

Stellenkommentar

1.

337, 1–5 *Jener Reisende, der viel Länder und Völker und mehrere Erdtheile gesehen hatte und gefragt wurde, welche Eigenschaft der Menschen er überall wiedergefunden habe, sagte: sie haben einen Hang zur Faulheit.*] In Schriften von Pausanias, Cook, Alexander von Humboldt oder Forster lässt sich ein „Hang zur Faulheit“ nicht nachweisen, wohl aber bei Benj. Graf von Rumford [sc. Benjamin Thompson, Reichsgraf von Rumford]; vgl. *Kleine Schriften politischen, ökonomischen und philosophischen Inhalts* (Bd. 1, 1797, 190). Hier heißt es: „Im Menschen liegt, wie nicht zu leugnen ist, ein natürlicher Hang zur Faulheit und Unthätigkeit“. – Dass diese Auffassung im 19. Jahrhundert sehr verbreitet war, zeigt beispielsweise auch *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen* (1831, 51): „Der fleißige Mann arbeitet hingegen langsam, aber beständig. Man muß sagen, alle Menschen haben einen Hang zur Faulheit, nämlich erst unbeschreiblich viel zu arbeiten, um desto länger alsdann faul zu seyn. Hier ist die Faulheit der Antrieb zur Arbeit, aber der wahrhaftig Fleißige vertheilet die Arbeit, und macht keine Zwischenräume von Unthätigkeit, wie der Faule“.

Bekannter ist Kants Feststellung in der Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1784: „Der Mensch hat eine Neigung sich zu vergesellschaften: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu vereinzeln (isoliren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann“ (AA 8, 20–21).

In seiner Schrift *Was ist Aufklärung?* von 1784 sieht Kant die „Unmündigkeit“ des Menschen wesentlich durch „Faulheit“ bedingt, die mithin zu einem fundamentalen Hindernis für die Aufklärung wird. Die menschliche „Faulheit“ macht Kant bereits im zweiten Absatz dieser Schrift zum Thema, und zwar direkt im Anschluss an die berühmte Anfangspartie: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Un-

mündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen [...] dennoch gern zeitlebens unmündig bleiben“ (AA 8, 35).

Cosima Wagner freilich erklärt N. am 26. Oktober 1874 in ihrem ansonsten ganz enthusiastischen Brief über UB III SE: „Eine einzige Bezeichnung hätte ich anders gewünscht, ich hätte Trägheit lieber als Faulheit gelesen, weil ich mit Faulheit den Begriff der Verwesung [...] nicht den der Schwerfälligkeit verbinde“ (KGB II 4, Nr. 599, S. 594).

337, 5–7 *Manchen wird es dünken, er hätte richtiger und gültiger gesagt: sie sind alle furchtsam. Sie verstecken sich unter Sitten und Meinungen.*] Indem N. Feigheit und Bequemlichkeit des Menschen als anthropologische Konstanten darstellt, beschreibt er sie zugleich als Hindernisse für die Entfaltung jener geistigen Selbständigkeit, die Kant in seiner berühmten Schrift *Was ist Aufklärung?* postuliert. Zum programmatischen Kampf Kants gegen die Unmündigkeit vgl. die in NK 337, 1–5 zitierte Textpassage aus Kants Schrift. Die Abgrenzung gegenüber bloßen Meinungen verbindet N. im Anschluss an Schopenhauer mit dem Postulat geistiger Autonomie und innerer Unabhängigkeit (vgl. 338, 10–19), also mit dem Anspruch auf ein Leben „nach eignem Maass und Gesetz“ (339, 15). In einer späteren Textpassage kritisiert N. „das Wühlen in zahllosen fremden und verkehrten Meinungen“ (416, 32). Zudem reflektiert er in UB III SE auch über „die geplagten Sklaven der drei M, des Moments, der Meinungen und der Moden“ (392, 10–11). Vgl. dazu NK 392, 9–11. Mit seiner Kritik an den „verkehrten Meinungen“ orientiert sich N. an ähnlichen Formulierungen in Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit*: Dort wird „der Sklave fremder Meinung und fremden Bedünkens“ zum Thema (PP I, Hü 376). Schopenhauer empfiehlt auch, „sich klar zu machen, wie ganz falsch, verkehrt, irrig und absurd die meisten Meinungen in den Köpfen der Menschen zu seyn pflegen, daher sie, an sich selbst, keiner Beachtung werth sind“ (PP I, Hü 381).

337, 7–11 *Im Grunde weiss jeder Mensch recht wohl, dass er nur einmal, als ein Unicum, auf der Welt ist und dass kein noch so seltsamer Zufall zum zweiten Mal ein so wunderlich buntes Mancherlei zum Einerlei, wie er es ist, zusammenschütteln wird]* Mit „Unicum“ ist ein Phänomen gemeint, das nur in einem einzigen Exemplar existiert. – Laut KSA 14, 74 spielt N. hier auf Lagarde an. Vgl. dazu

Paul de Lagarde: „jeder mensch ist einzig in seiner art, denn er ist das resultat eines nie wieder vorkommenden processes einziger art“ (Paul de Lagarde: Deutsche Schriften, 1878–1881, Bd. 1, 49). Da Individualitätskonzepte allerdings schon im 18. Jahrhundert weit verbreitet sind, erscheint es fraglich, „ob die Parallele wirklich einschlägig sei“ (Sommer 1998, 181).

337, 14–15 *heerdenmässig zu denken und zu handeln*] Der despektierliche Blick des Geistesaristokraten auf die bloße Herdenexistenz als Lebensform der überwiegenden Masse der Menschen, die sich aufgrund ihrer Mediokrität primär für die eigene Bequemlichkeit interessiert, ist auch sonst für N. charakteristisch. Insbesondere in seinen späteren Werken finden sich zahlreiche Belegstellen. N. meint, der soziale Druck der Herdenmoral treibe den Einzelnen in Anpassung und Mittelmäßigkeit und motiviere ihn zum Kampf gegen jede höhere Existenzform. Vgl. z. B. die Texte 62, 199, 212 in *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5, 81–83, 119–120, 145–147).

337, 21–23 *Die Künstler allein hassen dieses lässige Einhergehen in erborgten Manieren und übergehängten Meinungen*] Einen im positiven Sinne ‚unzeitgemäßen‘ Sonderstatus spricht N. den (pauschal genannten) Künstlern in UB III SE auch an späterer Stelle zu, und zwar aufgrund ihrer unkonventionellen Mentalität und ihrer Bereitschaft zur Rebellion gegen die „bestehenden Formen und Ordnungen“ (351, 19). Als paradigmatisch für eine solche Haltung betrachtet N. Richard Wagner (351, 17). Bereits am 11. März 1870 würdigt N. in einem Brief an Carl von Gersdorff in diesem Sinne die unzeitgemäße Sonderstellung Wagners und Schopenhauers: „Zweierlei halte ich mir immer vor: der unglaubliche Ernst und die deutsche Vertiefung in der Welt- und Kunstan-schauung Wagners, wie sie aus jedem Tone quillt, ist den meisten Menschen unsrer ‚Jetztzeit‘ ein Greuel, wie Schopenhauer’s Askesis und Verneinung des Willens“ (KSB 3, Nr. 65, S. 105).

338, 5–7 *Wenn der grosse Denker die Menschen verachtet, so verachtet er ihre Faulheit: denn ihrethalben erscheinen sie als Fabrikwaare*] Diese Aussage zielt bereits konkret auf die misanthropischen und pessimistischen Tendenzen Schopenhauers, den N. explizit erst einige Seiten später in UB III SE zum ersten Mal erwähnt (341, 24). N. übernimmt hier Schopenhauers Industrie-Metapher „Fabrikwaare“. In der *Welt als Wille und Vorstellung I* erklärt Schopenhauer: „Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikwaare der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt, ist [...] einer in jedem Sinn völlig uninteressirten Betrachtung, welches die eigentliche Beschaulichkeit ist, wenigstens durchaus nicht anhaltend fähig“ (WWV I, § 36, Hü 220). Auch in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* spricht Schopenhauer pejorativ von „der Fabrikwaare der Natur [...] mit ihrem Fabrikzeichen auf der Stirn“ (PP I, Hü 209). Ähnlich

wie später auch N. vertritt bereits Schopenhauer einen prononcierten Geistesaristokratismus: „Hat ein Mal die Natur in günstigster Laune das seltenste ihrer Erzeugnisse, einen wirklich über das gewöhnliche Maaß hinaus begabten Geist, aus ihren Händen hervorgehn lassen [...], – da dauert es nicht lange, so kommen die Leute mit einem Erdenkloß ihres Gelichters herangeschleppt, um ihn daneben auf den Altar zu stellen; eben weil sie nicht begreifen [...], wie aristokratisch die Natur ist: sie ist es so sehr, daß auf 300 Millionen ihrer Fabrikwaare noch nicht Ein wahrhaft großer Geist kommt“ (PP I, Hü 189). Und in der *Welt als Wille und Vorstellung II* erklärt Schopenhauer: „Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntniß und Urtheil Hand in Hand gehn, kann nur Wenigen zugewandt werden, und noch Wenigere sind fähig sie aufzunehmen. Für den großen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung“ (WWV II, Kap. 6, Hü 74).

In UB III SE beruft sich N. zweimal sogar explizit auf Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (413, 418). Zu den zahlreichen impliziten Bezugnahmen N.s auf diese Schrift vgl. die Nachweise in Kapitel III.4 des Überblickskommentars. – Zuvor nimmt N. bereits in UB I DS Anstoß daran, dass sich David Friedrich Strauß „zum kecken Vertheidiger des Genies und überhaupt der aristokratischen Natur des Geistes aufwirft“ (KSA 1, 199, 23–25). Und in einem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB I DS attestiert er Strauß: „Sein ‚Aristokratismus der Natur‘ ist ganz inconsequent und angeschwindelt“ (NL 1873, 27 [23], KSA 7, 593). Wenn N. in UB I DS „dem Philister das Genie“ gegenüberstellt (KSA 1, 199, 20), dann greift er auf eine bereits seit der Epoche des Sturm und Drang in der Kulturgeschichte etablierte Opposition zurück. Bereits im zweiten seiner nachgelassenen Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* kritisiert N. 1872 die „lauten Herolde des Bildungsbedürfnisses“, die er selbst – entgegen ihrer Programmatik – für „eifrige, ja fanatische Gegner der wahren Bildung“ hält, weil diese seines Erachtens „an der aristokratischen Natur des Geistes festhält: denn im Grunde meinen sie, als ihr Ziel, die Emancipation der Massen von der Herrschaft der großen Einzelnen, im Grunde streben sie darnach, die heiligste Ordnung im Reiche des Intellectes umzustürzen, die Dienstbarkeit der Masse, ihren unterwürfigen Gehorsam, ihren Instinkt der Treue unter dem Scepter des Genies“ (KSA 1, 698, 8–17). Zur Fabrik- und Sklaven-Metaphorik bei Schopenhauer und N. vgl. auch NK 202, 24–28.

338, 11 *sei du selbst!*] Der hier imperativisch formulierte Anspruch auf Authentizität kehrt in UB III SE an späterer Stelle wieder: in der Vorstellung, die Größe des unzeitgemäßen Menschen bestehe darin, „frei und ganz er selbst zu sein“ (362, 17–18). In den *Aphorismen zur Lebensweisheit* (5.B.9), Schopenhauers populärstem Werk, heißt es: „Ganz er selbst seyn darf Jeder nur so lange er

allein ist: wer also nicht die Einsamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit: denn nur wann man allein ist, ist man frei“ (PP I, Hü 447). Vgl. dazu auch NK 362, 11–18.

338, 27–29 *Periode, welche ihr Heil auf die öffentlichen Meinungen, das heisst auf die privaten Faulheiten setzt*] Hier paraphrasiert N. den Untertitel der *Bienenfabel*, eines Werkes, das der englische Arzt und Philosoph Bernard de Mandeville (1670–1733) veröffentlichte. Vgl. Bernard de Mandevilles *The Fable of the Bees: or, Private Vices Public Benefits* von 1714 (Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorteile). – Später nimmt N. in *Menschliches, Allzumenschliches* erneut auf dieses Werk Bezug: „Oeffentliche Meinungen – private Faulheiten“ (KSA 2, 316, 8–9). Zur Thematik der „öffentlichen Meinung“, die in N.s Frühwerk von Bedeutung ist und von ihm in UB I DS sogar bereits in der Anfangspassage reflektiert wird, vgl. ausführlich NK 159, 2, außerdem NK 425, 27. Georg Brandes äußert sich kritisch zu N.s These, indem er in seinem Buch *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus* (1889, zunächst auf Dänisch) zu bedenken gibt: „Ein Aphorismus von Nietzsche lautet: ‚Was sind öffentliche Meinungen? Es sind private Faulheiten.‘ Der Satz ist nicht unbedingt wahr. Es gibt einzelne Fälle, wo die öffentliche Meinung etwas wert sein kann. John Morley hat ein gutes Buch darüber geschrieben. In gewissen sehr unzweifelhaften Fällen, wo Treu und Glauben gebrochen werden, und bei gewissen grob-niederträchtigen Kränkungen des Menschenrechts kann die öffentliche Meinung ein seltenes Mal sich wie eine Macht erheben, die es verdient, daß man ihr folgt. Sonst ist sie in der Regel ein Fabrikat, das im Dienst des Bildungsphilistertums hergestellt wird“ (Brandes, 2004, 36).

338, 29–30 *dass eine solche Zeit wirklich einmal getödtet wird*] N. nimmt hier den Ausdruck ‚die Zeit totschiagen‘ wörtlich und kodiert ihn kulturkritisch im Sinne der Epigonenproblematik um: Aus der von ihm imaginierten Perspektive der Nachwelt sieht er seine eigene Gegenwart als eine Periode unauthentisch lebender „Scheinmenschen“. Seiner Ansicht nach wird sie aufgrund ihrer Bedeutungslosigkeit von späteren Epochen aus der Kulturgeschichte eliminiert (vgl. 338, 26 – 339, 3). Zugleich orientiert sich N. an den Darlegungen zur Langeweile in der *Welt als Wille und Vorstellung I*: Hier konstatiert Schopenhauer, „daß sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf“; daher versuche er „die Last des Daseyns los zu werden, es unfehlbar zu machen, ‚die Zeit zu tödten‘, d. h. der Langenweile zu entgehn“ (WWV I, § 57, Hü 369). Zur Thematik der Langeweile bei Schopenhauer vgl. ausführlicher NK 379, 32–34 und vor allem NK 397, 24.

339, 7–12 *Wie hoffnungsvoll dürfen dagegen alle die sein, welche sich nicht als Bürger dieser Zeit fühlen; denn wären sie dies, so würden sie mit dazu dienen,*

ihre Zeit zu tödten und sammt ihrer Zeit unterzugehen – während sie die Zeit vielmehr zum Leben erwecken wollen, um in diesem Leben selber fortzuleben.] Mit diesem Lob des Anachronismus verbindet N. insofern eine Umwertung der ‚Unzeitgemäßheit‘ ins Positive, als er durch sie die Zukunft ermöglicht sieht. Dabei entspricht der individuellen Perspektive seines Erachtens die kulturgeschichtliche Dimension: Denjenigen, die nicht über die Gegenwart hinauszudenken vermögen, zieht N. die Unzeitgemäßen vor, die durch ihren Beitrag zur künftigen kulturellen Entwicklung auch selbst über die endliche Lebensdauer hinaus weiterexistieren können. So erscheint Unzeitgemäßheit als ein Qualitätskriterium sui generis, das fortwährende Präsenz im kulturellen Gedächtnis ermöglicht. – In der Reinschrift, die als Vorlage des Druckmanuskripts fungierte, findet sich die folgende Variante, die durch das Personalpronomen der 1. Person Plural N.s identifikatorisches Verhältnis zur Thematik der Unzeitgemäßheit noch deutlicher erkennen lässt: „dürfen wir dagegen sein, die wir nicht Bürger dieser Zeit sind! denn wären wir dies, so würden wir mit dazu dienen, ihre Zeit zu tödten – während wir als Thätige“ (KSA 14, 74).

