte es den existentiellen Bezug und die Ausrichtung auf das Ideal zu bewahren, um sich für die „Erzeugung des Genius“ zu engagieren, in der N. letztlich „das Ziel aller Cultur“ sieht (358).

4.

Kulturkritisch akzentuiert N. seine Eloge auf Schopenhauer, indem er sie im 4. Kapitel (363–375) mit der Frage verbindet, „wie wir Alle durch Schopenhauer uns gegen unsre Zeit erziehen können“ (363). Den durch die „Gründung des neuen deutschen Reiches“ (364) verstärkten Zukunftsoptimismus, den unkritische Journalisten propagieren, verurteilt N. ebenso wie die Ideologie, die den Staat zum „höchste[n] Ziel der Menschheit“ erhebt (365). Die Überzeugung, durch politische Veränderungen seien tieferreichende Probleme zu lösen, lehnt er kategorisch ab. Ähnlich wie Jacob Burckhardt vertritt er einen Primat der ‚Kultur‘ vor der Politik.

Im Gegensatz zur optimistischen Beurteilung der Gegenwart durch zeitgenössische Philosophieprofessoren diagnostiziert N. in der Kultur seiner Epoche markante *Décadence*-Symptome (366). Die allgemeine Beschleunigung führe zum Verlust kontemplativer Ruhe sowie zur Schwächung, Desorientierung und Verunsicherung der Menschen. Diese Zeitproblematik werde durch nationale Konflikte, die Auflösung tradierter Gewissheiten, die „militärischen Gewaltherrscher“ (368) und den Machtzuwachs im ökonomischen Sektor noch verschärft. Die Periode „des atomistischen Chaos“ (367) fördere Defätismus, Angst, Gier und radikalen Egoismus bei der hemmungslosen „Jagd nach Glück“ (367). Aus diesen Fixierungen ergebe sich eine Degeneration der Zeitgenossen bis zum Animalischen oder „starr Mechanische[n]“ (368). Von der drohenden Barbarei sieht N. auch Kunst und Wissenschaft betroffen (366). Selbst die Gelehrten vermögen ihren Zeitgenossen laut N. keine Stabilität und Orientierung mehr zu vermitteln. Für bildungsfeindlich und insofern für kontraproduktiv hält er die verbreitete Tendenz, „die allgemeine Krankheit“ einfach zu ignorieren, sie durch künstliche Fröhlichkeit zu überspielen oder sie sogar zu verdrängen und „weg[zu]lügen“ (366).

Den konkreten Bezug zu Schopenhauer stellt N. in diesem Zusammenhang durch einen Vergleich zwischen drei anthropologischen Konzepten her, die für ihn im Menschenbild Rousseaus, Goethes und Schopenhauers paradigmatische Gestalt gewinnen. Vom revolutionären Potential und von der populären Wirkkraft Rousseaus, der im Glauben an die „heilige Natur“ die zivilisatorische Depravation kritisiert und sich von Kunst und Wissenschaft distanziert (369), unterscheide sich Goethe durch den Entwurf eines kontemplativen Menschentypus. Obwohl N. in Goethes *Faust*-Drama auch rousseauistische Tendenzen feststellt (370), fungiert für ihn das Menschenbild Goethes letztlich als Korrektiv des Rousseauismus (369). Die kontemplative, bewahrende und handlungsarme Existenz nach dem Goetheschen Konzept biete allerdings nur für wenige Menschen ein exklusives Lebensmodell; zugleich sei eine solche Existenzweise mit dem Risiko verbunden, ins Philiströse zu geraten (371).

Dieser Gefahr entgehe der von Schopenhauer entworfene Idealtypus eines Menschen, der „das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich“ nehme (371) und – so N. in direktem Anschluss an Thesen Schopenhauers – durch die Verneinung seines Eigenwillens eine „Umkehrung seines Wesens“ vorbereite (371). Von bloßer Negativität grenzt N. dieses Konzept mit der Begründung ab, dass es von „Sehnsucht nach Heiligung und Errettung“ (372) motiviert sei, die sich mit einer Bereitschaft zu metaphysischer Bejahung in der Erfahrung des Leidens verbinde (372). Ein „*heroischer Lebenslauf*“ (373) im Sinne Schopenhauers erscheint demgemäß als Maximum des Menschenmöglichen für die Individuen, die sich durch Leiden und Kampf ihrer selbst bewusst werden, schließlich in einer Haltung der Gelassenheit bis auf den Grund der Dinge sehen und sich dabei ohne Rücksicht auf pragmatischen Nutzen den existentiellen Fragen stellen (375). Dieses von Idealismus getragene Wahrhaftigkeitsethos kontrastiert N. mit der verlogenen ‚Komödie‘ derer, die sich an Zerstreuung und Selbstbetrug verlieren, weil sie das Leben und seine Anforderungen nicht spüren wollen (374).

5.

Angesichts der Gefahr einer „beschauliche[n] Faulheit“ (377) versucht N. im 5. Kapitel (375–383) zu zeigen, wie Schopenhauers Ideal des Menschen erzieherisch wirken kann, indem es „uns aufwärts zieht“ (376). Auf der Suche nach „erfüllbaren Pflichten“ (377) adaptiert er nicht nur Schopenhauers Mitleidspostulat. Vielmehr lässt er auch in seiner Vorstellung vom Menschen als „Spiegel“ der Natur (378) zum Zweck ihrer (Selbst)Erkenntnis (382) markante Affinitäten zu Schopenhauers Philosophie erkennen. Die rastlose, von quälenden Begierden und fortwährendem Kampf bestimmte animalische Existenz ist von „sinnlose[m] Leiden“ erfüllt (377) und erfasst auch die Menschen, die N. als die durch Bewusstsein „verfeinerten Raubthiere“ beschreibt (378).

Eine solche *conditio humana* kontrastiert N. mit Schopenhauers Ideal der Besonnenheit und Gelassenheit sowie mit dessen Utopie der „Erlösung“ (378, 380). Statt vor seiner „eigentlichen Aufgabe“ (379) in besinnungslose Selbstvergessenheit und Geselligkeit zu fliehen und durch Zerstreuung die Chance zur „Verinnerlichung“ zu verpassen (379), solle sich der Mensch bewusst auf das kulturschöpferische Ziel konzentrieren, „die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen“ zu fördern (382), also Existenzformen, die über die Dimension des bloß Tierischen hinausreichen (380). Ein Ungenügen an sich selbst habe zwar Pessimismus und Selbsthass zur Folge, wecke zugleich aber auch eine „Sehnsucht nach Kultur“ (383). Indem sich der Mensch aktiv für die Kultur engagiere, arbeite er an der „Vollendung

der Natur“ (382), die – wie N. im Anschluss an Schopenhauers Philosophie anthropomorph formuliert – in Gestalt des Philosophen oder Künstlers „zu ihrer eignen Aufklärung über sich selbst“ und in Gestalt des Heiligen zur Überwindung jeglicher Individualität, zum Gefühl der Einheit alles Lebendigen und zur „Erlösung von sich selbst“ gelangen wolle (382). In der Entwicklung des Menschen zu diesen Schopenhauerischen Typen erblickt N. „die höchste Erfüllung unsrer Existenz“ (383).

6.

Im 6. Kapitel (383–404) korreliert N. Kultur und Natur: Die Entwicklung der Kultur leitet er aus dem Naturprinzip her, nach dem das Ziel jeder Art letztlich darin besteht, sich selbst zu transzendieren, und zwar durch das „einzelne höhere Exemplar“ (384), dem es gelingt, den Übergang in eine superioren Existenzweise zu vollziehen. Mit dem idealistischen Engagement für das vorausgesetzte Kulturziel, einzelne große Individuen hervorzubringen, statt bloß für das Wohl der Masse zu sorgen (384), kontrastiert N. vier Möglichkeiten eines Kulturmissbrauchs (387–399): erstens die Verfolgung ökonomischer Interessen durch die Erwerbenden, die Bildung bloß als Mittel zur Gewinnmaximierung benutzen, zweitens die „Selbstsucht des Staates“ (388), der als sogenannter „Kulturstaat“ das intellektuelle Potential seiner Mitglieder nur zum Vorteil der Institutionen einsetzt, und drittens die von egoistischen Zwecken bestimmte Selbstinszenierung derer, die sich mithilfe schönen Dekors vor allem selbst „interessant zu machen“ suchen (389) und die Kultur dabei zu einem veredelnden Schmuck depotenzieren. In seinem anschließenden binationalen Kulturvergleich kontrastiert N. französische Eleganz, Manierlichkeit und Ästhetisierungskunst mit deutschem „Schwer- und Tiefsinn“ (391). Die seiner Meinung nach würdelose Anpassung an die Moden des Zeitgeistes und die Tendenz der Deutschen, sich an das kulturelle Vorbild Frankreichs zu assimilieren (392), sieht N. mit der Gefahr verbunden, dass durch eine „Kultur der interessanten Form“ (393) die eigene Kulturaufgabe verfehlt werde.