339, 20–22 *folglich wollen wir auch die wirklichen Steuermänner dieses Daseins abgeben und nicht zulassen, dass unsre Existenz einer gedankenlosen Zufälligkeit gleiche]* Die Leitmetapher der Seefahrt als bildhafte Vorstellung für den wechselhaften, durch vielfältige Risiken gefährdeten Lebensweg weist auf eine bis in die Antike zurückreichende Tradition, die auch in Goethes Gedicht *Seefahrt* weiterwirkt (vgl. Neymeyr 1998, 29–44 und 2017, 230–240). In der stoischen Philosophie gehört der Topos der Seefahrt zum Repertoire. Seneca beschreibt den Weisen wiederholt als ‚Steuermann‘. Vgl. dazu seine Schriften *Epistulae morales* (85, 37; 88, 7; 108, 37), *De providentia* (4, 5; 5, 9–10) *Ad Marciam de consolatione* (6, 3). – Im Rahmen der stoischen Philosophie steht fortuna für das Zufallsprinzip, das unkalkulierbare, unzuverlässige Schicksal, das Glück und Unglück einschließt. Gemäß den Postulaten der stoischen Ethik soll der Mensch den Widrigkeiten des Schicksals mit virtus und fortitudo begegnen, also mit Tugend und Tapferkeit, um den Einfluss der ‚Zufälligkeit‘ auf sein Leben zu reduzieren (vgl. Neymeyr/Schmidt/Zimmermann 2008a).

Auch N. greift auf das facettenreiche semantische Feld der Seefahrtsmetaphorik zurück, die zu den wirkungsmächtigen Topoi der Kulturgeschichte zählt. In der *Fröhlichen Wissenschaft* setzt er die Seefahrtsmetaphorik ein, um die Vorstellung einer Abenteurer-Existenz mit dem Postulat intellektueller Eroberung neuer Denkwelten zu amalgamieren und zugleich mit der Imago eines mediterranen Lebensgefühls von besonderer Intensität zu vermitteln. So formuliert N. die emphatischen Imperative: „gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere!“ (KSA 3, 526, 31–32). Das existentielle Wagnis der Seefahrer angesichts der Gefahr von Stür-

men und Schiffbruch (KSA 3, 636, 16) erfordert Mut, Willensenergie und eine kraftvolle Souveränität, die N. auch in der ersten Strophe seines Gedichts „Nach neuen Meeren“ zum Ausdruck bringt: „Dorthin – will ich; und ich traue / Mir fortan und meinem Griff. / Offen liegt das Meer, in's Blaue / Treibt mein Genueser Schiff“ (KSA 3, 649, 1–9). Das Ethos individueller Selbstbestimmung verbindet diese lyrische Inszenierung der Seefahrt mit dem Eroberer-Gestus seefahrender Abenteurer und mit N.s Postulat in UB III SE, die Menschen sollten „Steuermänner dieses Daseins“ sein, statt sich gedankenlos der Kontingenz zu überlassen. Zu N.s Experimental-Metaphorik vgl. Neymeyr 2014a, 232–254 und 2016b, 323–353.

340, 4–7 *Zwar giebt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluss tragen wollen; aber nur um den Preis deiner selbst; du würdest dich verpfänden und verlieren.*] Dieser Passus spielt auf eine Episode im antiken Herakles-Mythos an: Mit seiner Gattin Deianeira gelangt Herakles an den Fluss Euenos, an dem Nessos, ein Kentaur, also ein halbtierischer Naturdämon mit menschlichem Oberkörper und Pferdeleib, die vorüberkommenden Wanderer überzusetzen pflegt. Während er Deianeira über den Fluss trägt, versucht er sich an ihr zu vergreifen. Herakles, der den Fluss bereits durchquert hat, tötet Nessos daraufhin mit einem Pfeil.

340, 9–11 *Wer war es, der den Satz aussprach: „ein Mann erhebt sich niemals höher, als wenn er nicht weiss, wohin sein Weg ihn noch führen kann“?*] Dieses Zitat von Oliver Cromwell stammt aus einer Emerson-Ausgabe, die N. in seiner Bibliothek hatte: Ralph Waldo Emerson: *Versuche*, 1858, 237 (NPB 211–212). Von N.s intensiver Beschäftigung mit diesem Werk zeugen zahlreiche Randnotizen, Unterstreichungen und Randstriche (vgl. NPB 212), auch das von ihm vollständig mit Notizen ausgefüllte Titelblatt dieser Emerson-Edition (vgl. die Abbildung: NPB 215). Die im vorliegenden Kontext von UB III SE zitierte Stelle aus Emersons *Essays* hat N. mehrfach angestrichen (KSA 14, 75). Auch in einer späteren Textpassage von UB III SE (426, 11–25) beruft er sich mit einem langen wörtlichen Zitat auf Emerson. Und in einem nachgelassenen Notat erklärt N. unter dem Titel „Emerson“ emphatisch: „Ich habe mich nie in einem Buch so zu Hause und in meinem Hause gefühlt als – ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe“ (NL 1881, 12 [68], KSA 9, 588).

340, 12–13 *Wie kann sich der Mensch kennen?*] Die Problematik der Selbsterkenntnis reflektiert N. auch in seiner nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA 1, 877, 2–15), in der er die rhetorische Frage formuliert: „Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst!“ (KSA 1, 877, 2–3).

340, 16–20 *Zudem ist es ein quälerisches gefährliches Beginnen, sich selbst derartig anzugraben und in den Schacht seines Wesens auf dem nächsten Wege gewaltsam hinabzusteigen. Wie leicht beschädigt er sich dabei so, dass kein Arzt ihn heilen kann.*] Mit dieser Metaphorik knüpft N. an das Bergwerksmotiv an, das in der Literatur der Romantik besondere Bedeutung hatte und in Novalis' Roman *Heinrich von Ofterdingen*, Tiecks Erzählung *Der Runenberg* und E.T.A. Hoffmanns Erzählung *Die Bergwerke zu Falun* eine zentrale Rolle spielt. In symbolischer Verdichtung repräsentiert das Bergwerk für die Romantiker sowohl das Faszinosum der Innerlichkeit als auch das Risiko, sich in ihr wie in einem Schacht zu verlieren und dadurch zugrunde zu gehen.

340, 33 – 341, 1 *dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir*] Hier erweitert N. den Wesensbegriff über die bloße Faktizität des bereits Vorhandenen hinaus um die Dimension des Idealen: Das ‚wahre Wesen‘ des Menschen bestimmt er als ein ideales Telos, das als Impuls für seine künftige Entwicklung fungieren soll – als eine Utopie der Selbstvervollkommnung. – Hölderlin, der zu den Lieblingsdichtern N.s gehörte (vgl. KSB 3, Nr. 28, S. 51), entwickelte dieses Konzept in seinem Briefroman *Hyperion* und brachte es zugleich auch im programmatischen Namen seines Protagonisten zum Ausdruck: Hyper-ion, der ‚Darüberhingehende‘, in der Höhe Wandelnde, ist ein Beiname des Sonnengottes Helios. Sich ihm anzunähern, sollte das idealistische Ziel Hyperions sein. Vermutlich ist N.s Vorstellung des ‚wahren Wesens‘ im vorliegenden Kontext von UB III SE auch durch Hölderlins *Hyperion* angeregt. – Vor allem aber hatte er eine Maxime im Sinn, die sich in der Zweiten Pindarischen Ode findet. N. selbst hat diesen Appell des Autors Pindar, auf den er im Zeitraum von 1869 bis 1888 wiederholt zu sprechen kommt, mehrfach so übersetzt: „Werde der, der du bist“. In den Jahren von 1876 bis 1882 finden sich mehrere Belege dafür. So konstatiert N. in einem nachgelassenen Notat von 1876: „Werde der, der du bist‘: das ist ein Zuruf, welcher immer nur bei wenig [sic] Menschen erlaubt, aber bei den allerwenigsten dieser Wenigen überflüssig ist“ (NL 1876, 19 [40], KSA 8, 340). Später zitiert er diese antike Maxime in einem Brief an Lou von Salomé auch explizit unter Berufung auf Pindar. So schreibt er ihr vermutlich am 10. Juni 1882: „Pindar sagt einmal ‚werde der, der du bist!‘ / Treulich und ergeben / F N.“ (KSB 6, Nr. 239, S. 203).

341, 2–6 *Deine wahren Erzieher und Bildner verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebundenes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier.*] Der auch autobiographische Bezug dieser Aussage erhellt daraus, dass N. Schopenhauer wenig später

als seinen eigenen „Erzieher und Bildner“ exponiert (KSA 1, 341, 22) und dessen besonderer Qualität als seines „Lehrers und Zuchtmeisters [...] eingedenk sein“ will (341, 23–24). Im vorliegenden Kontext schließt N. an Grundtendenzen und Konzepte verschiedener Autoren der Literatur- und Kulturgeschichte an. Affinitäten ergeben sich etwa zu Hölderlins Briefroman *Hyperion*: durch die Funktion, die der Erzieher Adamas dort für den jugendlichen Protagonisten hat. Hölderlin seinerseits orientiert sich in dieser Hinsicht an Jean-Jacques Rousseaus Buch *Émile ou De l'éducation*, das großen Einfluss auf neuzeitliche Erziehungstheorien hatte, weil es auf eine Überwindung traditioneller Erziehungsmethoden und auf eine freie Entfaltung des Kindes zielt. Vgl. dazu ausführlich NK 369, 18–25, daneben auch NK 341, 13–15 und NK 369, 28–30. Durch den Einfluss der Erzieher soll das Individuum nicht heteronom überformt, sondern zur Autonomie seines eigenen Wesens befreit werden, das N. als prinzipiell unerziehbare Essenz versteht. Wenig später charakterisiert er das Individuum so: „Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens“ (359, 20–21). Die unaufhebbare individuelle Prägung betont schon N.s Lieblingsphilosoph Heraklit: vgl. Frg. 22 B 119 (Diels/Kranz). – In der deutschen Literatur ist Goethes Altersgedicht *Urworte. Orphisch* ein repräsentatives Zeugnis dieser Vorstellung.

N. greift im vorliegenden Kontext auf anthropologische Prämissen zurück, die auch Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* formuliert: Seines Erachtens wird der „Erziehung und Bildung“ (PP I, Hü 209) zu Unrecht oft ein höherer Stellenwert für die Entstehung ‚echter‘ Philosophen zugesprochen als den genetischen Faktoren. Demgegenüber hält Schopenhauer selbst die durch Vererbung „angeborenen Talente“ für prioritär (PP I, Hü 209), teilt also Prämissen, die bereits Kants Definition des Genies in der *Kritik der Urtheilskraft* bestimmen (vgl. § 46): „Genie ist die angeborene Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt“ (AA 5, 307). – Zwar richtet N. sein kulturkritisches Interesse generell auf historische Entwicklungsprozesse: So propagiert er in UB III SE eine sukzessive Entfaltung des Individuums durch Erziehung und Bildung (341–343) und legt im Hinblick auf die kulturelle Entwicklung (380–387, 402) Wert auf eine Konstellation, in der das „Ideal [...] uns erzieht, während es uns aufwärts zieht“ (376, 7–19). Aber seine These, „der wahre Ursinn und Grundstoff“ des Individuums sei „etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares“ (341, 3–4), korrespondiert mit Schopenhauers anthropologischen Grundsätzen. Schopenhauer betont zwar den Primat der Naturanlage (vgl. PP I, Hü 209), spricht zugleich aber der Lektüre „der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen“ (PP I, Hü 208) eine wesentliche Funktion zu. Vgl. NK 341, 22–24. – Zum Bildungskonzept N.s allgemein vgl. Christian Niemeyer 2002.

Zwar ändert N. im Spätwerk seine Einstellung zu UB III SE fundamental, wenn er in *Ecce homo* behauptet, hier komme „im Grunde nicht ‚Schopenhauer als Erzieher‘, sondern sein Gegensatz, ‚Nietzsche als Erzieher‘, zu Worte“ (KSA 6, 320, 29–31). Aber eine Kontinuität zwischen Früh- und Spätwerk lässt sich insofern feststellen, als N. auch in der *Götzen-Dämmerung* noch die Bedeutung genuiner ‚Erzieher‘ betont und eine kulturelle Krisensituation, ja einen ‚Niedergang‘ gerade auf das Fehlen echter Erzieher zurückführt: „Dass Erziehung, Bildung selbst Zweck ist [...], dass es zu diesem Zweck der Erzieher bedarf – und nicht der Gymnasiallehrer und Universitäts-Gelehrten – man vergass das ... Erzieher thun noth, die selbst erzogen sind, überlegene, vornehme Geister, in jedem Augenblick bewiesen, durch Wort und Schweigen bewiesen, reife, süß gewordene Culturen [...]. Die Erzieher fehlen, die Ausnahmen der Ausnahmen abgerechnet, die erste Vorbedingung der Erziehung: daher der Niedergang der deutschen Cultur“ (KSA 6, 107, 7–17). In diesem Kontext substituiert N. die Perspektive auf ‚Schopenhauer als Erzieher‘ durch den Hinweis auf Burckhardt als Erzieher, indem er emphatisch erklärt: „Eine jener allerseltensten Ausnahmen ist mein verehrungswürdiger Freund Jakob Burckhardt in Basel: ihm zuerst verdankt Basel seinen Vorrang von Humanität“ (KSA 6, 107, 18–20). Die Fortsetzung dieser Überlegung in der *Götzen-Dämmerung* lässt zugleich erkennen, wie nachhaltig N.s kritisches Urteil auch jetzt noch implizit durch die Polemik in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* beeinflusst ist (vgl. dazu die zahlreichen Belegstellen in Kapitel III.4 des Überblickskommentars). Denn N. schließt an Schopenhauers geistesaristokratische Position und an sein Verdikt über die Universitätsgelehrten an, indem er konstatiert, anstelle genuiner Bildung dominiere „eine brutale Abrichtung, um, mit möglichst geringem Zeitverlust, eine Unzahl junger Männer für den Staatsdienst nutzbar, ausnutzbar zu machen. ‚Höhere Erziehung‘ und Unzahl – das widerspricht sich von vornherein. Jede höhere Erziehung gehört nur der Ausnahme“ (KSA 6, 107, 21–26).

341, 9 *Afterbild der Erziehung*] In der Reinschrift, die als Vorlage für das Druckmanuskript zu UB III SE fungierte, findet sich die folgende Variante: „Schatten- und Afterbild der Bildung“ (KSA 14, 75).

341, 13–15 *sie [sc. die Erziehung] ist Nachahmung und Anbetung der Natur, wo diese mütterlich und barmherzig gesinnt ist, sie ist Vollendung der Natur*] Schopenhauer betont in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* die Bedeutung der Erbanlagen für die Genese ‚echter‘ Philosophen, indem er darauf insistiert, „daß Alles darauf ankommt, wie Einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei, welcher Vater ihn gezeugt und welche Mutter ihn empfangen habe“ (PP I, Hü 209). Dem von Schopenhauer behaupteten Primat der „an-

geborenen Talente“ (PP I, Hü 209) trägt N. Rechnung, indem er bei der Betrachtung der idealen Entstehungsbedingungen für ‚echte‘ Philosophen einen Blick auf Schopenhauers Eltern wirft (408–409). – Implizit steht hier auch bereits Rousseaus Naturkonzept im Hintergrund, das N. später im Vergleich mit den anthropologischen Vorstellungen Goethes und Schopenhauers expliziert (369–371). In seinem pädagogischen Buch *Émile ou De l'éducation* (*Emile oder über die Erziehung*) von 1762 plädiert Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) für eine natürliche Erziehung, welche die freie Entfaltung der kindlichen Persönlichkeit intendiert. Durch detaillierte Anweisungen will er die geistige und körperliche Entwicklung gleichermaßen fördern. In einer idealen Lehrer-Schüler-Beziehung kann der Lehrer nach Rousseaus Überzeugung zur Entwicklung der kindlichen Individualität auf der Basis von Natur und Empfindung beitragen, indem er die ‚guten‘ Fähigkeiten des Kindes behutsam lenkt und wachsen lässt. Zu Rousseaus Lehren und zu N.s Vorbehalten gegen ihn vgl. NK 369, 18–25 und NK 369, 28–30.