Besonders ausführlich widmet sich N. dem vierten Aspekt des von ihm konstatierten Kulturmissbrauchs: der „Selbstsucht der Wissenschaft“ (393) und ihrer Repräsentanten. Deren Motivation sieht er keineswegs primär im Wahrheitstrieb (394), sondern in einer Mischung sehr verschiedener Interessen und Motive. Seine Gelehrten satire (394–399) präsentiert N. als kritische Diagnose des zeitgenössischen Wissenschaftsbetriebs. Eine spezifische Abenteuerlust sowie Neugier, Jagd- und Spieltrieb gehören ihm zufolge ebenso zur mentalen Ausstattung des Wissenschaftlers wie Kampflust, Widerspruchsgeist, aber auch lebensferner Intellektualismus, Biederkeit, Kurzsichtigkeit, Borniert-

heit im Hinblick auf übergeordnete Problemzusammenhänge, akribische Detailfixierung, Nüchternheit, Gefühlsarmut, Anpassung an die geltenden Konventionen, eine devote Fixierung auf die eigenen Lehrer sowie eine übertriebene Orientierung an den herrschenden Institutionen und am Verhalten von Kollegen. Dieses Konglomerat aus Sekundärmotivationen, zu denen noch Eitelkeit, Inferioritätsgefühle, materialistische Interessen, stupider Fleiß, Flucht vor der Langeweile und ein auf Kuriositäten gerichteter Sammeltrieb hinzukommen können, verhindere die zweckfreie Wahrheitssuche und trage auch zur Sterilität der Gelehrten maßgeblich bei (399).

Aufgrund ihrer eigenen Inferiorität hassen die Vertreter der Gelehrtenzunft laut N. das originelle Genie, das mit lebendiger Kreativität produziert, statt lediglich tote Forschungsobjekte zu sezieren (399–400). Als symptomatisch für die *Décadence* seiner Epoche betrachtet N. die Überschätzung des Gelehrtentypus, die mit einer Verkennung der eigentlichen Kulturziele einhergehe (400). Dem Kulturbegriff seiner Zeitgenossen, den er von ephemeren Moden und fehlgesteuerten Interessen bestimmt sieht, stellt N. ein metaphysisch grundiertes Kulturkonzept gegenüber (401). Verwirklichen soll es eine kleine Schar ‚unzeitgemäßer‘ Enthusiasten, die der Verführung durch öffentliche Gratifikationen heroisch zu widerstehen vermögen. Abseits vom Getriebe des Zeitgeistes beschreiten diese vom Ungenügen an sich selbst (385) angetriebenen Idealisten einen steilen und einsamen Weg, um die Voraussetzungen für die „Geburt des Genius“ zu schaffen (403). Nach N.s Überzeugung soll Schopenhauer zu einem solchen kulturschöpferischen Engagement erziehen (404) und damit auch zu bewusster Distanz gegenüber dem Pragmatismus von Gelehrten, Staatsbeamten und Bildungsphilistern (401).

7.

Ein anthropomorphes Naturkonzept bestimmt das 7. Kapitel (404–411): In Opposition zu teleologischen Deutungen, die von einer zweckmäßigen Organisation der Natur ausgehen, definiert N. die Natur als ungeschickt, unvernünftig und verschwenderisch im Umgang mit ihren Mitteln, mit denen sie „gemeinnützig[e]“ Zwecke erreichen ‚will‘. Damit erklärt er sich das immer bloß zufällige und vereinzelte Auftreten ‚echter‘ Philosophen und Künstler generell und speziell das Missverhältnis zwischen der Größe Schopenhauers und seiner zunächst nur sporadischen Rezeption durch die Zeitgenossen. N. selbst erblickt seine zentrale Aufgabe darin, die Wirkung philosophischer Vorbilder zu fördern und die unzeitgemäßen „freien Geister“ (407) zu Schopenhauer zu führen. Es komme darauf an, „die Wiedererzeugung Schopenhauers“, also „des philosophischen Genius“, vorzubereiten (407) – trotz der in der Epoche vor-

herrschenden Dogmen und politischen Ideologeme und trotz der verbreiteten Tendenz zu einem naiven Fortschrittsoptimismus, der auch den Bereich der Bildung mit einschlieÙe.

Dass Schopenhauer selbst nicht der üblichen Sozialisation zum Gelehrten unterworfen wurde und sich durch die frühen Reisen mit seinem Vater auch zur Überwindung nationaler Beschränkungen angeregt sah (408–409), betrachtet N. als wesentliche Voraussetzungen für die spätere Entwicklung seines Lehrers. Denn ein philosophischer Selbstdenker suche einen originären Zugang zur Wirklichkeit und begreife sich selbst als „Abbraviatur der ganzen Welt“ (410). Auch in Schopenhauers (von Juvenal stammendem) Wahlspruch ‚vitam impendere vero‘ (411) manifestiert sich nach N.s Überzeugung der Wesensunterschied zwischen dem starken, freien und integren Genie und dem Typus des bloÙen Gelehrten.

8.

Im 8. Kapitel (411–427) radikalisiert N. seine Kritik an der zeitgenössischen Universitätsphilosophie. Freiheit nach dem Vorbild der antiken Philosophen sowie Menschenkenntnis ohne einengende akademische Sozialisation betrachtet er auch in seiner eigenen Zeit als wesentliche Voraussetzungen für die Entwicklung des „philosophische[n] Genius“ (411). In diesem Sinne kontrastiert er die großen „Philosophen von Natur“ mit den „schlechten Philosophen von Staatswegen“ (413). Hier orientiert sich N. an Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (vgl. dazu den Vergleich in Kapitel III.4 des Überblickskommentars). Als Staatsdiener kommen genuine Philosophen nicht in Betracht, weil sie dann aufgrund ihres Amtes politische Interessen über die Wahrheit stellen müssten.

Nach N.s Überzeugung liegt das einzige Kriterium zur Bewertung einer Philosophie in der Frage, „ob man nach ihr leben könne“ (417). Schon an einer früheren Stelle betont er die existentielle Bedeutung der Philosophie (350). Wenn die Universitätsphilosophen ihren Schülern Philosophiegeschichte vermitteln, wühlen sie laut N. als gelehrte „Nach- und Überdenker“ (416) bloÙ in fremden Meinungen, statt als originelle Selbst-Denker eigene gedankliche Substanz zu entwickeln. Weil sie sich darauf beschränken, in ihrer Lehre ein Sammelsurium aus verschiedenen philosophischen Systemen zu präsentieren, können Philosophiehistoriker in den Köpfen ihrer Schüler nur geistige „Verwilderung“ hervorrufen (417). Wird die Philosophie gar zum bloÙen „Examengespenst“ (423) depotenziert, wie N. selbst es später mit einem fiktiven Dialog in der *Götzen-Dämmerung* satirisch vorführt (KSA 6, 129–130), so schreckt sie zwar

die „unbefähigten Köpfe“ ab (423), kann aber die Jugend durch Impulse zu subversiver Kritik auch schädigen, statt ihre Entwicklung zu fördern.

Polemisch grenzt sich N. vom inferioren „Afterdenkerthum“ (421, 418) der akademischen Philosophie ab, die er mit der Epigonenproblematik korreliert (418) und für völlig überflüssig hält (427). In seiner eigenen Erfahrung mit dem Universitätsbetrieb erschienen N. die beamteten Universitätsphilosophen als weltfremde Ignoranten und wissenschaftsferne Obskurantisten (419), die sich anmaßend sogar als „Grenzwächter und Aufpasser der Wissenschaften“ gerieren (419) und dadurch einen Metastatus für sich selbst beanspruchen. Mit ihrer deduktiven Systematik beeindruckten sie laut N. aber lediglich die unerfahrene Jugend; die Welt hingegen begegne ihnen mit Desinteresse, andere akademische Disziplinen sogar mit Missachtung (424). Daran vermögen die Universitätsphilosophen nach N.s Ansicht selbst dann nichts zu ändern, wenn sie sich darum bemühen, sich durch Rückgriffe auf Natur- oder Geschichtswissenschaften ein interessanteres Profil zu verschaffen, um ihre Position im Spektrum der Disziplinen zu stabilisieren, oder wenn sie sich mithilfe von Versatzstücken der empiristischen Psychologie Herbartscher Provenienz vordergründig zu modernisieren versuchen (421).

Anschließend nennt N. ein wichtiges Desiderat im Bildungsbetrieb seiner Epoche: Seines Erachtens fehlt eine fundierte Erziehung in Schrift und Rede (424, 343). Notwendig sei auch eine Erweiterung des kulturellen Referenzraums über den Horizont der griechisch-römischen Antike hinaus, deren normative Bedeutung durch die Entdeckung des indischen Altertums ohnehin bereits relativiert werde (424). – Aus seiner auf die Universitätsphilosophie konzentrierten kritischen Kulturdiagnose zieht N. radikale Konsequenzen, indem er dazu rät, der „gelehrtenhafte[n] Katheder-Weisheit“ (426) der Philosophie, die schwächlich und „friedlich im Herkömmlichen“ vegetiere (426), die „akademische Anerkennung zu entziehen“ (421). Erst wenn sie von der Alma mater abgeschnitten, von der Anbindung an Staatsinteressen befreit (422) und dem durch journalistische Kulturetiketten zu Unrecht nobilitierten Zeitgeist (424–425) entkommen sei, könne die Philosophie ihre eigentliche Aufgabe als „höheres Tribunal“ (425) im Dienste der Bildung wiedererlangen und damit auch ihre für die Kultur produktive Gefährlichkeit. Genau darin erblickt N. den heroischen Charakter der „Liebe zur Wahrheit“ (427), den nach seiner Überzeugung gerade die Philosophie Schopenhauers auf vorbildliche Weise repräsentiert.