341, 22–24 *so will ich denn heute des einen Lehrers und Zuchtmeisters, dessen ich mich zu rühmen habe, eingedenk sein, Arthur Schopenhauer's* Obwohl Schopenhauer schon in der Anfangspassage von UB III SE implizit als Vorbildfigur präsent ist (z. B. als „der grosse Denker“: 338, 5–7), retardiert N. die Nennung des Namens bis zum Ende des 1. Kapitels. Erst hier exponiert er Schopenhauer in markanter Schlussstellung und mit rhetorischer Emphase (vgl. auch KSA 1, 778–782, 808 und einen Brief N.s vom 13. Dezember 1875 in KSB 5, Nr. 495, S. 129). Dem existentiellen Pathos dieser Inszenierung steht die nachträgliche Umdeutung diametral gegenüber, die N. aufgrund seiner späteren Abwendung von Schopenhauer in *Ecce homo* vornimmt. Vgl. dazu N.s Selbstaussagen zu den *Unzeitgemässen Betrachtungen* insgesamt: KSA 6, 316–321, darin konkret über UB III SE und UB IV WB: KSA 6, 319–321. Während N. Schopenhauer in UB III SE 1874 emphatisch als den lange ersehnten „Erzieher“ preist (350, 15) und ihn sogar als seinen ‚Zuchtmeister‘ apostrophiert (341, 23), der auf geradezu idealtypische Weise den ‚echten‘ Philosophen repräsentiere, ändert sich seine Perspektive nach der Abkehr vom eigenen Schüler-Status fundamental: So behauptet N. 1888 in *Ecce homo* rückblickend, in UB III SE komme „im Grunde nicht ‚Schopenhauer als Erzieher‘, sondern sein Gegensatz, ‚Nietzsche als Erzieher‘, zu Worte“ (KSA 6, 320, 29–31). „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 Gelöbnis!...“ (KSA 6, 320, 9–12), also eine Antizipation der eigenen künftigen Entwicklung.

Schopenhauer selbst insistiert in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* auf dem Primat der Naturbegabung vor der Sozialisation und erklärt,

die Bedeutung von „Erziehung und Bildung“ (PP I, Hü 209) für die Entstehung ‚echter‘ Philosophen werde oftmals auf Kosten der genetischen Prädispositionen überschätzt. Stattdessen komme „alles darauf“ an, „wie Einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei“ (PP I, Hü 209). Vgl. auch NK 341, 2–6. – Allerdings hält Schopenhauer die Lektüre „der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen“ (PP I, Hü 208) für ein wesentliches Stimulans zu autonomer intellektueller Tätigkeit. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* empfiehlt er, „einen wirklichen Philosophen zur Hand“ zu nehmen, „gleichviel aus welcher Zeit [...]: immer begegnet man einem schönen und gedankenreichen Geiste, der Erkenntniß hat und Erkenntniß wirkt“ (PP I, Hü 174).

Dieser Einschätzung entsprechen die Erfahrungen, die N. selbst mit Schopenhauer als Erzieher gemacht hat und die er in UB III SE expliziert (vgl. 341–350). Hier ergeben sich Affinitäten zu Schopenhauers Darlegungen im Kapitel „Ueber Philosophie und ihre Methode“ der *Parerga und Paralipomena II*, wo er die Rezeptionssituation so beschreibt: „Der philosophische Schriftsteller ist der Führer und sein Leser der Wanderer. Sollen sie zusammen ankommen, so müssen sie, vor allen Dingen, zusammen ausgehn: d. h. der Autor muß seinen Leser aufnehmen auf einem Standpunkt, den sie sicherlich gemein haben: dies aber kann kein anderer seyn, als der des uns Allen gemeinsamen, empirischen Bewußtseyns. Hier also fasse er ihn fest an der Hand und sehe nun, wie hoch über die Wolken hinaus er, auf dem Bergespfade, Schritt vor Schritt, mit ihm gelangen könne“ (PP II, Kap. 1, § 5, Hü 6–7). Zur Gipfel-Metaphorik bei Schopenhauer und N. vgl. NK 366, 30–31 und NK 381, 5–6.

2.

341, 27–28 *Will ich beschreiben, welches Ereigniss für mich jener erste Blick wurde, den ich in Schopenhauer's Schriften warf]* Hier zeichnen sich Affinitäten zur Einschätzung Schopenhauers ab, der sich in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* zur stimulierenden Wirkung philosophischer Lektüre äußert: Der zur Philosophie „Befähigte und eben daher ihrer Bedürftige“ werde durch „jedes Buch irgend eines ächten Philosophen, das ihm in die Hände fällt, mächtiger und wirksamer“ angeregt als durch den „Vortrag eines Kathederphilosophen“ (PP I, Hü 149).

342, 5–14 *Dann fragte ich mich wohl: welches wären wohl die Grundsätze, nach denen er dich erzöge? und ich überlegte mir, was er zu den beiden Maximen der Erziehung sagen würde, welche in unserer Zeit im Schwange gehen. Die eine fordert, der Erzieher solle die eigenthümliche Stärke seiner Zöglinge bald erkennen und dann alle Kräfte und Säfte und allen Sonnenschein gerade dorthin leiten, um*

jener einen Tugend zu einer rechten Reife und Fruchtbarkeit zu verhelfen. Die andre Maxime will hingegen, dass der Erzieher alle vorhandenen Kräfte heranziehe, pflege und unter einander in ein harmonisches Verhältniss bringe.] Mittels einer dialektischen Argumentation entfaltet N. die unterschiedlich akzentuierten Bildungskonzepte seiner Zeit: Der Thesis (Perfektionierung von Spezialbegabungen, auch auf Kosten der Gesamtpersönlichkeit) folgt als Antithesis das humanistische Bildungsideal, das auf eine harmonische Ausbildung aller Fähigkeiten des Schülers zielt. Mit dem Beispiel des Goldschmieds Cellini begründet N. einerseits den Anspruch dominanter Spezialbegabungen auf angemessene Förderung, um andererseits aber gerade vor dem Hintergrund eines solchen Sonderfalls die ausgewogene Entfaltung sämtlicher Persönlichkeitskomponenten und ihre harmonische Balance als „Vollendung der Natur“ (341, 14–15) zu postulieren. Indem N. letztlich die Synthesis beider Erziehungsprinzipien zum erstrebenswerten Bildungsideal erklärt, formuliert er seine pädagogische Zielsetzung, „Zentralkraft“ und „Peripherie“ zu einer lebendigen Einheit zu vermitteln. – Ausgehend vom Ideal „der harmonischen Persönlichkeiten“ (KSA 1, 299, 4), formuliert N. bereits in UB II HL seine Kritik am gesellschaftlichen Primat bloßer Nützlichkeitskriterien. So distanziert er sich von einer ‚Abrichtung‘ der Menschen zugunsten „der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit“, indem er erklärt: „Das heisst eben doch nur: die Menschen sollen zu den Zwecken der Zeit abgerichtet werden, um so zeitig als möglich mit Hand anzulegen; sie sollen in der Fabrik der allgemeinen Utilitäten arbeiten, bevor sie reif sind, ja damit sie gar nicht mehr reif werden – weil dies ein Luxus wäre, der ‚dem Arbeitsmarkte‘ eine Menge von Kraft entziehen würde“ (KSA 1, 299, 5–11). Diese Problematik unterscheidet sich von der in UB III SE exponierten Alternative der Erziehungsmaximen. Dabei geht es N. letztlich um „die harmonische Ganzheit und den vielstimmigen Zusammenklang in Einer Natur“ (342, 26–27).

Johann Gottfried von Herder hatte mit seinem Hauptwerk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) maßgeblichen Einfluss auf das Humanitätsdenken der Weimarer Klassik. Er sieht den Menschen in einem Spannungsfeld von Notwendigkeit und Freiheit: Einerseits sei er existentiell von naturalen und historischen Faktoren abhängig, andererseits verfüge er jedoch auch über Freiräume zu autonomer Selbstgestaltung und individueller Selbstverwirklichung innerhalb sozialer Kontexte. Im Anschluss an den Fortschrittsoptimismus der Aufklärung betont Herder, der Mensch könne durch die Ausbildung zu einer allseitigen Persönlichkeit zur Selbstvervollkommenung gelangen. Dazu sei es notwendig, dass er Einseitigkeit vermeide, indem er sein ganzes Potential entwickle und dabei zugleich emotionale und rationale Kräfte, also Erkennen und Empfinden, sowie alle sonstigen Fähigkeiten in ein aus-

gewogenes Verhältnis zueinander bringe. – Die Affinität von N.s Konzepten mit Prämissen Herders, gegen den er gleichwohl heftig polemisierte, erscheint als Ausdruck einer „Wahlverwandtschaft wider Willen“ (vgl. dazu v. Rahden 2007, 473–477).

N.s intensive Beschäftigung mit den ästhetischen Schriften Schillers, die vor allem in seiner frühen Schaffensphase auffällt, manifestierte sich bereits in der *Geburt der Tragödie* und später auch in *Menschliches, Allzumenschliches II*. (Zur zentralen Bedeutung von N.s Schiller-Rezeption und zu seiner späteren Abkehr von ihm, die in der *Götzen-Dämmerung* sogar in Polemik gegen den angeblichen „Moral-Trompeter von Säckingen“ Ausdruck fand (KSA 6, 111, 5–6), vgl. Venturelli 2003). – Schiller reflektiert die Problematik einseitiger Entwicklung vor allem in seiner Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Vgl. hier insbesondere den Sechsten Brief, in dem Schiller die immer weiter fortschreitende Spezialisierung kulturgeschichtlich begründet und sowohl Vorteile als auch Nachteile hervorhebt: Ähnlich wie N. betont bereits Schiller den „Kontrast [...] zwischen der heutigen Form der Menschheit“ und der „ehemaligen, besonders der griechischen“ (Schiller: FA, Bd. 8, 570). Er betrachtet es als Charakteristikum der Moderne, dass „nicht bloß einzelne Subjekte sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind“ (ebd., 571): „Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus“ (ebd., 572–573); so „entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens“ (ebd., 573).

Aber „so wenig es auch den Individuen bei dieser Zerstückelung ihres Wesens wohl werden kann“: „die Gattung [hätte] auf keine andere Art [...] Fortschritte machen können“ (ebd., 575). „Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegen zu setzen. Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, aber auch nur das Instrument; denn solange derselbe dauert, ist man erst auf dem Wege zu dieser“ (ebd., 576). „Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit. Dadurch allein, daß wir die ganze Energie unsers Geistes in Einem Brennpunkt versammeln, und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, setzen wir dieser einzelnen Kraft gleichsam Flügel an, und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu haben scheint“ (ebd., 576). „Wieviel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, daß die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzweckes leiden. Durch gymnastische Übungen bilden sich zwar ath-

letische Körper aus, aber nur durch das freie und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Eben so kann die Anspannung einzelner Geisteskräfte zwar außerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derselben glückliche und vollkommene Menschen erzeugen“ (ebd., 577).

Aus diesen Erwägungen zu den Vor- und Nachteilen der Spezialisierung des Menschen im Laufe des Zivilisationsprozesses zieht Schiller die folgende Quintessenz: „Es muß also falsch sein, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muß es bei uns stehen, diese Totalität in unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen“ (ebd., 578). – Das Ideal, das Schiller im Siebzehnten Brief seiner Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* formuliert, zielt darauf, „den Menschen zu einem in sich selbst vollendeten Ganzen“ zu machen (ebd., 620). Analog dazu sieht N. „die Aufgabe“ von „Erziehung“ darin, Einzelbegabungen so zu fördern, dass „alle vorhandenen Kräfte [...] unter einander in ein harmonisches Verhältniss“ gebracht werden (342, 13–14). Zum Bildungsgedanken bei N. und Schiller vgl. auch Ulrichs 2005, 111–124.

N.s Reflexion über die konträren pädagogischen Maximen, die einerseits die einseitige Kultivierung des Spezialistentums, andererseits jedoch eine harmonische Integration unterschiedlicher Begabungen favorisieren, weist eine aufschlussreiche Affinität auch zu Goethes Bildungsroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* auf, den N. in UB III SE mehrmals nennt (vgl. NK 371, 15–17 und NK 376, 19–29). Im 5. Kapitel des 8. Buches von *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, aus dem N. auch in 371, 15–17 zitiert, berichtet Natalie über retrospektive Lebensbetrachtungen ihres Oheims: „Wenn ich nicht, pflegte er oft zu sagen, mir von Jugend auf so sehr widerstanden hätte, wenn ich nicht gestrebt hätte, meinen Verstand ins Weite und Allgemeine auszubilden, so wäre ich der beschränkste und unerträglichste Mensch geworden, denn nichts ist unerträglicher als abgeschnittene Eigenheit an demjenigen, von dem man eine reine, gehörige Tätigkeit fordern kann“ (Goethe: FA, Bd. 9, 919).

Das synthetische Konzept, das N. als eine zwischen den beiden Alternativen – Spezialisierung vs. allseitige Bildung – vermittelnde Option favorisiert (342–343), ist auch in diesem Kapitel von Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* bereits Gegenstand der Reflexion. So erklärt die Figur Jarno über den Abbé: „Was ihn uns so schätzbar macht, [...] was ihm gewissermaßen die Herrschaft über uns alle erhält, ist der freie und scharfe Blick, den ihm die Natur über alle Kräfte, die im Menschen nur wohnen, und wovon sich jede in ihrer Art ausbilden läßt, gegeben hat. Die meisten Menschen, selbst die vorzüglichen, sind nur beschränkt, jeder schätzt gewisse Eigenschaften an sich und andern, nur die begünstigt er, nur die will er ausgebildet wissen: Ganz entge-

gengesetzt wirkt der Abbé, er hat Sinn für alles, Lust an allem, es zu erkennen und zu befördern. [...] Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt. Diese sind unter sich oft im Widerstreit, und indem sie sich zu zerstören suchen, hält sie die Natur zusammen, und bringt sie wieder hervor. [...] Jede Anlage ist wichtig, und sie muß entwickelt werden. Wenn einer nur das Schöne, der andere nur das Nützliche befördert, so machen beide zusammen erst einen Menschen aus. Das Nützliche befördert sich selbst, denn die Menge bringt es hervor, und alle können nicht entbehren; das Schöne muß befördert werden, denn wenige stellens dar, und viele bedürfens. [...] Eine Kraft beherrscht die andere, aber keine kann die andere bilden; in jeder Anlage liegt auch allein die Kraft sich zu vollenden; das verstehen so wenig Menschen, die doch lehren und wirken wollen“ (Goethe: FA, Bd. 9, 932–933). – Während ein humanistisch-individualistisches Ideal der harmonisch ausgebildeten Persönlichkeit in seinem Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* als Zielvorstellung dominiert, ändert Goethe das Grundkonzept für den späteren Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre* angesichts der sozioökonomischen Folgen der beginnenden Industrialisierung nachhaltig, und zwar zugunsten eines gesellschaftlich orientierten, arbeitsteilig organisierten Gemeinschaftsprojekts, das auf den Nutzen zielt. Vgl. dazu NK 299, 3–9.

342, 17 *Benvenuto Cellini's Vater*] Benvenuto Cellini wurde im Jahre 1500 in Florenz geboren und war von 1545 bis zu seinem Tod 1571 in Florenz als Goldschmied und Bildhauer tätig, nachdem er zuvor Lehr- und Studienjahre in Florenz, Pisa, Lucca und Rom verbracht hatte. Am Hof der Päpste in Rom fand Benvenuto Cellini, der heutzutage als berühmter Vertreter des Manierismus und als ein typischer ‚uomo universale‘ der Renaissance gilt, hochgestellte Auftraggeber und Mäzene, die für seine künstlerische Existenz von großer Bedeutung waren. Als Cellinis Hauptwerk gilt die von ihm 1555 vollendete Statue des Perseus. Sein ereignisreiches und zugleich wechselvolles Leben, zu dem zahlreiche Reisen, ausgeprägte Konflikte auch mit seinen Auftraggebern und sogar mehrere Kerkeraufenthalte gehörten, stellt er in seiner zwischen 1558 und 1566 entstandenen, aber von ihm selbst nicht veröffentlichten Autobiographie (*Vita*) dar, die erst 1728 publiziert und später durch Goethes Übersetzung (1803) bekannt wurde. Außergewöhnlich ist, dass Cellinis Karriere als Künstler bis zum Alter von nahezu sechzig Jahren von einer kriminellen Laufbahn begleitet wurde, die auch Gewalttaten und Kapitalverbrechen wie Mord einschloss. – In der vorliegenden Passage nimmt N. auf eine Episode von Benvenuto Cellinis *Vita* Bezug, die dieser im 2. Kapitel des Ersten Buches seiner Autobiographie darstellt: Hier schildert er die vergeblichen Bemühungen seines musikbegeisterten Vaters, aus ihm einen großen Musiker zu machen. Gegen seinen Vater setzte Benvenuto Cellini bereits in jugendlichem Alter seinen

Berufswunsch durch, bildender Künstler zu werden. Vgl. dazu Goethes Übersetzung dieser Autobiographie: *Leben des Benvenuto Cellini* (vgl. Goethe: FA, Bd. 11, 1998). – Auch Schopenhauer erwähnt Benvenuto Cellini in der *Welt als Wille und Vorstellung*, und zwar im Zusammenhang mit den wechselnden Einstellungen gegenüber dem Willen zum Leben, die jeweils von konkreten Situationen abhängig sind (WWV I, § 68, Hü 467). Außerdem weist Schopenhauer auf die Biographie „das Leben des Benvenuto Cellini“ in der „Biblioteca de' Classici Italiani (Milano 1804 [...])“ hin (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 569).

342, 25–27 *Aber wo finden wir überhaupt die harmonische Ganzheit und den vieltimmigen Zusammenklang in Einer Natur*] Das pädagogische Ideal der allseitigen harmonischen Ausbildung aller Kräfte entspricht Herders Humanitätschriften und zentralen Aspekten von Schillers theoretischen Abhandlungen. Vgl. dazu NK 342, 6–14.

343, 4–8 *vielmehr wäre die Aufgabe seiner Erziehung, [...] den ganzen Menschen zu einem lebendig bewegten Sonnen- und Planetensysteme umzubilden und das Gesetz seiner höheren Mechanik zu erkennen.*] Indem N. sein Bildungsideal mit kosmologischer Metaphorik beschreibt, transponiert er das pädagogische Ideal einer ganzheitlichen Persönlichkeitsausbildung auf eine Metaebene: Individuum und Weltall, Anthropologie und Kosmologie erscheinen im Medium einer gleichnisartigen Konstellation harmonisch vermittelt. Vgl. auch NK 349, 29–32 und NK 350, 7–8.

343, 28 *Sammelsurium von verschrobenen Köpfen*] Zur Verschrobenheit des Gelehrten vgl. mehrere Belege in UB III SE (344, 407–408). In Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* finden sich ähnliche Formulierungen: „Sind nicht unzählige Köpfe der gegenwärtigen Gelehrten generation [...] verschroben und verdorben?“ (PP I, Hü 177). „Daraus erwächst denn so eine Generation impotenter, verschrobener [...] Köpfe“ (PP I, Hü 179).

344, 8 *der ökonomische Lehrsatz des laissez faire*] Bei der Maxime ‚Laissez faire‘ handelt es sich um das Prinzip des Wirtschaftsliberalismus im 19. Jahrhundert. Diesem Konzept zufolge entwickelt sich eine freie Wirtschaft nach den Gesetzmäßigkeiten des Marktes, d. h. am besten ohne staatliche Lenkung und Intervention. Als Schlagwort fand der Grundsatz des Laissez faire weite Verbreitung; er wurde aus der ökonomischen Sphäre auf den Bereich der Erziehung und Bildung übertragen. N. reflektiert hier primär die pädagogisch-moralische Version des Laissez faire und bewertet sie kritisch: Durch den Primat des Quantitätskriteriums in Strategien enthemmter Maximierung „nach dem Grundsatz ‚je mehr desto besser‘“ (344, 6) wird die Entwicklung von Individuen und Kulturgemeinschaften ebenso gefährdet wie durch die Indifferenz eines

bloßen *Laissez faire*. N. reflektiert vor diesem Hintergrund auch die Problematik der Sozialisation des Wissenschaftlers auf Kosten der Menschlichkeit und hält eine „höhere Maxime der Erziehung“ (344, 5) für unentbehrlich. Zur *Misere* der zeitgenössischen Gelehrten generation vgl. Schopenhauer (PP I, Hü 177–179) und das Kapitel III.4 im Überblickskommentar.

344, 22–23 *die Wissenschaft, also ein unmenschliches Abstractum*] Eine unpersönliche Sozialisation des einzelnen durch die Institution der Wissenschaft hält N. für problematisch, weil sie den Gelehrten als Menschen verkümmern lasse. Nach seiner Überzeugung ist die Gestaltung einer lebendigen Kultur allein durch die Orientierung an „sittlichen Vorbilder[n]“ möglich. In diesem Kontext sieht N. Schopenhauer als paradigmatischen Erzieher.

344, 31–34 *man zehrt thatsächlich an dem ererbten Capital von Sittlichkeit, welches unsre Vorfahren aufhäuften und welches wir nicht zu mehren, sondern nur zu verschwenden verstehen*] Hier erweitert N. seine kritische Kulturdiagnose, indem er sie auf die zeitgenössische Epigonenproblematik bezieht, die seit den 1830er Jahren zum kulturkritischen Repertoire gehörte. Dabei transferiert er den ästhetisch akzentuierten Epigonenbegriff in die ethische Sphäre. – Der moderne, pejorativ gefärbte Begriff des Epigonen entstand am Ende der Goethezeit; er bezeichnet den durch einen Mangel an Originalität gekennzeichneten unschöpferischen Nachahmer, der sich eklektizistisch an ‚klassischen‘ Vorbildern orientiert, zugleich aber an deren Übergröße leidet. Traditionellen Denkschemata verhaftet, gelangt der Epigone weder zu eigenständigen künstlerischen Ausdrucksformen noch zu einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit der jeweils aktuellen Zeitsituation.

Autoren wie Grillparzer, Keller, Stifter und Fontane reflektierten die Epigonenproblematik in theoretischen Texten und in fiktionalen Werken (vgl. Neymeyr 2004). Schon Immermann hatte den Begriff des Epigonen, der auf das altgriechische Wort ‚epigonos‘ (ἐπίγονος) zurückgeht und wertneutral den Sohn oder Nachkommen bezeichnet, aus dem genealogischen Bedeutungshorizont in die geistig-künstlerische Sphäre übertragen. Die eigene Generation betrachtet Karl Immermann als epigonal, weil sie sich auf eine unkreative Nachahmung der geistigen Vorfahren in der Epoche der Klassik und Romantik beschränke. In seinem Roman *Die Epigonen* (1836) lässt er eine Figur das Epigonen-Elend folgendermaßen diagnostizieren: „Die große Bewegung im Reiche des Geistes, welche unsre Väter [...] unternahmen, hat uns eine Menge von Schätzen zugeführt [...]. Aber es geht mit geborgten Ideen, wie mit geborgtem Gelde, wer mit fremdem Gut leichtfertig wirtschaftet, wird immer ärmer“ (Immermann: Werke in fünf Bänden, Bd. 2, 1971, 121, 122). Wie N. in UB III SE betont bereits Immermanns Romanfigur mithilfe ökonomischer Metaphorik den Mangel an Solidität,

den Verlust genuiner Substanz, der epigonale Schattenexistenzen entstehen lässt. – Im Jahre 1847 diagnostiziert der Schriftsteller und Literaturhistoriker Robert Prutz die Epigonenproblematik. In seinen *Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart* spricht er von „Epigonen“, „welche die Erbschaft ihrer großen Vorfahren weder zu erhalten wissen, noch wissen sie dieselbe zu entbehren! die nicht leben könnten ohne die Größe und den Ruhm ihrer Vorgänger“, von denen sie sich zugleich „erdrückt fühlen“ (Prutz 1975, 248).

In UB II HL kritisiert N. den „lähmende[n]“ Glauben, „ein Spätling der Zeiten zu sein“ (KSA 1, 308, 12), und empfiehlt anstelle epigonaler Retrospektive einen „vorwärts“ gerichteten Blick: „Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergesst den Aberglauben, Epigonen zu sein“ (KSA 1, 295, 6–7). Trotz der problematischen Folgen einer historisierenden Bildungskultur deutet N. die Situation der „Erben und Nachkommen klassischer und erstaunlicher Mächte“ sogar positiv (KSA 1, 307, 21–22): als Stimulans, um dem Geist einer „neuen Zeit“ den Boden zu bereiten, in der „wirklich etwas Neues, Mächtiges, Lebenverheissendes und Ursprüngliches ist“ (KSA 1, 306, 11–13). Symptomatisch erscheint auch die psychologisch pointierte Kulturdiagnose, die N. in UB I DS entwirft: Hier kritisiert er diejenigen, die „den Begriff des Epigonen-Zeitalters“ benutzen, „nur um Ruhe zu haben und bei allem unbequemen Neueren sofort mit dem ablehnenden Verdikt ‚Epigonenwerk‘ bereit sein zu können“ – aus Hass gegen „den dominirenden Genius und die Tyrannis wirklicher Kulturforderungen“ (KSA 1, 169, 15–31).

345, 1–2 *mit einer naturalistischen Ungeübtheit und Unerfahrenheit*] Im vorliegenden Kontext kritisiert N. einen unbefriedigenden Reduktionismus in den empiristischen Konzepten der Naturalisten, die moralischen Wertungskriterien nicht gerecht werden und ein angemessenes „Nachdenken über sittliche Fragen“ (344, 28) nicht zu fördern vermögen. – Beim Naturalismus handelt es sich um ein sehr facettenreiches Phänomen in der Philosophie, Literatur und Kunst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Entscheidende programmatische Impulse für den Naturalismus gingen von Taine aus, der etwa ab 1853 einen Paradigmenwechsel für die Geisteswissenschaften propagierte: Ausgehend von einer durchgehenden Kausalverkettung alles Realen, sollten sie sich ebenfalls an naturwissenschaftlichen Prinzipien und Methoden orientieren, mithin dem Ideal einer wertfreien Deskription folgen und kausale Erklärungen bieten. Charakteristisch für naturalistische Tendenzen in der Philosophie ist eine Bevorzugung realistischer Ansätze gegenüber idealistischen Konzepten, die Ausrichtung an naturwissenschaftlichen Methoden und positivistischen Prämissen sowie eine entschiedene Abkehr von metaphysischen, religiösen und mystischen Weltdeutungen. In diesem Sinne bestimmt eine naturalistische Argumentation die Religionskritik Feuerbachs. Und durch Darwins Evolutionstheo-

rie wurde ein naturalistisches Menschenbild popularisiert. Zu den Lehren Darwins vgl. NK 194, 24–26. Zu N.s Darwin-Rezeption vgl. Stegmaier 1987, 264–287 und Sommer 2012b, 223–240. Zum Darwinismus-Diskurs im 19. Jahrhundert generell vgl. die umfassende Darstellung von Bayertz/Gerhard/Jaeschke, Bd. 2, 2007.

In der bildenden Kunst entwickelte sich der Naturalismus etwa ab 1850, in der Literatur erreichte er seinen Höhepunkt hingegen erst in den 1880er und 1890er Jahren. Die naturalistischen Strömungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst insbesondere von Autoren in Frankreich, Skandinavien und Russland initiiert wurden (etwa von Zola und den Brüdern de Goncourt sowie von Ibsen und Tolstoi), propagierten eine präzise Darstellung der Wirklichkeit, vor allem die genaue literarische Gestaltung sozialer Milieus. Im Naturalismus versuchten sich die Autoren auch in der Literatur an experimentellen, induktiven Methoden der Naturwissenschaften zu orientieren, um sozialpsychologische Mechanismen aufzudecken und dadurch zugleich Gesellschaftskritik zu üben. In der deutschen Literatur gilt dies in besonderem Maße für die sozialen Dramen Gerhart Hauptmanns (vgl. z. B. sein Drama *Vor Sonnenaufgang*). Unter Verzicht auf jedwede metaphysische Deutung wollten die Naturalisten das real Gegebene mithilfe positivistischer Verfahren auf seine historischen, biologischen und soziologischen Ursachen hin analysieren. Dabei verbanden sie ihren Anspruch auf detailgetreue Mimesis der Realität mit einem ausgeprägten sozialkritischen Engagement.

345, 15–16 *die antiken Moralsysteme und die in allen gleichmässig waltende Natürlichkeit*] N.s Formulierung lässt offen, welche Moralsysteme der Antike er konkret im Sinn hat, wenn er christliche Ideale mit der „antiken Tugend“ (345, 20) konkurrieren sieht, so dass der moderne Mensch unschlüssig, friedlos und resignativ zwischen beiden Optionen changiert. Vor allem die von Zenon von Kition begründete Philosophie der Stoiker, die in der Antike zu den einflussreichsten Philosophenschulen zählte und eine facettenreiche Wirkungsgeschichte bis in die Moderne aufweist, propagiert ein ‚naturgemäßes Leben‘: durch die Maxime ‚secundum naturam vivere‘. Zur stoischen Tradition und ihren vielfältigen Transformationen vgl. das zweibändige Werk *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne* (Hg. Neymeyr/Schmidt/Zimmermann 2008a). – Als Therapeutikum gegen die Wechselfälle des Lebens, vor allem gegen Schmerz und Tod, empfahlen die Stoiker eine Haltung der Ataraxia, mithin der Unersehütterlichkeit der Seele, die der Mensch durch vernunftgeleitete Selbstbeherrschung erringen soll. Der Maxime eines ‚naturgemäßen Lebens‘ entspricht dieses Konzept aufgrund der stoischen Prämissen: Denn die Stoiker hielten den Logos für das dynamische Ordnungsprinzip, das die gesamte Natur durch-

waltet. Der von N. in UB III SE entfaltete Anspruch auf individuelle Selbstvervollkommenung korrespondiert im Grundansatz auch mit stoischen Autonomie-Vorstellungen und wirkt in UB IV WB dann in der Auffassung weiter, dass „der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist“ und „dass Jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muss“ (KSA 1, 506, 33 – 507, 2).

Dass N. in UB IV WB jedoch bereits eine deutliche Reserve gegenüber dem stoischen Ideal der Apatheia und den auf Affektbeherrschung zielenden Postulaten der Stoiker erkennen lässt, erklärt sich auch durch seine Begeisterung für die Musik Richard Wagners, der er „Leidenschaft“ als Ausdruck authentischer „Natur“ zuspricht (vgl. KSA 1, 491, 9 – 495, 8). Daher behauptet N. in UB IV WB, „dass die Leidenschaft besser ist, als der Stoicismus und die Heuchelei“ (KSA 1, 506, 29–30). Später kritisiert er in der *Fröhlichen Wissenschaft* und in *Jenseits von Gut und Böse* die Glückssuggestionen stoischer Moralprediger, die „Recepte“ gegen Leidenschaften aller Art formulieren (KSA 5, 118, 1–6). Aus der Empfehlung von „Gleichgültigkeit und Bildsäulenkälte gegen die hitzige Narrheit der Affekte, welche die Stoiker anriethen und ankurirten“ (KSA 5, 118, 20–22), sieht N. eine „beständige Reizbarkeit bei allen natürlichen Regungen und Neigungen“ hervorgehen (KSA 3, 543, 17–18). Daher befürchtet er seelische Verarmung und eine Reduktion der natürlichen Erlebnissfähigkeit durch stoische Selbstdisziplinierung (vgl. dazu KSA 3, 543, 22–24). In diesem Sinne konstatiert N. zuvor bereits in *Menschliches, Allzumenschliches II*: Die stoische Erstarrung „verkehrt endlich die Natur“ (KSA 2, 471, 4). Und in *Jenseits von Gut und Böse* hinterfragt N. das stoische Prinzip eines ‚naturgemäßen Lebens‘ in einer mehrgliedrigen subversiven Argumentation (KSA 5, 21, 25 – 22, 28). Vgl. auch NK 261, 11–18. – Zu N.s Ambivalenzen gegenüber dem Stoizismus vgl. Neymeyr 2008c, Bd. 2, 1165–1198 und 2009a, 65–92. Vgl. außerdem NK 351, 2–5, NK 375, 9–10 und NK 506, 29 – 507, 3.