III.6 Die Rezeption von *Schopenhauer als Erzieher*

Nach dem Eintreffen der gedruckten Schrift teilt **Erwin Rohde** seinem Freund N. am 13. Oktober 1874 brieflich mit, er müsse sie, da er sie am 9. des Monats zunächst nur „durchstürmte, erst noch einmal in Muße durchstudieren“, ehe er sich dazu äußern könne (KGB II 4, Nr. 590, S. 579). Und am 13. Dezember 1874 bekundet Rohde dann, er habe sich bei erneuter Lektüre durch „den ‚Schopenhauer‘ [...] erhoben gefühlt, wie von einer großartigen heroischen Musik“ (KGB II 4, Nr. 613, S. 622). – Max Oehler, ein Cousin von N. und seiner Schwester, der nach deren Tod die Leitung des Nietzsche-Archivs in Weimar übernahm, berichtet von einem anonymen Telegramm eines Literaturkenners: Dieser griff auf Goethes *Faust I* zurück, und zwar auf die Replik des Erdgeistes im Gespräch mit der Faust-Figur (vgl. V. 512–513), um dieses Diktum dann humoristisch an den Autor von UB III SE zu adressieren, der sich darüber sehr amüsierte: „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst, nicht mir. Schopenhauer“ (vgl. Max Oehler 1927, 117).

N.s Schwester **Elisabeth Nietzsche** dankt ihrem Bruder am 27. Oktober 1874 mit pathetischem Überschwang für sein „herrliches neues Buch“: „Du Guter Großer, ich habe dabei manchmal weinen müssen: es jammert mich so das Schicksal von Schopenhauer, endlich spricht einmal Jemand von ihm, der ihn versteht wie kein Anderer [...]. Ich glaube so wie Du hat noch nie Jemand über Schopenhauer geschrieben was er Allen lehrt, nie hat es Jemand so empfunden diesen ungeheuren Schmerz über den Kampf des Genius in der jämmerlichen Menschheit. Mir kommt das Buch schöner als alle anderen vor so ganz besonders ergreifend und edel! Einem wahren philosophischen Menschen muß bei Deinen Worten das Herz in heiliger Begeisterung emporflammen“ (KGB II 4, Nr. 601, S. 596).

Und 23 Jahre später inszeniert die (mittlerweile verwitwete) Elisabeth Förster-Nietzsche im zweiten Band ihrer Biographie *Das Leben Friedrich Nietzsches* (1897) anlässlich von UB III SE sogar eine eigene Aussage mit Zukunftsvision: „Schon damals sagte ich zu ihm: ‚ich weiß nicht genug von Schopenhauer, um genau zu wissen, ob er wirklich ein solcher Erzieher ist, aber Eines weiß ich genau, daß Du der darin geschilderte erziehende Philosoph bist.‘ ‚Unsinn‘ rief Fritz, ‚oder sein wirst‘, setzte ich hinzu. Er sagte gedankenvoll: ‚wer kann das jetzt wissen, meine Schwester!‘“ (Förster-Nietzsche 1897, Bd. II/1, 159). Damit folgt sie N.s nachträglicher Umdeutung der Schrift zum Selbstbekenntnis in seiner letzten Schaffensphase. Die markante Aussage in *Ecce homo*, eigentlich bringe UB III SE ihn selbst, also „Nietzsche als Erzieher“, zum Ausdruck (KSA 6, 320, 30), zitiert sie bezeichnenderweise nur wenig später sehr ausführlich mit ihrem Kontext (vgl. KSA 6, 319, 19 – 321, 6; vgl. dazu Förster-Nietzsche

1897, Bd. II/1, 166–168). In diesem Sinne erklärt sie auch, in UB III SE habe N. „fast unbewußt sein ganzes Selbst, seine innerlichsten Erfahrungen mit seinem Herzblut“ niedergeschrieben (ebd., 153). Ihre Tendenz zu emphatischer Stilisierung des Bruders, dessen avantgardistischen Rang angeblich bereits die Rezipienten seiner ersten drei Werke (GT, UB I DS, UB II HL) erkannt hätten, geht ebenfalls aus der Behauptung hervor, sie hätten in ihm schon damals „den Apostel einer neuen noch nicht bestimmt formulierten Anschauungsweise“ erblickt (ebd., 142–143). – Wiederholt attestiert Elisabeth Förster-Nietzsche ihrem Bruder eine auffallende Bescheidenheit: „Besonders rührend war seine Bescheidenheit, wenn er sich mit den Personen verglich, die er liebte und verehrte: er schuf diese zu unglaublichen Wunderthieren um, während er sich selbst mit einer ungerechten schonungslosen Kritik betrachtete“, so dass „ein vollkommenes Mißverhältniß“ entstand (ebd., 149). Kontrastiv ergänzt sie dann eine spätere desillusionierte Feststellung, die N. nach der Distanzierung von Schopenhauer und dem Bruch mit Wagner mit „leichtem Spott über sich selbst“ (ebd., 149) formulierte: „So begabte Wesen, wie ich sie mir als Genies vorstellte, haben nie existirt“ (NL 1878, 29 [16], KSA 8, 515). Zur problematischen Rolle von Elisabeth Förster-Nietzsche, der Gründerin und Leiterin des Nietzsche-Archivs, in der Geschichte der N.-Editionen (vor allem durch die berühmte Nachlass-Kompilation *Der Wille zur Macht*) vgl. Katrin Meyer (NH 2000b, 437–440) und David Marc Hoffmann (NH 2000, 440–443). – Für die zusehends kritische Einstellung N.s zu Schopenhauer gibt es markante Belege, die im Kapitel III.3 des Überblickskommentars präsentiert werden (vgl. z. B. im Dezember 1876: KSB 5, Nr. 581, S. 210; vgl. auch KSA 2, 370, 8–17 sowie NL 1878, 27 [80], KSA 8, 500 und KSA 3, 453, 22 – 455, 1).

Cosima Wagner reagiert am 26. Oktober 1874 voll Enthusiasmus auf *Schopenhauer als Erzieher* (KGB II 4, Nr. 599, S. 591–594):

„Diess ist meine Unzeitgemässe, mein werther Freund, und ich danke Ihnen von Herzen für die freudige Erregung welche mir durch die Lesung derselben geworden ist. Gefühle, Gedanken, Einfälle Erkenntniss, Können und Wissen haben mich darin Staunen gemacht, und an dem Begeisterungs-Feuer welches Alles durchglüht, habe ich mich wiederum erwärmt, wie an der Geburt der Tragödie. Und wie schön und eigenthümlich ist hier Ihre Sprache! Man sieht es, hier hatten Sie den konkreten – herrlichen – Gegenstand, welchen Sie ganz erfassen konnten, und so mächtig Sie ihn erfasst haben, so tief haben Sie mich ergriffen. Ausserordentlich schön und kunstvoll finde ich Ihre Einleitung – sie gemahnte jener grossartigen Introductionen, mit welchen die Meister der Musik ihre Allegri einführen, und besser, erhabener wirkend, und dadurch für das weitere Lesen schöner stimmend, hätten Sie den Namen Schopenhauer's zum ersten Male nicht nennen können, als nachdem Sie dargestellt hatten was uns die Bildung verleiht. Ich finde es sehr schön dass Sie darauf persönlich auftreten, denn wie Sie es später richtig bemerken, ist die Wirkung von Schopenhauer's Genius beinahe eine Absurde zu nennen, und kommt es daher hier sehr auf das persönliche Zeugniss eines Berufenen an. [...] Aber über alles schön, ja für

mich das bis zu Thränen Ergreifende Ihrer Schrift, ist die Schilderung der drei Gefahren in welche<n> der Genius schwebt [...], und wenn Sie behaupten an der deutschen Sprache keine Freude zu haben, so bestraft Sie die Edle grossherzig, indem Sie Ihnen eine Persuasion und Eindringlichkeit verleiht, welche Ihnen keine andere Sprache auf diesem Gebiete gewähren würde. [...] Heil Ihnen, mein Freund, dass Sie das innerste Wesen des Genius so ergründen konnten, und aus dem Schacht der Erkenntniss den Hort an das Tageslicht bringen [...]. Eine einzige Bezeichnung hätte ich anders gewünscht, ich hätte Trägheit lieber als Faulheit gelesen [vgl. KSA 1, 337, 5], weil ich mit Faulheit den Begriff der Verwesung [...] nicht den der Schwerfälligkeit verbinde [...], in keiner der vorangegangenen Schriften, haben Sie, dünkt mich, Stoff und Form so vollkommen bemeistert, und in Folge dessen wirkt Ihr Witz und Ihr Humor so frei und so erquickend hier. Auch diese Schrift ist heiter wie Sie das vom Werke Schopenhauer's sagen, und ich meine, sie müsste eine tiefe Furche einschneiden, allein wie sieht es bei uns aus? Wer wollte in dieser Confusion etwas wahrsagen? ... Die sechs oder sieben aber, für welche Sie schreiben werden Sie haben und ganz haben, und am Ende wird diese Minorität einmal auch etwas zu sagen haben.“

Mit dieser Zukunftsprognose rekurriert Cosima Wagner auf eine Aussage in dem Brief an Richard Wagner, den N. um den 10. Oktober 1874 konzipiert hat. Hier kündigt er dem Komponisten die Zusendung von *Schopenhauer als Erzieher* an und erklärt: „Zuletzt kommt es mir ja allein auf 6–7 Leser an“ (KSB 4, Nr. 395, S. 265). Am 16. Januar 1875 schreibt Cosima Wagner in einem Brief an N.: „Lenbach hat mir einen unglaublich schönen Schopenhauer gemalt; Ihre ganze letzte Unzeitgemässe ist darin ausgesprochen; ein wundervoller Blick, voll Klarheit, Schärfe, Sorge und Wehmuth“ (KGB II 6/1, Nr. 625, S. 16).

N. berichtet Erwin Rohde am 15. November 1874: „Ich habe mit meiner Nr. 3 in Bayreuth eine ganz unglaubliche Freude gemacht, und überhaupt scheint es, dass sie mit gutem Sterne im Lande herumwandelt“ (KSB 4, Nr. 403, S. 275). Demselben Adressaten schreibt N. am 21. Dezember 1874, der Dichter **Theodor Opitz**, „Übersetzer von Petöfi“, habe ihm ein Gedicht „mit der Überschrift ‚Schopenhauer als Erzieher‘“ geschickt (KSB 4, Nr. 410, S. 283). Das Gedicht, das Opitz am 21. Dezember 1874 in seinem Brief an N. präsentiert, lautet folgendermaßen (KGB II 4, Nr. 617, S. 639–640):

„Schopenhauer als Erzieher“.

Dies Büchlein über Arthur Schopenhauer
Ergreift, wie allerbeste Poesie,
Die Seele mächtig, und ein Freudenschauer
Durchzuckt befreiend und erhebend sie.

Ein tapfres Büchlein ist's, voll Geist und Feuer,
Ja, eine Wetterthat der Leidenschaft:
Der Blitzstrahl flammt, es rollt der Donner neuer
Belebung stark mit reinigender Kraft.

Und hinter diesem brausenden Gewitter
Wölbt sich des ew'gen Himmels stilles Blau;
Und vor uns steht der Wahrheit ernster Ritter
In seiner vollen Größe, welche Schau!

„Unzeitgemäß“ ist freilich Alles sehr,
Doch darum zeitgemäß just um so mehr.

Theodor Opitz.“

N. dankt dem Poeten noch am selben Tage für sein „Zeichen sympathischen Einverständnisses“ und erklärt ihm seine eigene Prätentation auf ‚Unzeitgemäßheit‘ „auf eine recht bescheiden-hochmüthige Art. Ich sehe von dem Persönlichen solcher Begegnungen ab und vergesse, daß Sie mich gelobt und geehrt haben, denke mir aber, daß Sie und ich über irgend etwas sehr Wesentliches Einer Meinung [sind] und daß wir Beide Recht haben. Darauf nämlich kommt es an, wirklich glauben zu können, daß man mehr Recht hat mit seinen unzeitgemäßen Meinungen als die ganze Zeit mit ihren zeitgemäßen: da steckt das Hochmüthige, von dem ich sprach, aber auch das Bescheidene. [...] Wir thun damit doch eben nur das Unvermeidliche und nehmen den Steinen die Mühe ab, die ja, wenn wir schweigen, schreien müßten. Denn, über Schopenhauer etwas zu sagen war fast schon zu spät: mir scheint es, hier haben schon die Steine geschrien“ (KSB 4, Nr. 409, S. 282–283). – Am 25. März 1875 läßt Opitz in einem Brief an N. noch ein achstrophiges Gedicht mit dem Titel *Schopenhauer* folgen, in dessen Anfangspartie er zwei Verse aus Goethes *Faust I* zitiert; am Ende seines Gedichts exponiert Opitz die unverkennbar auf N.s UB III SE zurückgreifende Vorstellung, Schopenhauer erziehe durch die freimüthige Art, mit der er die Wahrheit sage (KGB II 4, Nr. 657, S. 88–89).

Malwida von Meysenbug erläutert ihre Einstellung zu UB III SE am 15. November 1874 in einem Brief an N.: „Ja so vortrefflich die beiden ersten Stücke waren, so ist dies Dritte doch unleugbar das Vollendetste in jeder Beziehung und auch der Witz und die Ironie haben darin jenen Adel erlangt der sie zu den edelsten Waffen des Geistes macht. Welch höheres Ziel aber kann man der Menschheit noch stecken, als das ihr hier Vorgeschriebene? Ja die Erzeugung des Genius, des Künstlers und des Heiligen – darauf allein kommt es an und wahrlich nicht darauf die Heerde zu vermehren“ (KGB II 4, Nr. 607, S. 608–609). Und am 13. Februar 1875 formuliert sie die Zukunftsprognose: „Dass diese herrliche Schrift so begeisterte Anhänger findet, freut mich ungemain. Dass ihre Zahl zuerst nicht gross sein würde, war wohl vorauszusehen, aber sie wird sich mehren, dessen bin ich gewiss; denn diese Schrift gehört zu den Dingen deren Tag kommen muss, wie er für Schopenhauer und für Wagner kam“ (KGB II 6/1, Nr. 633, S. 35). Am 25. Mai 1876 erklärt sie UB III SE sogar enthusiastisch zu ihrer „Bibel, die ich immer bei mir führe, denn höher hat

noch keine Religion oder Ethik der Menschheit ihr Ziel gesteckt wie Sie es da thun“ (KGB II 6/1, Nr. 776, S. 329. Analog: KGB II 6/1, Nr. 796, S. 361).

Emma Guerrieri-Gonzaga, die zuvor auf UB I DS erzürnt und später (nach Vermittlung von Malwida von Meysenbug) auf UB II HL begeistert reagiert hatte („wie eine Offenbarung“: vgl. Janz 1978, Bd. 1, 573), artikuliert am 7. Dezember 1874 in einem Brief an N. deutliche Vorbehalte im Hinblick auf UB III SE: „Ihre letzte Schrift hat mir einen deprimierenden Eindruck hinterlassen trotz mancher großer Gedanken, die mich wie Blitze durchleuchteten und mir ein Besitz für's Leben geworden sind! Aber Sie stoßen die ganze bestehende Welt in einen düstern Abgrund, in dem Alles chaotisch sich umherwälzt und nie und nimmer sich zum Lichte emporzuschwingen vermag! Sie lassen dem Sehenden, Strebenden keine Brücke, auf der er [...] aus der ihn umgebenden schlechten Welt hinüberschreiten könnte in jenes höhere Reich der Wahrheit, Schönheit, Liebe! [...] Verstehen Sie, verehrter Freund, wie ich es meine, wenn ich glaube daß Sie zu sehr mit Keulenschlägen dreinschlagen, zu tief verletzen, um auf das Innere des Menschen eine Wirkung auszuüben? [...] Ich fühle aber, daß der wahre Erzieher anders verfahren muß, nämlich eine Stütze sein muß [...]“ (KGB II 4, Nr. 610, S. 616–617). N. selbst bewertet diese Einschätzung in einem Brief an Carl von Gersdorff als „frauenzimmerlich-zimperlich!“ (KSB 4, Nr. 411, S. 286) und empfiehlt Frau Guerrieri-Gonzaga in seinem Antwortbrief etwas „Geduld“, indem er auf das verweist, was er über den „Weg von dem Schopenhauerischen Erzieherthum bis zu dem einzelnen Individuum [...] noch zu sagen habe“ (KSB 5, Nr. 413, S. 5).

Bereits am 19. Oktober 1874 hatte **Marie Baumgartner**, die Mutter eines Studenten von N. (KSB 4, Nr. 410, S. 283; KSB 5, Nr. 422, S. 16), einen Brief verfasst, in dem sie N. erklärt, sie habe sich bei der Lektüre von UB III SE sehr darüber gefreut, „daß Sie so Schönes empfinden können, und daß Sie dieses Schöne in so ergreifend schöne Worte zu fassen vermögen, und auch laut aussprechen dürfen!“ (KGB II 4, Nr. 596, S. 587–588). Daraufhin teilte N. ihr am 12. November 1874 in seinem Antwortbrief mit, „in wie hohem Grade Sie mich durch Ihren Brief (den ersten, welchen ich über meine jüngste Schrift erhielt) ausgezeichnet und beglückt haben“ (KSB 4, Nr. 402, S. 274). Am 9. Dezember 1874 dankt ihm Marie Baumgartner nochmals „für den reichen, belehrenden Genuß den mir die begonnene Arbeit mit Ihrer Schrift gewährt“ (KGB II 4, Nr. 612, S. 621). Und am 5. Februar 1875 schreibt N. in einem Brief an Erwin Rohde, „Frau Baumgartner-Köchlin“ habe seine „dritte Unzeitgemässe [...] sehr schön ins Französische übersetzt“ (KSB 5, Nr. 422, S. 16).