346, 12–14 *einfach und ehrlich, im Denken und Leben, also unzeitgemäss zu sein, das Wort im tiefsten Verstande genommen* Der ursprünglich tendenziell pejorative (bestenfalls neutrale) Begriff ‚unzeitgemäß‘ wird hier von N. umgewertet und mit positiver Bedeutung ausgestattet. Indem er Schopenhauer die Qualitäten Einfachheit und Ehrlichkeit attestiert, stellt er ihn als unzeitgemäßen Antipoden moderner Kompliziertheit und Unehrlichkeit dar. Wenig später hebt N. den Anspruch auf „Wahrheit und Ehrlichkeit“ als Spezifikum der „Einsamen und Freien im Geiste“ hervor (354, 13–15). Vgl. dazu NK 354, 13–16. Dabei greift er zugleich auf Einschätzungen Schopenhauers zurück, der wiederholt über die Relation zwischen Mitwelt und Nachwelt reflektiert und in der *Welt als Wille und Vorstellung I* schreibt: „Man lese die Klagen großer Geister, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenossen: stets lauten sie wie von heute; weil das Geschlecht immer das selbe ist“ (WWV I, § 49, Hü 279). – Im

Kapitel 20 „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“ der *Parerga und Paralipomena II* antizipiert Schopenhauer sogar bereits N.s Postulat der ‚Unzeitgemäßheit‘ (346, 13; 361, 9–14), wenn er behauptet: „um etwas Großes zu leisten, etwas, das seine Generation und sein Jahrhundert überlebt“, sei es „eine Hauptbedingung, daß man seine Zeitgenossen, nebst ihren Meinungen, Ansichten und daraus entspringendem Tadel und Lobe, für gar nichts achte“, weil sie „vom rechten Wege abführen. Daher muß, wer auf die Nachwelt kommen will, sich dem Einflusse seiner Zeit entziehn, dafür aber freilich auch meistens dem Einfluß auf seine Zeit entsagen und bereit seyn, den Ruhm der Jahrhunderte mit dem Beifall der Zeitgenossen zu erkaufen“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 503). In diesem Sinne werde „die Reise zur Nachwelt durch eine entsetzlich öde Gegend zurückgelegt“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 505). Hingegen seien „die Werke gewöhnlichen Schlages [...] mit dem Geiste der Zeit, d. h. den gerade herrschenden Ansichten, genau verbunden und auf das Bedürfniß des Augenblicks berechnet“, so dass sie rasch Anerkennung finden (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 504). Vgl. auch NK 407, 29–31 und NK 364, 7–11.

In seinem späteren Werk *Die fröhliche Wissenschaft* greift N. im Text 99 unter dem Titel „Die Anhänger Schopenhauer's“ einerseits affirmativ auf positive Charakteristika Schopenhauers zurück, die er bereits in UB III SE hervorgehoben hat, ergänzt sie andererseits aber um kritische Überlegungen. So stellt er sich die Frage, was die deutschen „Anhänger Schopenhauer's“ von „ihrem Meister zuerst anzunehmen“ pflegen und erwägt mehrere mögliche Antworten: „Ist es sein harter Thatsachen-Sinn, sein guter Wille zu Helligkeit und Vernunft [...]? 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?“ (KSA 3, 453, 22 – 454, 1). Und nachdem N. zusätzlich noch mehrere zentrale „Lehren“ Schopenhauers in Betracht gezogen hat, lautet sein Fazit: „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 [...] als der Quelle aller Moralität: diese und ähnliche Ausschweifungen und Laster des Philosophen werden immer am ersten angenommen und zur Sache des Glaubens gemacht“; weil sie „immer am leichtesten nachzuahmen“ sind (KSA 3, 454, 6 – 455, 1). In dieser Darstellung relativiert N. die zunächst von ihm betonte Ehrlichkeit und intellektuelle Redlichkeit Schopenhauers, und zwar durch den Hinweis auf eine durch Geltungsbedürfnis beding-

te Korruption, die er als „Laster des Philosophen“ betrachtet, aber zugleich auch für die Ursache seiner Breitenwirkung hält.

346, 20 *Ich gehöre zu den Lesern Schopenhauers*] Durch seine Schopenhauer-Lektüre folgte N. dem Ratschlag des Philosophen selbst, der in der Vorrede zur 2. Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung I* zu dem „heillosen Irrthum“ Stellung nimmt, man „könne Kants Philosophie aus den Darstellungen Anderer davon kennen lernen“, und dezidiert erklärt: „Die Kantische Lehre also wird man vergeblich irgend wo anders suchen, als in Kants eigenen Werken [...]. In Folge seiner Originalität gilt von ihm im höchsten Grade was eigentlich von allen ächten Philosophen gilt: nur aus ihren eigenen Schriften lernt man sie kennen; nicht aus den Berichten Anderer“ (WWV I, Hü XXV). Und in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* betont Schopenhauer generalisierend, „die eigentliche Bekanntschaft mit den Philosophen“ ermögliche allein die Lektüre ihrer Werke, die sich durch philosophiegeschichtliche Darstellungen keineswegs substituieren lasse (PP I, Hü 208). In diesem Sinne distanziert sich N. in UB III SE ebenfalls von der Haltung des Lesers, der „zwischen sich und die Dinge Begriffe, Meinungen, Vergangenheiten, Bücher treten lässt“ (410, 3–4). Vgl. auch NK 410, 3–5.

346, 23–25 *Mein Vertrauen zu ihm war sofort da und ist jetzt noch dasselbe wie vor neun Jahren. Ich verstand ihn als ob er für mich geschrieben hätte*] N. hatte das Werk Schopenhauers bereits im Jahre 1865 kennengelernt, also neun Jahre vor der Publikation von UB III SE im Jahre 1874. In einem Nachlass-Notat desselben Jahres gesteht N. allerdings: „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“; dann erklärt er, es sei ihm „nicht so wichtig [...], dass bei irgend einem Philosophen genau ergründet und an's Licht gebracht werde, was er eigentlich im strengsten Wortverstande gelehrt habe“ (NL 1874, 34 [13], KSA 7, 795–796). Diese Aussagen dokumentieren den hohen Stellenwert einer identifikatorischen Schopenhauer-Lektüre für N., dem die Vorbildfunktion des authentischen Beispiels in seiner Frühphase viel bedeutete. In diesem Sinne erklärt N. in UB III SE prononciert: „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben“ (350, 23–24).

346, 26–28 *Daher kommt es, dass ich nie in ihm eine Paradoxie gefunden habe, obwohl hier und da einen kleinen Irrthum*] Das positive, mitunter enthusiastische Schopenhauer-Bild, das auch etliche Briefe N.s belegen, hatte sich kaum mehr als zwei Jahre nach der Publikation von UB III SE bereits deutlich verändert. So fragt er Cosima Wagner am 19. Dezember 1876: „werden Sie sich wun-

dern, 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). Gerade die Reflexionen über den „Schopenhauerischen Menschen“ (371, 20) richtet N. dann allerdings bald gegen seinen einstigen ‚Erzieher‘: „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). In einem Kapitel der *Götzen-Dämmerung* mit dem symptomatischen Titel „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ polemisiert N. sogar heftig gegen Schopenhauer, indem er ihm „die grösste psychologische Falschmünzerei“ unterstellt, 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). Vgl. ergänzend das heterogene Spektrum von Selbstaussagen N.s in Kapitel III.3 des Überblickskommentars.

346, 31 – 347, 5 *Schopenhauer will nie scheinen: denn er schreibt für sich, und niemand will gern betrogen werden, am wenigsten ein Philosoph, der sich sogar zum Gesetze macht: betrüge niemanden, nicht einmal dich selbst! Selbst nicht mit dem gefälligen gesellschaftlichen Betrug, den fast jede Unterhaltung mit sich bringt und welchen die Schriftsteller beinahe unbewusst nachahmen; noch weniger mit dem bewussteren Betrug von der Rednerbühne herab und mit den künstlichen Mitteln der Rhetorik.* Im Kontext dieser Aussage bringt N. Redlichkeit, Wahrheitsethos und Authentizität mit der von Schopenhauer als eine Art von ‚Selbstgespräch‘ (347, 5–6) verstandenen Philosophie in Verbindung. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* erklärt Schopenhauer in einer Fußnote dezidiert: „Ich habe die Wahrheit gesucht, und nicht eine Professur“ (PP I, Hü 151–152). Im Text 99 der *Fröhlichen Wissenschaft* vollzieht N. teilweise eine nachträgliche Relativierung der intellektuellen Redlichkeit als charakterlicher Qualität Schopenhauers: vgl. dazu NK 346, 12–14.

Im Kapitel 23 „Ueber Schriftstellerei und Stil“ der *Parerga und Paralipomena II* unterscheidet Schopenhauer „zweierlei Schriftsteller: solche, die der Sache wegen, und solche, die des Schreibens wegen schreiben. Jene haben Gedanken gehabt, oder Erfahrungen gemacht, die ihnen mittheilenswerth scheinen; Diese brauchen Geld [...]. Sie denken zum Behuf des Schreibens. Man erkennt sie daran, daß sie ihre Gedanken möglichst lang ausspinnen und auch halb wahre, schiefe, forcirte und schwankende Gedanken ausführen, auch meistens das Helldunkel lieben, um zu scheinen was sie nicht sind; weshalb ihrem Schreiben Bestimmtheit und volle Deutlichkeit abgeht“ (PP II,

Kap. 23, § 272, Hü 532). Laut Schopenhauer gilt dies für literarische und philosophische Autoren gleichermaßen. Im Kapitel 21 „Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte“ der *Parerga und Paralipomena II* schreibt Schopenhauer über die Illusion, „das so große Gedränge von Schülern und Meistern“ signalisiere, „daß es dem Menschengeschlechte gar sehr um Einsicht und Wahrheit zu thun sei“; seines Erachtens „trügt der Schein. Jene lehren, um Geld zu verdienen und streben nicht nach Weisheit, sondern nach dem Schein und Kredit derselben: und Diese lernen nicht, um Kenntniß und Einsicht zu erlangen, sondern um schwätzen zu können und sich ein Ansehn zu geben“ (PP II, Kap. 21, § 244, Hü 509).

Den Begriff der ‚Rhetorik‘, die Techniken zur elaborierten und überzeugenden Formulierung von Erkenntnissen, Ansichten und Appellen bereitstellt, verwendet N. im vorliegenden Kontext pejorativ, wenn er von den „künstlichen Mitteln der Rhetorik“ spricht. Denn er sieht mit der Rhetorik auch die Gefahr verbunden, dass ihre Praktiken in den Dienst einer suggestiven oder sogar demagogischen Beeinflussung der Adressaten gestellt werden. Demgegenüber erblickt N. das spezifische Charakteristikum von Schopenhauers Schreibweise gerade darin, dass er „das Tiefsinnige einfach, das Ergreifende ohne Rhetorik“ zu sagen vermag (347, 31–32). Dabei folgt N. dem Stilideal Schopenhauers (vgl. dazu NK 347, 31–32).

Im Kontext dieser Aussage erklärt Schopenhauer, „jeder Mediokre“ suche „seinen, ihm eigenen und natürlichen Stil zu maskiren. Dies nöthigt ihn zunächst, auf alle Naivität zu verzichten; wodurch diese das Vorrecht der überlegenen und sich selbst fühlenden, daher mit Sicherheit auftretenden Geister bleibt. Jene Alltagsköpfe nämlich können schlechterdings sich nicht entschließen, zu schreiben, wie sie denken; weil ihnen ahndet, daß alsdann das Ding ein gar einfältiges Ansehn erhalten könnte“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 548). Und in der *Welt als Wille und Vorstellung I* erklärt Schopenhauer: So „wird jeder schöne und gedankenreiche Geist sich immer auf die natürlichste, unumwundenste, einfachste Weise ausdrücken, [...] umgekehrt nun aber wird Geistesarmuth, Verworrenheit, Verschrobenheit sich in die gesuchtesten Ausdrücke und dunkelsten Redensarten kleiden, um so in schwierige und pomphafte Phrasen kleine, winzige, nüchterne, oder alltägliche Gedanken zu verhüllen“ (WWV I, § 47, Hü 270–271). Vgl. auch die Belege in NK 347, 31–32.

Obwohl N. im vorliegenden Kontext deutliche Vorbehalte gegenüber der Rhetorik zum Ausdruck bringt, kultiviert er beim Schreiben selbst einen rhetorisch geprägten Stil. Nachdem seine Tragödienschrift in der altphilologischen Fachwelt sehr kritisch rezipiert worden war, versuchte N. fortan mithilfe rhetorischer Stilisierung besondere Publikumswirksamkeit zu erlangen und studierte zu diesem Zweck sowohl traditionelle Rhetoriken (Aristoteles, Cicero, Quinti-

lian) als auch zeitgenössische Rhetorik-Lehrbücher von Richard Volkmann, die er für seine eigenen Rhetorik-Vorlesungen an der Universität Basel nutzte, nämlich *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* (1865) und *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht* (1872). – Zu den rhetorischen Strategien, mit denen N. in UB II HL Pathos erzeugen wollte, gehört der Rückgriff auf eine Vielzahl von rhetorischen Figuren (vgl. in UB II HL z. B. KSA 1, 252, 34 – 253, 9 sowie KSA 1, 277–278). Mit auffallender Häufigkeit verwendet N. insbesondere Wiederholungs-, Häufungs-, Erweiterungs- und Steigerungsfiguren (Iteratio, Accumulatio, Amplificatio und Anaphern) sowie ausdrucksstarke Metaphern. Vgl. dazu exemplarisch NK 1/2, 294–298.

347, 25 *höfische Anmuth der guten französischen Schriftsteller*] Hier kontrastiert N. bereits Eleganz und Esprit der Franzosen mit dem „Schwer- und Tiefsinn“ der Deutschen (391). Diese Opposition vertieft er im 6. Kapitel von UB III SE, um sie dann ganz auf Kosten der Franzosen zu radikalisieren. Der Wechsel von neutraler zu pejorativer Charakterisierung klingt in dem Verb „verschmähen“ (347, 26) bereits an, wenn N. die Ansicht vertritt, dass „Schopenhauer’s rauhe und ein wenig bärenmässige Seele die Geschmeidigkeit und höfische Anmuth der guten französischen Schriftsteller nicht sowohl vermissen als verschmähen“ lehre (347, 23–26). Anschließend polemisiert er dann sogar gegen Imitationsversuche deutscher Autoren, die sich auf das „nachgemachte gleichsam übersilberte Scheinfranzosenthum [...] so viel zu Gute thun“ (347, 27–28). Damit schließt N. tendenziell auch an literarische Debatten der Sturm-und-Drang-Epoche an: So wendete sich etwa Jakob Michael Reinhold Lenz 1774 in seiner dramentheoretischen Schrift *Anmerkungen übers Theater* dezidiert gegen die Normen der Aristotelischen *Poetik* und gegen die Autoren des französischen Klassizismus, die sich strikt an den Prinzipien der *Poetik* orientierten; im Sturm und Drang avancierte Shakespeare nicht nur für Lenz, sondern auch für Goethe zum paradigmatischen Vorbild. – Zu den Kontroversen der Realisten und Idealisten (Goethe, Lenz, Büchner versus Aristoteles, Winckelmann, Schiller) vgl. Neymeyr 2012a, 198–220.

347, 29–30 *Schopenhauers Ausdruck erinnert mich hier und da ein wenig an Goethe, sonst aber überhaupt nicht an deutsche Muster.*] Eine aufschlussreiche Variante hierzu bietet die Reinschrift, die als Vorlage des Druckmanuskripts fungierte: „an die Engländer mehr als an irgend welche“ (KSA 14, 75).

347, 31–32 *das Tiefsinnige einfach, das Ergreifende ohne Rhetorik, das Streng-Wissenschaftliche ohne Pedanterie zu sagen*] Indem N. Schopenhauers Schreibweise auf diese Weise charakterisiert, folgt er zugleich dessen Stilideal. Im Kapitel 23 „Ueber Schriftstellerei und Stil“ der *Parerga und Paralipomena II* bezeichnet Schopenhauer den Stil als „die Physiognomie des Geistes“ (PP II,

Kap. 23, § 282, Hü 547). Hier kontrastiert er „das Prägnante“ mit dem Prätentiösen, „Platte[n] und Seichte[n]“ (PP II, Kap. 23, § 273, Hü 535) und erklärt explizit, es sei „ein Lob, wenn man einen Autor *naiv* nennt; indem es besagt, daß er sich zeigen darf, wie er ist. [...] Auch sehn wir jeden wirklichen Denker bemüht, seine Gedanken so rein, deutlich, sicher und kurz, wie nur möglich, auszusprechen. Demgemäß ist *Simplicität* stets ein Merkmal, nicht allein der Wahrheit, sondern auch des Genies gewesen. [...] Ist doch der Stil der bloße Schattenriß des Gedankens: undeutlich, oder schlecht schreiben, heißt dumpf, oder konfus denken“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 550).

Am Anfang dieses Kapitels statuiert Schopenhauer: „jeder Schriftsteller wird schlecht, sobald er irgend des Gewinnes wegen schreibt“ (PP II, Kap. 23, § 272, Hü 532). Die pragmatischen Autoren, die ökonomische Interessen verfolgen und beim Schreiben primär an den Profit denken, erkennt er an ihrem Stil: an fehlender Deutlichkeit, an redundanter Darstellung und an diffusen oder schiefen Gedanken (PP II, Kap. 23, § 272, Hü 532). Entschieden kritisiert Schopenhauer das „Bestreben, Worte für Gedanken zu verkaufen“ und mit ihnen „den Schein des Geistes hervorzubringen, um den so schmerzlich gefühlten Mangel desselben zu ersetzen“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 549). Er sieht „die Geistlosigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe“ dadurch bedingt, dass ihnen der „Sinn ihrer eigenen Worte“ nicht klar ist: Da „der Prägestempel“ zu „deutlich ausgeprägten Gedanken“, nämlich „das eigene klare Denken, ihnen abgeht“, produzieren sie bloß „ein unbestimmtes dunkles Wortgewebe, gangbare Redensarten, abgenutzte Wendungen und Modeausdrücke“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 552–553).