Am 10. Februar 1875 konnte N. seinen Verleger bereits über den Abschluss der französischen Übersetzung informieren (KSB 5, Nr. 426, S. 22), für die sich dann jedoch trotz aller Bemühungen in Frankreich kein Verlag fand. Dies teilt

N. am 21. Mai und am 7. Juni 1875 seinen Freunden Carl von Gersdorff und Erwin Rohde mit, erwähnt zugleich aber auch, dass Ernst Schmeitzner, der sich vergeblich „an 4 Pariser und einen Brüsseler“ Verleger gewandt hatte (KGB II 6/1, Nr. 668, S. 110), von UB III SE bisher bereits „350 Exemplare“ verkauft hat (KSB 5, Nr. 447, S. 53; Nr. 453, S. 60). Zuvor hatte N. seiner Mutter am 12. März 1875 schon definitiv verkündet, die Übersetzung seiner „letzten Schrift“ werde „nun bald bei einem Pariser Verleger erscheinen“ (KSB 5, Nr. 433, S. 31). Demnach existierte offenbar vorübergehend eine Chance auf Veröffentlichung der französischen Übersetzung. Allerdings wurde sie trotz aller Anstrengungen letztlich doch nicht publiziert (vgl. dazu Schaberg 2002, 71–73). – Zu einem konkreten Übersetzungsproblem, auf das Marie Baumgartner N. aufmerksam gemacht hat, vgl. KSB 5, Nr. 438, S. 39. Vgl. auch das Zitat aus diesem Brief in NK 348, 18–23. Ein weiteres Übersetzungsproblem ist durch einen Brief N.s an die Übersetzerin dokumentiert (KSB 5, Nr. 429, S. 25).

Schmeitzner teilt seinem neuen Autor N. am 26. Juli 1875 brieflich mit, er sei mit dem Absatz von UB III SE „immer noch sehr zufrieden“; zugleich weist er ihn auf drei Rezensionen hin: „Neue evangel. Kirchenzeitung 21. / Theol. Literaturblatt X. 14. / Bl. f. literar. Unterhaltung 28“ (KGB II 6/1, Nr. 696, S. 173). Und N. schreibt am 8. Mai 1875 in einem Brief an Carl von Gersdorff: „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). – In seiner Rezension *Eine neue Stimme über Schopenhauer* (1875) stimmt **David Asher** der Kulturkritik N.s in UB III SE zu und formuliert nur insofern eine Einschränkung, als er sein Befremden darüber erklärt, dass „ein so eifriger Anhänger der sogenannten Zukunftsmusik, wie Nietzsche es bekanntlich ist, auch die Kunst auf dem Wege zur Barbarei erblickt, oder doch die Musik nicht von der allgemeinen Verurtheilung ausnimmt“ (zitiert nach Hauke Reich 2013, 501).

Karl Hillebrand beanstandet in seiner Rezension *Schopenhauer und das deutsche Publikum* (1874), die nur am Rande auf UB III SE eingeht, dass N. „weit über sein Ziel hinausschießt“, indem er „sich der schreiendsten Ungerechtigkeit gegen den deutschen Gedanken, namentlich gegen den einflussreichsten Repräsentanten desselben, Hegel, schuldig macht“: Weil N. „vollständig unter der infalliblen Autorität“ Schopenhauers stehe, tendiere er dazu, „entweder die geistige Geschichte Deutschlands, von Hegel bis auf Feuerbach, [zu] ignorieren, oder Deutschlands Beitrag zur europäischen Civilisation als werthlos dar[zustellen“ (zitiert nach Reich 2013, 484). Cosima Wagner reagiert auf diese Rezension am 31. Dezember 1874 in einem Brief an N. kritisch: „[...] Ein ganz verhegelter Kopf, dem Ihre Schrift nichts anderes eingegeben hat, als den Wunsch nun auch sein Wörtchen über Schopenhauer zu sagen, und zwar von oben herab, mild verständnisvoll – Oh! – “ (KGB II 4, Nr. 619, S. 643).

Ganz anders äußert sich **Theodor Lessing**, wenn er sechs Jahre nach N.s Tod in seinem Buch *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Einführung in moderne deutsche Philosophie* mit Bezug auf UB III SE und UB IV WB summarisch feststellt: „Niemals hat ein Jünger würdiger und ehrenvoller seinen Meistern gedankt“ (Lessing 1906, 272). Anschließend schreibt er über *Schopenhauer als Erzieher*: „Wir erfahren in dem Buch über Schopenhauer zwar so gut wie nichts von seinem Leben und sehr wenig Sachliches über seine Philosophie, aber das Charaktergemälde, das Bild des Höchsten und Stärksten in Schopenhauers Seele ersteht in einem suggestiven, unmittelbar packenden Stil, der wie Sturm dahinbraust, in wundersamer Prägnanz“ (ebd., 272).

Bereits zwölf Jahre früher veröffentlichte **Lou Andreas-Salomé** 1894 ihr Buch *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Ihrer Darstellung zufolge hat N. UB III SE und UB IV WB zwei „Unzeitgemäßen“ als „Vorzeitgemäßen und Zukunftgemäßen“ gewidmet (Andreas-Salomé 1894, 69). In diesen „mit überströmender Begeisterung aufgerichteten Standbildern des Genius“ werde evident, inwiefern die von N. intendierte „Kultur des Unzeitgemäßen in einem Kultus des Genies“ konsequenterweise ihren Zenit erreiche (ebd., 69). Den heroischen Geistesaristokratismus N.s und seine Vorstellung des „großen Einsamen“ bezeichnet Lou Andreas-Salomé als einen der „Schopenhauerschen Grundgedanken“, die N. von UB III SE an bis zum Spätwerk „nie wieder losgelassen haben“ (ebd., 69). Gerade angesichts des Transzendenzverlusts und der Zerstörung des metaphysischen Fundaments in N.s weiterer philosophischer Entwicklung sei allein „der Einzelne“ dazu imstande, der „Geschichte [...] einen Sinn zu geben“, weil er deren „Quintessenz“ repräsentiere (ebd., 71). Da „die Wagner-Schopenhauersche Weltanschauung“ für N. von so essentieller Bedeutung war, habe er sich später sogar „von ganz entgegengesetzten Richtungen“ aus wieder „ihren Grundgedanken“ angenähert (ebd., 72). Lou Andreas-Salomé attestiert den Frühschriften N.s ein spezifisches Fluidum: „etwas Gesundes, beinahe Naives, das von der Eigenart seiner späteren Werke scharf absticht. Es ist, als sähe man ihn erst an dem Bilde seines Meisters Wagner und an dessen Philosophen Schopenhauer sich selbst begreifen und erraten“ (ebd., 73).

Die Mitteilungen von Lou Andreas-Salomé über N. zählt der damals bereits berühmte dänische Literaturkritiker und Philosoph **Georg Brandes** zu den „lehrreichsten“ Äußerungen über N. (Brandes 2004, 103). In der ersten seiner Kopenhagener Vorlesungen über N., die zur Rezeption von dessen Œuvre maßgeblich beitrugen, propagierte Brandes 1888 eine Züchtung unzeitgemäßer ‚Geistesaristokraten‘. Analogien zwischen den Überzeugungen von Brandes und N. sind in mehrfacher Hinsicht zu erkennen: Vor allem in unkonventionellen Freigeist-Vorstellungen und im elitären Individualismus zeichnen sich Übereinstimmungen ab. In UB III SE erklärt N. zu Beginn des 6. Kapitels: „die

Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe“ (383, 32 – 384, 2). Die Zukunftsperspektiven, die Brandes in seinem N.-Buch entfaltet, entsprechen sehr weitgehend dieser Programmatik N.s. So erblickt Brandes die künftige Aufgabe der „hervorragenden Geister“ darin, „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“ (Brandes 1888, nach der Transkription der Vorlesung übersetzt von Benne 2012, 414). Dann vermittelt Brandes den geistesaristokratischen Individualismus mit gesellschaftlichen Belangen, indem er den Vorteil für die Majorität betont: „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“ (ebd., 414). Hier scheint er – anders als N. – den elitären Individualismus mit Prinzipien eines hedonistischen Utilitarismus (etwa im Sinne von Jeremy Bentham oder John Stuart Mill) versöhnen zu wollen, indem er die positiven Folgen eines praktizierten Geistesaristokratismus für „das Wohl der Vielen“ betont (ebd., 414). Allerdings vollzieht Brandes in der vierten seiner N.-Vorlesungen eine Abkehr von sozialutilitaristischen Maximen zugunsten der Machtprinzipien von Führerfiguren: So verbindet er die Prognose „Cäsars Zeit wird kommen“ mit der Vorstellung „der höchsten Machtfülle“ (ebd., 414).

Unter Rückgriff auf die Vorlesungen publizierte Georg Brandes sein N.-Buch 1889 zunächst auf Dänisch; die deutsche Übersetzung trägt den Titel *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus*. Schon 1887 hatte N. ihm seine Schriften *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* zugesandt (vgl. Brandes 2004, 112). Nachdem Brandes ihm brieflich einen ‚aristokratischen Radikalismus‘ bescheinigt hatte, antwortete N. am 2. Dezember 1887 enthusiastisch auf dieses Diktum: Den Begriff „aristokratischer Radikalismus“ bezeichnete er als „das gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe“ (KSB 8, Nr. 960, S. 206). Vgl. auch NK 375, 30–31. Henning Ottmann stellt zustimmend 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 1999, 271). Zu begrifflichen Differenzierungen und zur Wirkungsgeschichte des ‚aristokratischen Radikalismus‘ (auch im Kontext der Avantgarde-Konzepte seit dem Fin

de siècle) vgl. Benne 2012, 407–426. Vgl. zu Brandes auch NK 338, 27–29 (kritisch zur Thematik der ‚öffentlichen Meinung‘ in UB III SE) sowie den Brandes-Abschnitt in Kapitel II.8 des Überblickskommentars zu UB II HL.

Den Gehalt von UB III SE referiert Brandes in seinem N.-Buch relativ ausführlich (vgl. Brandes 2004, 36–46), und zwar mit Seitenblicken auf Kierkegaard (ebd., 37) und Schopenhauer (ebd., 39). Dabei betont er besonders die unkonventionelle Mentalität der „Hochbegabte[n], welche die Menge an sich ziehen und nicht von ihr gezogen werden. Das, was man den Zeitgeist nennt, entsteht zuerst in ganz wenigen Gehirnen“ (ebd., 40). „Sowohl Renan wie Flaubert würden Nietzsches Grundidee unterschreiben, daß ein Volk der Umweg ist, den die Natur macht, um ein Dutzend großer Männer hervorzubringen“ (ebd., 42). Unbeantwortet sieht Brandes dabei allerdings „die Hauptfrage [...], ob denn diese größten Menschen nicht wiederum Ziele haben, [...] die sich nicht auf ihre Selbsterhaltung beschränken“ (ebd., 43). Insofern vermittelt er den Geistesaristokratismus auch mit Interessen der Gesellschaft: Zwar fasst er „die große Persönlichkeit“ keineswegs „nur als Mittel zum Zweck oder als Diener der Menschheit“ auf, sondern als „Selbstzweck“, aber zugleich erklärt er, der „große Mensch“ bringe „eben dadurch etwas hervor, das auf irgendeine Weise unzähligen Geschlechtern zugute kommt“ (ebd., 60). Summarisch konstatiert Brandes: „Nietzsches Wert beruht darauf, daß er der Träger einer solchen, wirklichen Kultur ist: ein Geist, der, selbst unabhängig, Unabhängigkeit mitteilt und der für andere jene befreiende Macht werden kann, die Schopenhauer in seiner Jugend für ihn wurde“ (ebd., 46).

In seinem Buch *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (1907, 2. Aufl. 1920) schließt **Georg Simmel** implizit an geistesaristokratische Zielprojektionen N.s in UB II HL und UB III SE an, um ihre „kulturpsychologische“ Bedeutung zu erhellen (ebd., 220), sie zugleich aber auch kritisch zu hinterfragen. Dabei bezieht sich Simmel auf Konzepte, die schon N.s Vorstellung kultureller Entwicklung in UB II HL prägen, dann sein Geniekonzept in UB III SE bestimmen und sich darüber hinaus bis in sein Spätwerk fortsetzen. Charakteristisch für den elitären Individualismus, den N. mit einem „Glauben an die Humanität“ vermittelt (KSA 1, 259, 17), ist in UB II HL seine ausdrucksstarke Imagination, dass „die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde“ (KSA 1, 259, 12–14). Vgl. dazu NK 259, 9–32 und NK 317, 12–22. In UB III SE prolongiert sich diese geistesaristokratische Berg- und Gipfel-Metaphorik in N.s Vision vom gefährlichen Leben „am hohen Gebirge“ (366, 30) und in seiner Vorstellung vom Aufstieg des Denkers „in die reine Alpen- und Eisluft“ (381, 6). Auf diese expressiven Bilder N.s nimmt Simmel Bezug, wenn er ausdrücklich auf die Vorstellung vom „Höhenzug der Menschheit“ zurück-

greift (vgl. Simmel 1907, 2. Aufl. 1920, 227–229) und wenn er N.s Ansicht, „daß es Höhepunkte der Menschheit gibt“ (ebd., 218), durch den Hinweis auf die „Nietzschesche Pointierung der einzelnen Höhererscheinungen der Menschheit“ ergänzt (ebd., 220). An diese Metaphorik N.s schließt Simmel auch dort an, wo er „Aufgipfelungen des Lebens“ (ebd., 221) und „Aufgipfelungen über andere sich steigernden Lebens“ zum Thema macht (ebd., 229). Dabei gerät zugleich N.s Feststellung in den Fokus, „das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (KSA 1, 317, 24–26 – vgl. dazu NK 317, 22–26), die N. in UB III SE aufgreift und weiterführt (vgl. 383, 32 – 384, 2 sowie NK 378, 22–24 und NK 382, 4–9).

Auf N.s Geistesaristokratismus reagiert Simmel insgesamt ambivalent. Einerseits 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). Laut Simmel basiert der antidemokratische Geistesaristokratismus N.s auf der Prämisse, 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 dieser Korrelation erklärt sich Simmel auch den Nachdruck, mit dem N. seinen elitären Individualismus als Stimulans kulturellen Fortschritts propagiert. Gemäß UB II HL kann die ‚monumentalische Historie‘ laut N. einen wesentlichen Beitrag dazu leisten, sofern sie das Potential „zur Erzeugung des Grossen“ fördert (KSA 1, 317, 23).

Georg Simmel nimmt den geistesaristokratischen Individualismus N.s seinerseits zum Ausgangspunkt für eine „kulturpsychologische“ Interpretation: In der Divergenz von mediokrer Masse und Geistesheros bei N., die sich vor UB III SE auch schon in UB II HL ausprägt, erblickt er ein radikales Gegenmodell „zum Sozialismus“ (Simmel 1907, 2. Aufl. 1920, 220). In UB III SE manifestiert sich ein solches Spannungsfeld in der teleologischen Perspektive N.s, die „Aufgabe“ der Menschheit liege ausschließlich darin, „einzelne grosse Menschen zu erzeugen“, weil es in der gesamten Natur „allein auf das einzelne höhere Exemplar ankommt“, nicht auf die „Masse der Exemplare“ (384, 1–12). Diese durch N.s Geistesaristokratismus bedingte Tendenz zur Polarisierung führt Simmel auf eine „Steigerung des psychologischen Unterschiedsbedürfnisses“ zurück (Simmel 1907, 2. Aufl. 1920, 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 Nietzsche'schen 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).

An N.s programmatische Feststellung, „die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen“ (383, 32 – 384, 1), weil „das Ziel der Menschheit [...] nur in ihren höchsten Exemplaren“ liegen könne (KSA 1, 317, 24–26), schließt auch **Max Scheler** in nachgelassenen Aufzeichnungen von ca. 1912 bis 1927 implizit an. Dieses anthropologische Telos, das N. in UB II HL und UB III SE als „Aufgabe“ der Menschheit bzw. der Geschichte definiert (KSA 1, 317, 22; 384, 2), prolongiert sich in Schelers anthropologischen Entwürfen, die durch den mehrfach vorkommenden Begriff ‚Elite‘ gleichfalls den Geistesaristokratismus N.s weiterführen. Belege für diese Grundtendenz finden sich in Schelers „Nietzsche-Heft“ (Signatur der Bayerischen Staatsbibliothek München: Ana 315, B.I.21), einer 1927 angelegten, bislang noch nicht vollständig publizierten Kladde von 164 Seiten (transkribiert von Maria Scheler), deren komplette Edition Wolfhart Henckmann derzeit vorbereitet, sowie in weiteren nachgelassenen Aufzeichnungen Schelers. [Die detaillierte Binnengliederung des „Nietzsche-Heftes“ ergibt sich durch zahlreiche thematische Komplexe aus jeweils nur wenigen Seiten.