Schopenhauers *Maxime* lautet: „Man brauche gewöhnliche Worte und sage ungewöhnliche Dinge“; bei „deutschen Schriftstellern“ konstatiert er allerdings eine problematische Tendenz, „ihre sehr gewöhnlichen Gedanken in die ungewöhnlichsten Ausdrücke, die gesuchtesten, präziösesten und seltsamsten Redensarten zu kleiden. Ihre Sätze schreiten beständig auf Stelzen einher“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 554). Schopenhauer selbst sieht die Vorliebe für den „Bombast“ und das Wohlgefallen „am hochtrabenden, aufgedunsenen, präziösen, hyperbolischen und aerobatischen Stile“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 554) sogar als Indiz für den trivialen Denker an: Seines Erachtens erkennt man „am präziösen Stil den Alltagskopf“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 555). Und er stellt fest: „Die Wahrheit ist nackt am schönsten, und der Eindruck, den sie macht, um so tiefer, als ihr Ausdruck einfacher war; theils, weil sie dann das ganze, durch keinen Nebengedanken zerstreute Gemüth des Hörers ungehindert einnimmt; theils, weil er fühlt, daß er hier nicht durch rhetorische Künste bestochen, oder getäuscht ist, sondern die ganze Wirkung von der Sache selbst ausgeht“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 556).

Inwiefern Schopenhauer mit seiner Kritik am prätentösen, künstlich verklausulierten oder verschroben-pedantischen Stil mehrere repräsentative Philosophen attackiert, erhellt ebenfalls aus dem Kapitel 23 „Ueber Schriftstellerei und Stil“ der *Parerga und Paralipomena II*: „Da sieht man die Schriftsteller bald dithyrambisch, wie besoffen, und bald, ja schon auf der nächsten Seite, hochtrabend, ernst, gründlich-gelehrt, bis zur schwerfälligsten, kleinkauendsten Weitschweifigkeit, gleich der des weiland Christian Wolf, wiewohl im modernen Gewande. Am längsten aber hält die Maske der Unverständlichkeit vor, jedoch nur in Deutschland, als wo sie, von Fichte eingeführt, von Schelling vervollkommenet, endlich in Hegel ihren höchsten Klimax erreicht hat: stets mit glücklichstem Erfolge. Und doch ist nichts leichter, als so zu schreiben, daß kein Mensch es versteht; wie hingegen nichts schwerer, als bedeutende Gedanken so auszudrücken, daß Jeder sie verstehn muß. Das Unverständliche ist dem Unverständigen verwandt“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 549–550).

348, 6–7 „ein Philosoph muss sehr ehrlich sein, um sich keiner poetischen oder rhetorischen Hülfsmittel zu bedienen.“] N. zitiert hier *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente* von 1864 (NPB 543), 371: „Ein Philosoph muß sehr ehrlich seyn, um sich keiner poetischen oder rhetorischen Hülfsmittel zu bedienen.“ N. hat die Stelle in seinem Handexemplar nicht markiert. – Auch sinngemäß findet sich bereits bei Schopenhauer diese von N. goutierte Auffassung. Die Ehrlichkeit und Redlichkeit, die N. vom Philosophen fordert (347, 348), postuliert Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (PP I, Hü 202). Und im Kapitel 23 „Ueber Schriftstellerei und Stil“ der *Parerga und Paralipomena II* warnt er den Autor „vor dem sichtbaren Bestreben, mehr Geist zeigen zu wollen, als er hat; weil Dies im Leser den Verdacht erweckt, daß er dessen sehr wenig habe, da man immer und in jeder Art nur Das affektirt, was man nicht wirklich besitzt“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 550). Nach Schopenhauers Überzeugung signalisieren gerade „Naivetät“ und „Simplicität“ den Wert eines Autors (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 548, 550). Vom heutzutage pejorativen Begriff des Naiven (im Sinne von einfältig, töricht oder kindisch) unterscheidet sich Schopenhauers positive Vorstellung der Naivität fundamental, die eine natürliche Schlichtheit und ursprüngliche Klarheit impliziert: „Ueberhaupt zieht das Naive an: die Unnatur hingegen schreckt überall zurück“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 550). Daher ringe jeder genuine „Denker“ fortwährend um einen möglichst klaren und prägnanten Stil, der seinen Gedanken einen adäquaten Ausdruck verleihen solle. „Simplicität“ sei mithin ein wesentliches Charakteristikum der „Genies“ (ebd.). „Ein guter, gedankenreicher Schriftsteller“ wird „sich stets auf die einfachste und entschiedenste Weise ausdrücken; weil ihm daran liegt, ge-

rade den Gedanken, den er jetzt hat, auch im Leser zu erwecken und keinen andern“ (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 551). Vgl. auch die Belege in NK 346, 31 – 347, 5 und NK 347, 31–32.

348, 15 Ehrlichkeit] N. attestiert seinem Lehrer Schopenhauer hier und auf den folgenden Seiten die moralische Qualität, die dieser selbst in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* für den seriösen Philosophen postuliert: eine „Redlichkeit“ (PP I, Hü 202, 204), für die sogar Leiden in Kauf genommen wird. Vgl. auch 371, 20–22: „Der Schopenhauerische Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich.“ Ähnlich wie N. (366, 20, 22) kontrastiert auch Schopenhauer in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (PP I, Hü 202) ein unbedingtes Wahrheitsethos mit einer pragmatischen, durch andersgeartete Zwecke bedingten Verlogenheit. – Dass N. in UB III SE so dezidiert die charakterlichen Qualitäten Schopenhauers betont, insbesondere „Ehrlichkeit, „Heiterkeit und „Beständigkeit“ (350, 1), ist durch seine am Paradigma der „Philosophen Griechenlands“ (350, 29) ausgerichtete Idealvorstellung des Philosophen bedingt. Infolgedessen schreibt N. dem existentiellen Bezug der Philosophie und der Vorbildfunktion des authentischen Beispiels zentrale Bedeutung zu. Diese Priorität erhellt in UB III SE insbesondere aus dem Beginn des 3. Kapitels: „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben“ (350, 23–24). Diese Präferenz bestimmt auch ein Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von UB III SE, in dem N. keineswegs den Anspruch erhebt, „Schopenhauer richtig verstanden“ zu haben; stattdessen betont er die wichtige Funktion, die sein ‚Erzieher‘ Schopenhauer als Stimulans für seine eigene Selbsterkenntnis gehabt habe (NL 1874, 34 [13], KSA 7, 795–796). Bezeichnenderweise akzentuiert N. hier die Strategie zur Selbstfindung durch persönliche Orientierung am philosophischen Vorbild, die gerade „für Menschen geeignet“ ist, „welche eine Philosophie für ihr Leben“ suchen (ebd.). Zur partiellen nachträglichen Relativierung der intellektuellen Redlichkeit Schopenhauers, die N. in der *Fröhlichen Wissenschaft* vollzieht, vgl. NK 346, 12–14.

348, 16 Montaigne] Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592) begründete mit seinen *Essais* (1580) die Gattung des Essays. Unter ‚Essai‘ verstand er primär ein methodisches Experimentieren mit intellektuellen Möglichkeiten. In seinen meditativen und skeptischen *Essais*, in deren Zentrum zumeist der reflektierende Mensch steht, versucht sich Montaigne seinen Themen durch permanente Perspektivenwechsel ohne ein konkret vorgegebenes Erkenntnisziel prozessual zu nähern. Auf diese Weise will er die Leser zu eigenem Nachdenken anregen, statt sie moraldidaktisch zu belehren. – N. war mit Montaignes *Essais* durch Wagner bekannt geworden, der sie ihm zu Weihnachten 1870 geschenkt hatte.

Vgl. N.s Brief vom 30. Dezember 1870: „Zu Weihnachten bekam ich [...] eine stattliche Ausgabe des ganzen Montaigne (den ich sehr verehere)“ (KSB 3, Nr. 116, S. 172). In N.s Bibliothek befinden sich zwei Ausgaben von Montaignes *Essais*. Vgl. Michel de Montaigne: *Essais*, 1864 (NPB 393) und die deutsche Übersetzung: Michel de Montaigne [Auf dem Titelblatt: Michaels Herrn von Montagne (sic)]: *Versuche, nebst des Verfassers Leben*, 3 Theile, 1753–1754 (NPB 393–394). – Zu einem Übersetzungsproblem in N.s UB III SE vgl. NK 348, 18–22. Im Hinblick auf Montaigne spricht N. von seinem „Bekanntwerden mit dieser freiesten und kräftigsten Seele“ (348, 18–19). Zu N.s Montaigne-Rezeption im Zusammenhang mit der Thematik des freien Geistes vgl. Vivetta Viva-relli 1998.

348, 20 *Plutarch*] Griechischer Schriftsteller (ca. 45–125 n. Chr.) aus Chaironeia (Böotien). Von seinen Werken gehörten vor allem die Parallel-Biographien bedeutender Griechen und Römer seit dem Humanismus zum europäischen Bildungskanon. Traditionell galt die Plutarch-Lektüre als obligatorischer Bestandteil des Erziehungswesens. Oft beruft sich auch Montaigne auf Plutarch, der in den *Parallelen Lebensläufen* bedeutende Persönlichkeiten der griechischen und römischen Antike miteinander vergleicht, etwa Alexander den Großen und Cäsar. Dabei korreliert Plutarch das individuelle Ethos der dargestellten Persönlichkeiten mit ihren politischen Leistungen. – N. empfiehlt in UB II HL Plutarch als Antidot gegen die Missstände seiner eigenen Zeit und stilisiert die humanistische Tradition ins Heroisch-Idealische, indem er Plutarchs Helden zu ‚unzeitgemäßen‘ Vorbildern für den modernen Menschen erhebt. Sein Schlussplädoyer im 6. Kapitel der *Historienschrift* lautet: „Sättigt eure Seelen an Plutarch und wagt es an euch selbst zu glauben, indem ihr an seine Helden glaubt. Mit einem Hundert solcher unmodern erzogener, das heisst reif gewordener und an das Heroische gewöhnter Menschen ist jetzt die ganze lärmende Afterbildung dieser Zeit zum ewigen Schweigen zu bringen“ (KSA 1, 295, 18–23).

348, 18–22 *Mir wenigstens geht es seit dem Bekanntwerden mit dieser freiesten und kräftigsten Seele* [sc. Montaigne] *so, dass ich sagen muss, was er von Plutarch sagt: „kaum habe ich einen Blick auf ihn geworfen, so ist mir ein Bein oder ein Flügel gewachsen“.*] In seinem Zitat unterlief N. ein Übersetzungsfehler, auf den ihn Marie Baumgartner am 3. April 1875 in einem Brief hinwies (KGB II 6/I, Nr. 660, S. 94–95). Marie Baumgartner schrieb u. a. Folgendes an N. [in KSA 14, 75 ist dieser Brief irrtümlich auf den 7. April 1875 datiert]: „[...] Der Sinn scheint mir nicht mehr der zu sein daß dem Montaigne selbst ein Bein oder Flügel wachse, als Zeichen seiner eigenen, zunehmenden Tüchtigkeit und Fülle durch den Umgang mit Plutarch; sondern der: daß vielmehr dem Plutarch ein solch unerschöpflicher Vorrath und Reichthum des Köstlichsten inne

wohnt daß derjenige der noch so flüchtig, noch so auf gerathewohl bei ihm schöpft, ganz unfehlbar Etwas Gutes erobert; etwa so, wie wenn Jemand blindlings mit der Gabel in eine Platte sticht, und doch einen ‚Schenkel oder Flügel‘ (vom Geflügel) erwischt, (also ein guter Brocken) dieses ein Beweis ist daß die Platte lauter gute Stücke enthält. – Diese Auffassung ist zwar realistischer und lange nicht so poetisch als das deutsche Wachsen der geistigen Flügel; aber dem Gutsbesitzer und Jäger Montaigne mag dieser Gedankengang dennoch nahe genug gelegen sein. So viel ich bis jetzt beobachten konnte, glaube ich daß eine ernstgemeinte Uebersetzung von Montaigne sich sehr hüten müßte, seine Ur-Einfachheit und Keckheit zu idealisiren; diese Methode müßte ihn ganz entstellen. Wenn man ihn je mit deutschen Worten reden lassen kann, so wird man doch von vielen Franzosen am allerwenigsten ihn deutsch auffassen dürfen. Er denkt zu sehr französisch!“

N. gestand seinen Irrtum vier Tage später in seinem Antwortbrief vom 7. April 1875 ein: „Die Montaigne-Stelle hat eine gewisse Perplexität erzeugt: nämlich: die deutsche Übersetzung lautet ganz anders als ich die Stelle im ‚Schopenhauer‘ angeführt habe; falsch ist sie aber auch, wie die meinige Auffassung, nur in ganz anderer Weise falsch. / Ich empfehle nun in der französischen Ausgabe die Sache so zu wenden: wir streichen die Worte p. 17 ‚was er von Plutarch sagt‘ und führen den Gedanken ‚Kaum habe ich einen Blick usw.‘ so ein, dass er von mir herrührt: was ja auch im Grunde das Richtige ist, da Montaigne jedenfalls etwas anderes sagt und seine Worte hier gerade nicht in den Ton meiner Stelle passen. / Der Entdeckerin meines Irrthums vielen Dank; es steht eben schlecht mit meinem Französisch, und bevor ich Montaigne idealisire, sollte ich ihn wenigstens richtig verstehen. / [...] Auch lassen wir das ‚Bein‘ weg und begnügen uns mit dem ‚Flügel‘.“ (KSB 5, Nr. 438, S. 39–40.)

348, 26 *Aliis laetus, sibi sapiens.*] Lateinische Sentenz unbekannter Herkunft. Übersetzung: für die anderen heiter (bzw. ein Heiterer, Fröhlicher), für sich selbst weise (ein Weiser). – Vermutlich orientiert sich N. hier an einem (ins Deutsche übersetzten) Werk des von ihm sehr geschätzten Ralph Waldo Emerson: Die Führung des Lebens. Gedanken und Studien, 1862, 184: „Es ist eine alte Regel für verständiges Betragen: ‚*Aliis laetus, sapiens sibi,*‘ welche das englische Sprichwort wiedergibt durch: ‚Sei fröhlich und weise.“ – Vgl. Campioni/Morillas Esteban (2008), 292. Zu N.s besonderer Wertschätzung für Emerson vgl. auch die Erläuterungen in NK 340, 9–11.

349, 4 *David Straussens Heiterkeit*] N. kritisiert die oberflächliche Heiterkeit des Bildungsphilisters David Friedrich Strauß, gegen den er in UB I DS heftig polemisiert. (Zum Themenkomplex ‚Philister‘/‘Bildungsphilister‘ in N.s Werken

und seinem Rückgriff auf Schopenhauers Begriffsverständnis vgl. ausführlich NK 352, 27.)