Schon im Nachlass-Dokument „B.III.35“ zur „Biologie und Psychologie“ (ca. 1912) schließt Scheler implizit an N. an, wenn er behauptet, „der Wert der Menschheit“ liege „in ihren ‚höchsten Exemplaren‘“ (B.III.35). Im Nachlass-Dokument „B.I.22: Evolution, Einheit des Lebens, 32–33 (1927)“ versucht er einen individualistischen Geistesaristokratismus mit Gattungsinteressen zu vermitteln, indem er erklärt: „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). Für die Förderung von „höchsten Exemplaren“ argumentiert Scheler ausdrücklich nicht im Sinne eines individualistischen „Selbstzweck[s]“, sondern im Hinblick darauf, was „für die *Menschheit* das schlechthin ‚beste‘ ist“ (B.I.22). Mit dieser Aussage orientiert er

sich an N.s programmatischer These in UB II HL: Das „Ziel der Menschheit kann [...] nur in ihren höchsten Exemplaren“ liegen (KSA 1, 317, 24–26).

Im Unterschied 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 Gottes“ bezieht (B.I.22). Damit schließt Scheler an Tendenzen der Hegelschen Geschichtsteologie an, nach der sich in der Weltgeschichte eine fortschreitende Selbstoffenbarung Gottes ereigne. Der von Scheler bereits im Titel dieses Dokuments hervorgehobene Rekurs auf die Evolutionslehre entspricht im Ansatz allerdings der biologischen Perspektive N.s in UB III SE: Hier argumentiert N. unter der Prämisse, dass es bei „einer jeden Art des Thier- und Pflanzenreichs [...] allein auf das einzelne höhere Exemplar“ ankomme: „auf das ungewöhnlichere, mächtigere, complicirtere, fruchtbarere“ (384, 4–7). Diese Erkenntnis würde N. gern auch „auf die Gesellschaft und ihre Zwecke anwenden“ (384, 3), sieht sich daran allerdings durch „anerzogene Einbildungen über den Zweck der Gesellschaft“ gehindert (384, 8). Vgl. auch NK 378, 22–24.

Max Scheler, der sich schon als Gymnasiast intensiv mit N. auseinandergesetzt hatte, sah sich selbst im Bereich philosophischer Anthropologie sogar als Erben N.s. Im „Nietzsche-Heft“ notiert er: „[...] Aber central seine ‚*Anthropologie*‘. Seine ‚Kulturphilosophie‘ und ‚Kulturkritik‘ ist aus ihr zu erklären, nicht umgekehrt“ (B.I.21, 75). Zu Schelers nachgelassenen Dokumenten, in denen etliche implizite Bezugnahmen auf die *Unzeitgemässen Betrachtungen* zu finden sind, gehören auch Notizen zum geplanten Vortrag „Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen“, den er Mitte Oktober 1927 zur Feier von N.s Geburtstag halten wollte (B.I.21, 13–15). Schelers Ausrichtung an N.s Geistesaristokratismus, der sich auch in UB III SE manifestiert, erhellt daraus, dass er ausdrücklich auf „Nietzsche und das Problem einer ‚europäischen‘ und ‚deutschen‘ ‚Elite‘“ hinweist (ebd., 77). Damit gibt er seine Orientierung an den Zukunftsperspektiven zu erkennen, die N. in UB II HL entfaltet, 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). Vgl. NK 317, 22–26.

Scheler befürwortet einen elitären Individualismus, wie er sich bereits in N.s *Unzeitgemässen Betrachtungen* ausprägt. Daher erklärt er: „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). Und in deutlicher Affinität zu Schopenhauers Konzept des Genies und des Heiligen, auf das N. in UB III SE Bezug nimmt (vgl. 358, 1–33), notiert Scheler im „Nietzsche-Heft“ über „[Typen des höheren Menschen]: „Von den großen Ge-

stalt-typen des Menschen sind nicht alle gleich oder ungleich *unserer Hervorru-fung* (Züchtung, Erziehung) fähig. Der Heilige und der Genius sind es *weniger* als der Held [...]. Der Heilige [...] kann nicht gezüchtet, nicht erzogen werden. Er ist der ‚*Erzieher der Erzieher*‘. Der Genius ist nicht züchtbar, da bei ihm die Erbgesetze versagen. Wo[h]l aber ist er [...] *erziehbar*: Seine Talente müssen mit s[einem] Genie in Verbindung gebracht werden und er – als der Verletzlichste, der wenigst ‚angepaßte‘ Mensch – bedarf eines außerordentl[ichen], auf s[ein] Wesen abgestimmten Milieus, um sich auszuwirken“ (B.I.21, 133–135). Hier zeichnen sich mehrere Analogien zu UB III SE ab, und zwar zu der schon im Titel von *Schopenhauer als Erzieher* hervortretenden pädagogischen Leitvorstellung, zu N.s Reflexionen über den Typus „Heiliger“ und „Genius“ (358, 6) sowie zu den Voraussetzungen für die „Erzeugung des Genius“ (358, 12).

Weitere Affinitäten zwischen Scheler und N. betreffen die Lebensrisiken unkonventioneller Genies wie Schopenhauer (vgl. das 3. Kapitel in UB III SE) und die Auffassung, dass „wir Alle durch Schopenhauer uns gegen unsre Zeit erziehen können“ (363, 25–26). Mit Schelers Perspektive auf den Heldentypus korrespondiert ein „heroischer Lebenslauf“ (373, 15), wie N. ihn im Anschluss an Schopenhauer imaginiert. Im Scheler-Nachlass findet sich auch in Dokument „B.II.66: Notizbuch, 61 (1927/28)“ zur „Zukunft des Menschen“ die programmatische Vorstellung von „Bildung der Elite“ bzw. „Erziehung, *Zucht der Eliten*“ im Hinblick auf „Staat“ und „Kulturgebiete“ (B.II.66). Seine Bezugnahme auf N. macht Scheler hier explizit: „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 manifestierten und die er zum Teil selbst gestaltend hervor rief“ (B.I.25, 19–20). Und nachdem Scheler 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 er die „Einheit eines großen Problems“, das N. existentiell durchdacht habe und aus dem „all seine Geschichtserkenntnis, all seine Psychologie, all seine Kritik der Kulturformen“ hervorgegangen sei (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.

Martin Havenstein bezeichnet UB III SE in seinem Buch *Nietzsche als Erzieher* sogar superlativisch als „die schönste der ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen‘“ und begründet seine Einschätzung folgendermaßen: Diese Schrift „ist – in der Tiefe betrachtet – ‚Nietzsche als Erzieher‘. [...] Daß er sich aber dabei, ohne es zu wissen, hinter Schopenhauer verbarg, hat noch einen anderen, tieferen Grund“ als den, dass N. aus „Bescheidenheit“ die „frühe Eigenart und Selbständigkeit seines Geistes“ verkannte und seine Wunschbilder daher in „Schopenhauer und Wagner“ projizierte (Havenstein 1922, 7–8). Havenstein übernimmt für seinen Buchtitel N.s nachträgliche Umdeutung von UB III SE in *Ecce homo*: Dort behauptet N., dass in UB III SE „im Grunde nicht ‚Schopenhauer als Erzieher‘, sondern sein Gegensatz, ‚Nietzsche als Erzieher‘, zu Worte kommt“ (KSA 6, 320, 29–31). – Diese späte Selbstinterpretation N.s adaptiert Havenstein in seiner Feststellung: In *Schopenhauer als Erzieher* „redet Nietzsche nicht nur von sich selber, sondern er redet im Grunde auch nur, oder doch ganz vornehmlich, zu sich selber. Auch das wurde ihm später klar. ‚Mihi ipsi scripsi‘, sagt er selbst. ‚Schopenhauer als Erzieher‘ ist ein großartiges Selbstgespräch, wie es in der gesamten Literatur schwerlich seinesgleichen hat. Es redet darin eine hohe, einsame Seele, die den Weg, den zu gehen sie sich berufen und getrieben fühlt, als einen Leidensweg erkennt und sich nun selber mahnt und Mut macht, ihn zu gehen. Eine Tat und ein Zeugnis der

Selbsterziehung eines großen Erziehers ist also dieses erstaunliche Buch. Daß es darum nicht auch für andere, für uns, für jeden ernstlich ringenden Geist von hohem erzieherischem Werte sein könne, wird niemand meinen, der weiß, [...] daß das beste und ganz unerläßliche Mittel der Erziehung anderer die Selbsterziehung ist“ (ebd., 8).

Aus dem näheren Kontext dieser Aussagen geht hervor, dass Havenstein N. sogar primär als „Erzieher“ betrachtet: „in der Regel standen der Künstler und der Denker Nietzsche im Dienste des Erziehers“ (ebd., 7). Laut Havenstein ist es „der Ethiker von Geblüt, der geborene Erzieher, der Menschenbildner von Beruf, den die ‚pädagogisch-anthropagogische Leidenschaft‘ treibt, zu der er sich in einem Brief an Rohde bekennt“ (ebd., 7). – Timo Hoyer charakterisiert UB III SE als den „einzigen abgeschlossenen Text aus Nietzsches Hand, der ohne Wenn und Aber das Prädikat ‚pädagogisch‘ verdient“ (Hoyer 2002, 264). Laut Christian Niemeyer gilt UB III SE „in der pädagogischen Rezeption als zentrale Abhandlung“ (Niemeyer 2016, 94). N.s Aussagen über das „Geheimniss aller Bildung“ als „Befreiung“ und „Wegräumung alles Unkrauts, Schuttwerks“ sowie als „Ausströmung von Licht und Wärme“, als „Nachahmung und Anbetung der Natur“ (vgl. 341, 6–13) seien „im Zuge der reformpädagogischen Rezeption“ oft „als Programmformel Nietzsches gelesen“ worden (ebd., 105). Durch das Postulat autonomer Selbstentfaltung des Menschen sei die Schrift „gerade für die Pädagogik“ von „erheblicher Bedeutung“ (ebd., 110).