349, 14 *das Problem des Daseins*] Hier verwendet N. eine Formulierung, die sein einstiger ‚Erzieher‘ wiederholt gebraucht – auch in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, auf die N. in UB III SE zweimal ausdrücklich hinweist (413, 418). Hier ist explizit die Rede vom „Problem des Daseyns“ bzw. vom „Problem des Lebens“ (vgl. PP I, Hü 153, 169, 171, 203). Mit exklamatorischem Nachdruck schreibt Schopenhauer: „O! daß man solchen Spaaßphilosophen einen Begriff beibringen könnte von dem wahren und furchtbaren Ernst, mit welchem das Problem des Daseyns den Denker ergreift und sein Innerstes erschüttert!“ (PP I, Hü 169). Und im Kapitel „Selbstdenken“ seiner *Parerga und Paralipomena II* formuliert er in diesem Zusammenhang sogar anthropologische Implikationen: „Wenn man wohl erwägt, wie groß und wie nahe liegend das Problem des Daseyns ist, dieses zweideutigen, gequälten, flüchtigen, traumartigen Daseyns; – so groß und so nahe liegend, daß, sobald man es gewahr wird, es alle andern Probleme und Zwecke überschattet und verdeckt; – und wenn man nun dabei vor Augen hat, wie alle Menschen, – einige wenige und seltene ausgenommen, – dieses Problems sich nicht deutlich bewußt sind, ja, seiner gar nicht inne zu werden scheinen, sondern um alles Andere eher, als darum, sich bekümmern, und dahinleben, nur auf den heutigen Tag und die fast nicht längere Spanne ihrer persönlichen Zukunft bedacht, indem sie jenes Problem entweder ausdrücklich ablehnen, oder hinsichtlich desselben sich bereitwillig abfinden lassen mit irgend einem Systeme der Volksmetaphysik und damit ausreichen; – wenn man [...] Das wohl erwägt; so kann man der Meinung werden, daß der Mensch doch nur sehr im weitern Sinne ein denkendes Wesen heiße, und wird fortan über keinen Zug von Gedankenlosigkeit, oder Einfalt, sich sonderlich wundern, vielmehr wissen, daß der intellektuelle Gesichtskreis des Normalmenschen zwar über den des Thieres, – dessen ganzes Daseyn, der Zukunft und Vergangenheit sich nicht bewußt, gleichsam eine einzige Gegenwart ist, – hinausgeht, aber doch nicht so unberechenbar weit“, wie man meint (PP II, Kap. 22, § 271, Hü 530). Hier relativiert Schopenhauer den Sonderstatus des ‚animal rationale‘.

349, 17–21 *während dem Menschen nichts Fröhlicheres und Besseres zu Theil werden kann, als einem jener Siegreichen nahe zu sein, die, weil sie das Tiefste gedacht, gerade das Lebendigste lieben müssen und als Weise am Ende sich zum Schönen neigen*] N. paraphrasiert hier die Schlusspartie von Hölderlins zweistrophiger Ode *Sokrates und Alcibiades*: „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste, / Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schöнем sich“ (Hölderlin: Gedichte, 1992, 205).

Den ersten dieser Schlussverse zitiert N. wörtlich und mit expliziter Nennung Hölderlins in einem nachgelassenen Notat (NL 1873, 29 [202], KSA 7, 711).

349, 29–32 *Ich schildere nichts als den ersten gleichsam physiologischen Eindruck, welchen Schopenhauer bei mir hervorbrachte, jenes zauberartige Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes*] Eine ähnliche Einschätzung im Hinblick auf die Natur des Philosophen formuliert bereits Schopenhauer in der Schlusspartie seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, an die N. hier anzuschließen scheint. Allerdings betont er die Relevanz der Pädagogik mit größerem Nachdruck als Schopenhauer, der die „Natur“ im Sinne der „angeborenen Talente“ für erheblich wichtiger hält als die „Erziehung und Bildung“ (PP I, Hü 209). – Zugleich antizipiert N. in der Darstellung einer quasi-physiologischen Wirkung schon Aspekte der späteren Schaffensphase, in der er auch für den Umgang mit philosophischen Themen die Ausrichtung an Prinzipien naturwissenschaftlichen Experimentierens postuliert. Zu N.s Experimental-Philosophie vgl. Volker Gerhardt 1986, 45–61.

Den „gleichsam physiologischen Eindruck“ reflektiert N. anschließend (349, 33 – 350, 1) methodisch nach dem Modell einer naturwissenschaftlichen Faktorenanalyse: Die sympathetische Anziehungskraft Schopenhauers auf sich selbst analysiert N., indem er zwischen drei Komponenten differenziert. Dabei nähert er sich in dreifacher Hinsicht naturwissenschaftlicher Begrifflichkeit an: erstens indem er von seiner „gleichsam physiologischen“ Wirkung spricht, zweitens dadurch, dass er diesen „Eindruck nachträglich [zu] zerlege[n]“ sucht, und drittens insofern, als er ihn (wie ein Chemiker) „aus drei Elementen gemischt“ findet (349, 33–34). Demgemäß beschreibt N. Schopenhauers „Beständigkeit“, die an das stoische Ideal der constantia erinnert, als eine immanente Notwendigkeit, die mit der Gravitation, einem physikalischen Prinzip, vergleichbar sei: nämlich „wie durch ein Gesetz der Schwere gezwungen“ (350, 7–8). Und Schopenhauers „Kraft“ erscheint ihm als „aufwärts“ strebend „wie eine Flamme bei Windstille“ (350, 4–5).

349, 26–28 *„Was ist doch ein Lebendiges für ein herrliches köstliches Ding! wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!“*] N. zitiert an dieser Stelle nicht ganz exakt aus Goethes *Tagebuch der italienischen Reise IV*, Venedig. Am 9. Oktober 1786 schreibt Goethe hier über die „Wirtschaft der Seeschnecken, Patellen und Taschenkrebse“ am Meer: „Was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! Wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!“ (Goethe: FA, Bd. 15/1, 99).

350, 7–8 *wie durch ein Gesetz der Schwere gezwungen*] Auf das Prinzip der Gravitation nimmt N. hier Bezug, indem er die intuitive Sicherheit, mit der Schopenhauer „seinen Weg“ fand, mit dem Gesetz der Schwerkraft analogi-

siert. Eine ähnliche Darstellungsstrategie findet sich am Anfang von UB III SE (343, 5–8), wo N. die Funktion einer ganzheitlichen „Erziehung“ darin erblickt, den „Menschen zu einem lebendig bewegten Sonnen- und Planetensysteme umzubilden und das Gesetz seiner höheren Mechanik zu erkennen.“ Vgl. auch NK 349, 29–32.

350, 10 *Tragelaphen-Menschheit*] Der Begriff ‚Tragelaph‘, der im Altgriechischen ein Fabeltier (Bockhirsch) bezeichnet, wird in übertragenem Sinne für ein heterogenes literarisches Werk verwendet, das sich mehreren Gattungen zuordnen lässt. – N. erweitert den Begriff über das Feld der Literatur hinaus und verwendet ihn, um die Menschen seiner eigenen Epoche als Mischwesen zu charakterisieren. Diese Zeitdiagnose formuliert N., um Schopenhauer als positives Gegenbeispiel zu profilieren: als ein „Naturwesen“, das gerade in der dekadenten Moderne durch seine homogene Ganzheit als Vorbild fungieren kann. Entsprechende Thesen finden sich in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* zur „Natur“ des Philosophen (PP I, Hü 209).

350, 14–16 *ich ahnte, in ihm jenen Erzieher und Philosophen gefunden zu haben, den ich so lange suchte. Zwar nur als Buch: und das war ein grosser Mangel.*] Diese Einschätzung N.s entspricht tendenziell der Auffassung Schopenhauers, der in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* feststellt: „die eigentliche Bekanntschaft mit den Philosophen läßt sich durchaus nur in ihren eigenen Werken machen und keineswegs durch Relationen aus zweiter Hand [...]. Zudem hat das Lesen der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen jedenfalls einen wohlthätigen und fördernden Einfluß auf den Geist, indem es ihn in unmittelbare Gemeinschaft mit so einem selbstdenkenden und überlegenen Kopfe setzt“ (PP I, Hü 208). Und in den *Parerga und Paralipomena II* erklärt er: Wenn „wir, von der Bewunderung eines großen Geistes, dessen Werke uns eben beschäftigt haben, ergriffen, ihn zu uns heranzuwünschen, ihn sehn, sprechen, und unter uns besitzen möchten; so bleibt auch diese Sehnsucht nicht unerwidert: denn auch er hat sich gesehnt nach einer anerkennenden Nachwelt, welche ihm die Ehre, Dank und Liebe zollen würde, die eine neiderfüllte Mitwelt ihm verweigerte“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 506–507).

Allerdings erscheint Schopenhauer die Lektüre eines Buches als Ersatz für eine persönliche Bekanntschaft mit einem bewunderten großen Geist nicht als Defizit oder gar – wie für N. – als „grosser Mangel“. So erklärt Schopenhauer in den *Parerga und Paralipomena II* im Kapitel „Ueber Lesen und Bücher“: „Die Werke sind die Quintessenz eines Geistes: sie werden daher, auch wenn er der größte ist, stets ungleich gehaltreicher seyn, als sein Umgang, auch diesen im Wesentlichen ersetzen, – ja, ihn weit übertreffen und hinter sich lassen“ (PP II, Kap. 24, § 296a, Hü 594). – N. selbst zieht an einer späteren Stelle von

UB III SE die erfahrungsgesättigte Menschenkenntnis einer bloßen Bücher-Gelehrsamkeit vor, indem er gerade am Beispiel von Schopenhauers Jugend allgemein die „Begünstigungen“ dessen hervorhebt, „welcher nicht Bücher, sondern Menschen kennen, nicht eine Regierung, sondern die Wahrheit verehren lernen soll“ (408, 30–32).

350, 20–21 *Erben [...]: nämlich seine Söhne und Zöglinge*] N. überträgt den ursprünglich aus der genealogisch-biologischen Sphäre stammenden Begriff des ‚Epigonen‘, der nach der sogenannten ‚Kunstperiode‘ der Klassik und Romantik von Immermann kulturkritisch umkodiert wurde und in der neuen Bedeutung eines unkreativen Nachahmers bei zahlreichen Zeitgenossen Verwendung fand, hier in den früheren Bedeutungszusammenhang zurück. Mit dem Problem der Epigonalität im übertragenen kulturkritischen Sinne setzt sich auch N. selbst auseinander. So rät er im Kontext seiner Historismus-Kritik in UB II HL seinen Zeitgenossen: „vergesst den Aberglauben, Epigonen zu sein“ (KSA 1, 295, 7). Dazu und zum Epochenhorizont vgl. ausführlich NK 344, 31–34.

3.

350, 25–27 *die indische Geschichte, die beinahe die Geschichte der indischen Philosophie ist, beweist es*] Hier stellt N. einen impliziten Bezug zur Philosophie Schopenhauers her. Im Vierten Buch seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung I/II* erhält die indische Philosophie im Kontext der Verneinung des Willens zum Leben zentrale Bedeutung. Vgl. auch Schopenhauers Vorwort zur ersten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung I*. Nachdem er dem Leser vor allem die Kantische und Platonische Philosophie als Basis für die Lektüre seines eigenen Werkes empfohlen hat, schreibt Schopenhauer: „Ist er aber gar noch der Wohlthat der Veda’s theilhaft geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermuthe, daß der Einfluß der Sanskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechischen: hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorgetragen habe“ (WWV I, Hü, XII). Und mittels einer Paralyse formuliert Schopenhauer ein selbstbewusstes Understatement, indem er erklärt, dass er, „wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzutheilenden Gedanken

ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist“ (WWV I, Hü XII–XIII).

350, 23–31 *Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben. [...] Aber das Beispiel muss durch das sichtbare Leben und nicht bloss durch Bücher gegeben werden, also dergestalt, wie die Philosophen Griechenlands lehrten, durch Miene, Haltung, Kleidung, Speise, Sitte mehr als durch Sprechen oder gar Schreiben.*] Diesen Aspekt führt N. an späterer Stelle weiter: „Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könne, ist nie auf Universitäten gelehrt worden“ (417, 26–29). – Von der bei N. durch das Vorbild antiker Philosophen angeregten Idealvorstellung einer Einheit von Theorie und Praxis unterscheidet sich die Auffassung Schopenhauers fundamental, der in der *Welt als Wille und Vorstellung* gerade die Differenz betont und sie auch für legitim hält: Es sei „so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. Ueberhaupt ist es eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt. Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie“ (WWV I, § 68, Hü 453).

351, 2–5 *und doch ist es nur ein Wahn, dass ein Geist frei und selbständig sei, wenn diese errungene Unumschränktheit – die im Grunde schöpferische Selbstumschränkung ist – nicht durch jeden Blick und Schritt von früh bis Abend neu bewiesen wird.*] Mit dieser Spezifikation des Freiheitsbegriffs grenzt N. hier kreative Autonomie von bloßem *laissez faire* ab. Indem N. Freiheit mit Selbstbestimmung im Sinne bewusster „Selbstumschränkung“ korreliert, schafft er eine Affinität zu wichtigen Aspekten der stoischen Philosophie. Obwohl er später in *Jenseits von Gut und Böse* wiederholt Vorbehalte gegenüber der stoischen „Selbst-Tyrannie“ (KSA 5, 22, 20–21) und „Büchsaulenkälte“ (KSA 5, 118, 21) formuliert, betont er zugleich auch das kreative Potential stoischer Selbstdisziplin. In einer dialektischen Argumentation geht N. davon aus, dass gerade aus moralischem „Zwang“, „beschränkten Horizonten“ und selbstaufgelegter „Zucht“ Freiheit, Souveränität und geistige Stärke resultieren können (KSA 5, 108–109). Mit „allzugrosse[r] Freiheit“ (KSA 5, 109, 33) hingegen sieht er die Gefahr geistiger Diffusion verbunden, die zur Ursache einer unkreativen Verfassung werden und auf diese Weise letztlich sogar die kulturelle Weiterentwicklung behindern kann. Da die Bündelung schöpferischer Energien eine

Konzentration durch „Verengerung der Perspektive“ voraussetze (KSA 5, 110, 1–2), erweitere eine kluge Selbstbeschränkung des Menschen in diesem Sinne auch seinen geistigen Aktionsradius. Moralische Selbstformierung (etwa nach Prinzipien der stoischen Philosophie) wird nach N.s Vorstellung zum unentbehrlichen Movens kultureller Entwicklung und erhält überdies – gerade angesichts drohender *Décadence* und affektiver Überreizung – eine wichtige Stabilisierungsfunktion. (Vgl. dazu Neymeyr 2008c, Bd. 2, 1165–1198 und 2009a, 65–92.)

351, 6–7 *Kant hielt an der Universität fest, unterwarf sich den Regierungen*] Im 8. Kapitel von UB III SE ergänzt N. diese Einschätzung durch das kritische Urteil: „Aber schon Kant war, wie wir Gelehrte zu sein pflegen, rücksichtsvoll, unterwürfig und, in seinem Verhalten gegen den Staat, ohne Grösse: so dass er jedenfalls, wenn die Universitätsphilosophie einmal angeklagt werden sollte, sie nicht rechtfertigen könnte“ (414, 15–19). Indem N. Kant eine devote Kompromissbereitschaft vorwirft, unterstellt er ihm implizit ein inkonsequentes Verhalten, das den aufklärerischen Autonomie-Prinzipien seiner philosophischen Lehre nicht entspreche. Vgl. dazu allerdings die Hintergrundinformationen in NK 414, 15–19, die N.s Behauptungen über Kants angeblichen Opportunismus als eine durch unzureichende Kenntnis der Schriften Kants und seines Verhaltens als Universitätsprofessor bedingte Fehleinschätzung erweisen.

N.s kritische Perspektive auf Kant in UB III SE unterscheidet sich übrigens von dem Urteil Schopenhauers in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Denn während N. behauptet, Kant habe sich durch devotes Verhalten gegenüber dem Staat als repräsentativer Vertreter der akademischen Philosophie erwiesen, beschreibt Schopenhauer den Philosophieprofessor Kant als eine singuläre Ausnahmeexistenz im Universitätsbetrieb: Es gehöre „zu den seltensten Fällen, daß ein wirklicher Philosoph zugleich ein Docent der Philosophie“ sei; laut Schopenhauer stellt „gerade Kant diesen Ausnahmefall“ dar (PP I, Hü 151–152). In diesem Zusammenhang verweist Schopenhauer selbst jedoch zugleich auf einen aufschlussreichen Passus in der *Welt als Wille und Vorstellung II*, der die Bedeutung des zeitgeschichtlichen Kontextes für Kants Werk hervorhebt und durch eine kritische Bemerkung zur Person Kants wohl auch N.s Perspektive auf Kant beeinflusste. Hier erklärt Schopenhauer: „Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philosophie leben konnte, beruhte auf dem seltenen Umstande, daß, zum ersten Male wieder, [...] ein Philosoph auf dem Throne saß: nur unter solchen Auspicien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König tot, so sahn wir auch schon Kant an, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modificiren, kastriren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, seine Stelle zu verlieren“ (WWV II, Kap. 17, Hü 179).