Im Essay *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* von 1947 würdigt **Thomas Mann** die *Unzeitgemässen Betrachtungen* und damit auch UB III SE mit der Feststellung, N. sei „vor allem ein großer Kritiker und Kultur-Philosoph“ gewesen, der seine spätere „Lehrbotschaft“ auch in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* „bereits vollkommen und fertig“ präsentierte (Thomas Mann 1990, Bd. IX, 682, 685). Laut Thomas Mann ist der „Kultur-Philosoph“ N. „ein aus der Schule Schopenhauers kommender europäischer Prosaist und Essayist obersten Ranges“ (ebd., 682), der in „der Nachfolge Schopenhauers [...] blieb, auch als er den Meister längst verleugnet hatte“ (ebd., 685). Wenn Thomas Mann auf N.s Auffassung hinweist, das „Ziel der Menschheit“ liege „in ihren höchsten Exemplaren“ (ebd., 690), dann zitiert er implizit eine Aussage aus UB II HL (KSA 1, 317, 24–26), die N. wenig später in UB III SE paraphrasiert (vgl. 383, 32 – 384, 34). Das Signum von N.s „Individualismus“ erblickt Thomas Mann in einem ästhetischen „Genie- und Heroenkult, den er von Schopenhauer übernommen hat“ (Thomas Mann 1990, Bd. IX, 690), ebenso wie dessen Konzept „des Heiligen“ und das Ideal eines „heroische[n] Lebenslauf[s]“ (ebd., 693).

Damit rekurriert Thomas Mann auf die von N. in UB III SE (373, 4–15) mit Trostfunktion zitierte Quintessenz von Schopenhauers pessimistischer Willens-

metaphysik: „Ein glückliches Leben ist unmöglich: das höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf“ (PP II, Kap. 14, § 172 a, Hü 342). In seinem *Schopenhauer-Essay* (1938) betrachtet Thomas Mann N. konstant als „Schopenhauerianer“, vor allem im Feld der „Entlarvungs-Psychologie“ (Bd. IX, 572, 578). Und wenn er zudem N.s „Abhängigkeit bis zuletzt von Schopenhauers Aristokratismus der Leidensfähigkeit“ betont (Bd. IX, 570), dann spielt er auf die These in *Jenseits von Gut und Böse* an, es bestimme „beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können“ (KSA 5, 225, 20–21). „Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt“ (KSA 5, 225, 31–32). Schon in UB III SE sieht N. den „Schopenhauerischen Menschen“ (371, 20) und den Genius durch Leiden gekennzeichnet (vgl. ebd., 371–375). Analog geht Thomas Mann, der in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) bekennt, der frühe N. habe „erzieherisch am tiefsten“ auf ihn gewirkt (Bd. XII, 541), von der „adelnden *Berufenheit*“ vor allem „des Genius“ zum „Leiden“ aus (Bd. IX, 570). Konsequenterweise trägt daher sein Wagner-Essay den Titel *Leiden und Größe Richard Wagners*. Bereits N. sieht die Biographien Schopenhauers und Wagners essentiell mit Leiden verbunden, das er auf Schopenhauers Willensmetaphysik bezieht (vgl. z.B. KSA 1, 478, 9–30). Schon 1874 assoziiert er die geplanten „13 Unzeitgemässen“ Betrachtungen mit einem energischen Kampfgestus: „Denn zuletzt leiden wir alle so tief und schmerzlich, dass man es eben nur im rüstigsten Kämpfen aushält, das Schwert in der Hand“ (KSB 4, Nr. 360, S. 220, 221).

In weniger militanter Form prolongiert sich ein vom Geistesaristokratismus und Willensheroismus Schopenhauers und N.s grundierter „*pessimistischer Humanismus*“ (Bd. IX, 570) in Thomas Manns Schiller-Erzählung *Schwere Stunde* (1905), die „Leiden“ mit „Größe“ assoziiert und „Talent“ als „Schmerz“ der „Ungenügsamkeit“ beschreibt (Bd. VIII, 375, 376), sowie in der Künstlernovelle *Der Tod in Venedig* (1912): Hier ist von Sympathie mit „aristokratischer Bevorzugung“ als verräterischem „Hang“ des „Künstlernaturell[s]“ (Bd. VIII, 470) ebenso die Rede wie vom „Heroismus [...] der Schwäche“ (ebd., 453) und von den „Moralisten der Leistung“ als den „Helden des Zeitalters“ (454). Aschenbachs Lebensmaxime ist „Durchhalten“ (451); die geballte „Faust“ wirkt wie ihr Sinnbild (451). Wenn Thomas Mann „beinahe alles Große“ als „ein Trotzdem“ beschreibt (vgl. Bd. VIII, 452, 377; Bd. IX, 388, 573), dann erscheint ein solcher „Sieg“ der „Moralität“ (Bd. VIII, 452) über dekadente „Velleität“ (ebd., 455) als paradigmatischer Ausdruck eines von Schopenhauer und N. inspirierten „Aristokratismus der Leidensfähigkeit“ (Bd. IX, 570). (Zum Spannungsfeld Moralismus – Ästhetizismus in Thomas Manns Schopenhauer- und N.-Rezeption vgl. Neymeyr 2020.)

Fast 30 Jahre später formuliert **Jean Améry** sein positives Urteil über UB III SE: Ihm scheint unter N.s *Unzeitgemässen Betrachtungen* dieser Essay

„bei weitem der wichtigste zu sein“; denn er „enthält in nuce den *ganzen* Nietzsche. Da haben wir alles, was uns an diesem einzigartigen Denker auch heute noch da begeistert, dort mit Unmut erfüllt: die eindringliche, suggestive Beredsamkeit, die aber stets in Gefahr steht, zur Geschwätzigkeit zu werden; die Neigung zur Megalomanie; die Intensität des [...] Stils; die polemische Wucht, über der man nur allzu leicht den eigentlichen Sinn der Aussage vergißt; die spezifisch Nietzsche'sche Art der Menschenverachtung [...]; der verbale Exzeß, der heute noch manche Denker fasziniert [...]“ (Jean Améry [1975] 2004, 395–396). Allerdings konstatiert Jean Améry auch: „der Titel steht fremd, ja irreführend über der Schrift. Der Leser erfährt von Schopenhauer sehr wenig“; und dies ist „Projektion eigener Problematik und Vorwand zu zeitkritischer Polemik“ (ebd., 396). Und Améry fährt fort: „Nietzsche hat nicht dazu beigetragen, daß Schopenhauer zum Erzieher werde. Er konnte es nicht, denn er selber war unerziehbar [...], ein Einzelner. Er spricht sehr viel von Schopenhauers Verein-samung, aber es ist seine eigene Einsamkeit, die er meint“ (ebd., 396).

Jean Améry sieht die von N. in UB III SE erhobene „Forderung nach dem wildwachsenden Philosophen, der keiner staatlichen Anerkennung sich erfreut“, später von „Denker[n] jenseits der Institutionen“ wie Sigmund Freud, Oswald Spengler und Jean-Paul Sartre realisiert (Jean Améry [1975] 2004, 407–408). In N.s zeitkritischer Kulturdiagnose erblickt Améry „eine Empörung gegen das Menschenbild, das ihm der Kapitalismus seiner Tage präsentierte“ (ebd., 403); dadurch sieht er Aspekte einer „modernen anarchistischen Anthropologie“ antizipiert, wie sie im 20. Jahrhundert Michel Foucault und Gilles Deleuze vertreten (ebd., 404). Darüber hinaus attestiert Jean Améry UB III SE, diese Schrift enthalte „im Keim den ganzen späteren Nietzsche“ und verweise auch mit ihren „megalomanischen und autistischen Züge[n] [...] über Nietzsches Zeit hinaus in die unsere“; zudem markiere sie „die Bruchstelle, die Nietzsches gesammeltes Schaffen für die Geistesgeschichte bedeutete“ (ebd., 408). Denn da N. „gleichsam die Brücken hinter sich verbrannte“, gibt es „von ihm aus keinen Rückweg zum Christentum, zur idealistischen Philosophie, zum Humanismus des achtzehnten Jahrhunderts“; so wurde er selbst zum „Verkünder einer Morgenröte, die niemals anbrach, einer fröhlichen Wissenschaft, die nicht errungen wurde“ (ebd., 408). In welchem Maße Jean Améry N.s UB III SE darüber hinaus sogar Aktualität zuspricht, zeigt seine apodiktische SchlussThese: „Der Essay ‚Schopenhauer als Erzieher‘ führt uns auf kürzestem Wege nicht nur in Nietzsches Gedankenwelt, sondern auch in unsere Gegenwart“ (ebd., 409).