In mehrfacher Hinsicht sind die Perspektiven Schopenhauers und N.s auf Kants Philosophie durch Analogien und Differenzen bestimmt (vgl. Neymeyr 1995a, 225–248 und 1996a, 215–263). Dies gilt auch im Hinblick auf den Status Kants als Universitätsphilosoph. So treten Affinitäten hervor, wenn Schopenhauer selbst seine Kant-Verehrung relativiert: In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* merkt er kritisch an, „daß auch Kants Philosophie eine großartigere, entschiedenere, reinere und schönere geworden seyn würde, wenn er nicht jene Professur bekleidet hätte“ (PP I, Hü 161–162). Und analog zu Schopenhauers Einschätzung betont N. in UB III SE ebenfalls das revolutionäre Potential, das der Kantischen Lehre durch die Infragestellung des traditionellen Wahrheitsbegriffs innewohne (355–356). – Gleichwohl erscheinen die Differenzen in den von Schopenhauer und N. formulierten Einschätzungen fundamental: Während Schopenhauer Kant mit seinen „Hauptschriften“ zur „wichtigsten Erscheinung“ erklärt, „welche seit zwei Jahrtausenden in der Philosophie hervorgetreten ist“, und deren „Wirkung“ auf kongeniale Rezipienten „der Staaroperation am Blinden gar sehr zu vergleichen“ findet (WWV I, Hü XI), behauptet N., dass Kants „Beispiel“ von Überanpassung „vor allem Universitätsprofessoren und Professorenphilosophie erzeugte“ (351, 9–10). Vgl. im Kontrast dazu aber die Belegstellen in NK 414, 15–19, die N.s Opportunismus-Vorwürfe gegen Kant widerlegen, indem sie ein von Zivilcourage zeugendes Verhalten Kants gegenüber obrigkeitsstaatlichen Forderungen dokumentieren.

351, 10–13 *Schopenhauer macht mit den gelehrten Kasten wenig Umstände, separirt sich, erstrebt Unabhängigkeit von Staat und Gesellschaft – dies ist sein Beispiel, sein Vorbild*] Hier bezieht sich N. insbesondere auf die Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, in der Schopenhauer dezidiert erklärt: „Das wirkliche Philosophiren verlangt Unabhängigkeit“ (PP I, Hü 206). „Der Wahrheit ist die Atmosphäre der Freiheit unentbehrlich“ (PP I, Hü 161). Unter diesen Prämissen konstatiert er eine Depravation der zeitgenössischen Universitätsphilosophie, die den Wahrheitsanspruch bloßen Staatsinteressen unterordnet. Von sich selbst behauptet Schopenhauer: „Ich habe die Wahrheit gesucht und nicht eine Professur“ (PP I, Hü 151–152).

In seiner Kritik an der Universitätsphilosophie beleuchtet Schopenhauer zum einen die fundamentale Problematik der akademischen „Professionsphilosophen“ generell (PP I, Hü 182), zum anderen polemisiert er konkret gegen einige zeitgenössische Repräsentanten, vor allem gegen die drei nachkantischen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel, daneben aber auch gegen Herbart und Schleiermacher. In deutlicher Übereinstimmung mit Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* wertet N. den Typus des akademischen Gelehrten in UB III SE ebenfalls ab. (Belegstellen dazu finden sich in Kapitel III.4 des Überblickskommentars, das erstmals einen ausführlichen Vergleich dieser beiden

Schriften durchführt.) Schopenhauer und N. kritisieren Universitätsphilosophen, die sich auf die Interessen der Regierung, die Zwecke der Religion oder die Tendenzen des Zeitgeistes ausrichten (PP I, Hü 159; SE 425) und dadurch ihre eigentliche Aufgabe vernachlässigen: die kompromisslose „Wahrheitsforschung“ (PP I, Hü 149, 158, 167, 190, 204; SE 411). Während Schopenhauer vor allem gegen die Vereinnahmung der Philosophie als „ancilla theologiae“ (PP I, Hü 200) und als „Apologie der Landesreligion“ polemisiert (PP I, Hü 151, 154, 159, 194, 203, 204), gelten N.s Vorbehalte primär der Depravation der Universitätsphilosophie durch Staatsinteressen (SE 365, 368, 415, 422).

Auch in den radikalen Konsequenzen, die sie jeweils aus ihrer kritischen Einschätzung ziehen, stimmen Schopenhauer und N. überein: Mit Nachdruck plädieren sie für die Abschaffung (PP I, Hü 167, 192–193, 207–208; SE 421) der allzu „lukrativen Philosophie“ (PP I, Hü 159, 201), um ihre Perversion zum staatlich subventionierten universitären ‚Brotgewerbe‘ (PP I, Hü 164, 196, 207; SE 398, 400, 411, 413) künftig zu verhindern (PP I, Hü 167) und die Würde der Philosophie, ihr heroisches Potential und ihre produktive Gefährlichkeit wiederherzustellen (PP I, Hü 154; SE 366, 426–427). (Zu den Unterschieden im Gesamtduktus der beiden Schriften sowie zu Analogien und Differenzen bei Einzelaspekten vgl. den detaillierten Vergleich in Kapitel III.4 des Überblickskommentars.)

Allerdings übergeht N. den (zumindest teilweise) reaktiven Charakter von Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, deren polemischer Duktus auch vor dem Hintergrund seiner eigenen erfolglosen Versuche zu verstehen ist, sich an der Berliner Universität beruflich zu etablieren. Bekanntlich trug zum Scheitern einer möglichen Karriere als Universitätsdozent maßgeblich die selbstbewusste Entscheidung Schopenhauers bei, seine Vorlesungen synchron zum Hauptkolleg über „Logik und Metaphysik“ anzukündigen, das der damals – im Gegensatz zu Schopenhauer – bereits berühmte Hegel an der Berliner Universität abhielt. Vgl. dazu detaillierter NK 406, 28–30. – Auf diese für Schopenhauer traumatische und folgenreiche Erfahrung spielt N. in UB III SE an, wenn er mit Bezug auf die einstige Konkurrenzsituation und auf die seit etwa 1850 einsetzende Popularität Schopenhauers betont: „ich glaube dass jetzt bereits mehr Menschen seinen Namen als den Hegels kennen“ (406, 28–30).

Schopenhauers Leiden an der fehlenden akademischen Anerkennung spiegelt auch seine Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* wider. Die Haltung der Universitätsphilosophen ihm selbst gegenüber beschreibt Schopenhauer hier folgendermaßen: „Der Spaaß bei der Sache aber ist, daß diese Leute sich Philosophen nennen, als solche auch über mich urtheilen, und zwar mit der Miene der Superiorität, ja, gegen mich vornehm thun und vierzig Jah-

re lang gar nicht würdigten [...], mich keiner Beachtung werth haltend“ (PP I, Hü 152). – Auch die unerbittliche Schärfe von Schopenhauers Polemik vor allem gegen die (zunächst viel erfolgreicher) Philosophen Fichte, Schelling und Hegel, die sich nicht nur in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, sondern auch in anderen Werken findet, lässt sich aus dem Trauma der Nichtbeachtung erklären.

351, 16–21 *Unsre Künstler leben kühner und ehrlicher; und das mächtigste Beispiel, welches wir vor uns sehn, das Richard Wagners, zeigt, wie der Genius sich nicht fürchten darf, in den feindseligsten Widerspruch mit den bestehenden Formen und Ordnungen zu treten, wenn er die höhere Ordnung und Wahrheit, die in ihm lebt, an's Licht herausheben will.*] Hier greift N. auf einen Aspekt der Eingangspartie von UB III SE zurück: „Die Künstler allein hassen dieses lässige Einhergehen in erborgten Manieren und übergehängten Meinungen“ (337, 21–23). Schon hier spricht N. den (pauschal genannten) Künstlern aufgrund ihrer unkonventionellen Mentalität einen im positiven Sinne ‚unzeitgemäßen‘ Sonderstatus zu. Dass sich mit dem künstlerischen Habitus auch eine Bereitschaft zur Rebellion gegen die etablierten Ordnungen und ihre Repräsentanten verbindet, macht N. erst später explizit, indem er diese Haltung an Richard Wagner exemplifiziert (351, 16–21). Nach Schopenhauer erscheint hier bereits Wagner als zweite paradigmatische Vorbildfigur; ihm widmet sich N. in UB IV WB. – Die von N. verwendete Lichtmetaphorik findet sich wiederholt auch bei Schopenhauer, etwa dort, wo er zwischen unterschiedlichen Denker-typen differenziert: „man kann die Denker eintheilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für Andere denken: diese sind die Regel, jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zwiefachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Worts: sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches Einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch Andern“ (PP I, Hü 163). Zur Lichtmetaphorik bei Schopenhauer und N. vgl. auch NK 366, 13–16 und NK 387, 7–9.

351, 27–30 *Also: ich wollte sagen, dass die Philosophie in Deutschland es mehr und mehr zu verlernen hat, „reine Wissenschaft“ zu sein: und das gerade sei das Beispiel des Menschen Schopenhauer.*] Hier übt N. implizit Kritik an Immanuel Kant, der in der Einleitung zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 die „Idee einer besondern Wissenschaft“ entwirft, „die Kritik der reinen Vernunft heißen kann“ (AA 3, 42). Wenig später schreibt Kant: „Die Transcendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Principien, entwerfen soll“ (ebd., 44). „Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: **Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?**“

(ebd., Bd. 3, 39). Erkenntnisse „a priori“ definiert Kant als solche, die „von aller Erfahrung unabhängig stattfinden“ (ebd., 28). Dann formuliert er eine Kapitelüberschrift als These: „Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme“ (ebd., 30). Und schon 1783 spricht Kant in seinen *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* von „der Metaphysik, als einer speculativen Wissenschaft der reinen Vernunft“ (AA 4, 371).

N. betont im vorliegenden Textzusammenhang das vorbildliche Beispiel des Philosophen Schopenhauer und kontrastiert dessen Philosophie mit einer von empirischer Erfahrung abgelösten esoterisch-weltfernen Vorstellung von Wissenschaft und Philosophie. Damit schließt er an Thesen an, die er in UB III SE bereits zuvor formuliert hat (vgl. 350, 23–31). Vgl. außerdem 417, 26–29. Den existentiellen Bezug N.s zu Schopenhauer als „Vaterfigur, Vorbild, Begleiter und Gesprächspartner, Leitfigur wie Arzt und Helfer dieser frühen Jahre“ betont Wachendorff 1998, 58. – Schopenhauers eigenem Philosophie-Verständnis entspricht diese Einschätzung N.s allerdings nicht. Das erhellt beispielsweise aus einer These in Schopenhauers Hauptwerk: „Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie“ (WWV I, § 68, Hü 453). Und im Kontext dieser These, die Kants Prämissen näher steht als der Vorstellung von Philosophie, die N. in UB III SE entwirft, beschreibt Schopenhauer die Differenz von Theorie und Praxis als legitim (ebd.). Vgl. dazu NK 350, 23–31.

352, 6–12 *Ein neuerer Engländer schildert die allgemeinste Gefahr ungewöhnlicher Menschen, die in einer an das Gewöhnliche gebundenen Gesellschaft leben, also: „solche fremdartige Charaktere werden anfänglich gebeugt, dann melancholisch, dann krank und zuletzt sterben sie. Ein Shelley würde in England nicht haben leben können, und eine Rasse von Shelley’s würde unmöglich gewesen sein“.* Mit der Paraphrase „Ein neuerer Engländer“ ist Walter Bagehot (1826–1877) gemeint. N. zitiert hier aus Bagehots Werk *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluß der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen* (1874, 167). An späterer Stelle von UB III SE nimmt N. explizit auf Bagehot Bezug (420, 13–14), und zwar mit einem längeren Zitat, das – ganz in N.s Sinne – eine massive Kritik an den Systemphilosophen formuliert (420, 14–29). Percy Bysshe Shelley (1792–1822), den Walter Bagehot in N.s Zitat erwähnt, war ein englischer Schriftsteller, der in seiner Lyrik entschieden gegen Tyrannei und Unterdrückung protestierte.

Bei der Abschrift der deutschen Übersetzung unterläuft N. im Hinblick auf den geographischen Bezug ein Zitat-Fehler, auf den Jörg Salaquarda hinweist. Bei Bagehot heißt es: „Ein Shelley würde in Neu-England [sic!] nicht haben leben können“. Vgl. dazu die Aussage in der englischen Originalausgabe: Bagehots *Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principle of ‚Natural Selection‘ and ‚Inheritance‘ to Political Society*: „societies tyrannically customary, uncongenial minds become first cowed, then melancholy, then out of health, and at last die. A Shelley in New England could hardly have lived, and a race of Shelley’s would have been impossible“ (The Collected Works of Walter Bagehot, VIII vols., 1974 ff., Bd. VII, 100). Auch das einschränkende „hardly“ im englischen Text entfällt in der deutschsprachigen Version N.s. Vgl. dazu Salaquarda 1979, 396–397. – Kritischer als im vorliegenden Kontext von UB III SE äußert sich N. in einem nachgelassenen Notat von 1885 über Shelley. Dort wendet er sich energisch „Gegen den falschen Idealismus, wo durch übertriebene Feinheit sich die besten Naturen der Welt entfremden“, um dann fortzufahren: „Und daß solche Shelleys, Hölderlins, Leopardis zu Grunde gehn, ist billig, ich halte gar nicht viel von solchen Menschen“ (NL 1885, 34 [95], KSA 11, 451). Dieser despektierliche Gestus unterscheidet sich grundlegend von dem empathischen Ton, mit dem N. im vorliegenden Kontext von UB III SE auf die Fragilität und melancholische Disposition von Ausnahmeexistenzen wie „Shelley“ oder „Hölderlin und Kleist“ eingeht, die an „ihrer Ungewöhnlichkeit“ zugrunde gingen (352, 10–13).

In diesem Zusammenhang greift N. auch auf den seit der Antike etablierten Topos von der Melancholie des Genies zurück, der sich in der Kulturgeschichte bis zum 19. Jahrhundert durch zahlreiche Aussagen belegen lässt, etwa von Aristoteles und Cicero sowie Goethe und Schopenhauer als prominenten Beispielen. In der *Welt als Wille und Vorstellung II* rekurriert Schopenhauer auf diesen Traditionszusammenhang: „Schon Aristoteles hat, nach Cicero (Tusc., I, 33), bemerkt, omnes ingeniosos melancholicos esse; welches sich, ohne Zweifel, auf die Stelle in des Aristoteles Problemata, 30, 1, bezieht“ (WWV II, Kap. 31, Hü 438). Analoge Aussagen finden sich in Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* (PP I, Hü 346–347). Vgl. das Zitat in NK 354, 21. Anschließend zitiert er ein Gedicht Goethes, das mit den Versen endet: „Darum behagt dem Dichtergenie / Das Element der Melancholie“ (WWV II, Kap. 31, Hü 438). Und über die Rezeption seiner eigenen Philosophie schreibt Schopenhauer: „Man hat geschrieen über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie“ (WWV II, Kap. 46, Hü 666). – Anders akzentuiert N. die Korrelation zwischen Melancholie und Genialität, wenn er an späterer Stelle von UB III SE konstatiert, der Mensch sei aufgrund seiner „Begrenztheit“ von „Sehnsucht und Melancholie erfüllt“ und trage daher „ein tiefes Verlangen nach dem Genius in

sich. Hier ist die Wurzel aller wahren Cultur“ (358, 1–4). Zur Thematik der Genialität bei Schopenhauer vgl. NK 358, 29–33 und NK 386, 21–22.

352, 19–23 *Jener geübte Diplomat, der Goethe nur überhin angesehen und gesprochen hatte, sagte zu seinen Freunden: Voilà un homme, qui a eu de grands chagrins! – was Goethe so verdeutscht hat: „das ist auch einer, der sich's hat sauer werden lassen!“]* Die wörtliche Übersetzung des französischen Zitats lautet: Hier steht ein Mann, der viel Kummer gehabt hat. – Mit dem Goethe-Zitat nimmt N. auf den kleinen Aufsatz *Antik und modern* Bezug, in dem Johann Wolfgang von Goethe diese Episode mitteilt: „Bejahrten Personen fällt, aus der Fülle der Erfahrung, oft bei Gelegenheit ein, was eine Behauptung erläutern und bestärken könnte; deshalb sey folgende Anekdote zu erzählen vergönnt. Ein geübter Diplomat, der meine Bekanntschaft wünschte, sagte, nachdem er mich bei dem ersten Zusammentreffen nur überhin angesehen und gesprochen, zu seinen Freunden: Voilà un homme qui a eu de grands chagrins! Diese Worte gaben mir zu denken: der gewandte Gesichtsforscher hatte recht gesehen, aber das Phänomen bloß durch den Begriff von Duldung ausgedrückt, was er auch der Gegenwirkung hätte zuschreiben sollen. Ein aufmerksamer, gerader Deutscher hätte vielleicht gesagt: Das ist auch einer, der sich's hat sauer werden lassen!“ (Goethe: Sämtliche Werke in vierzig Bänden, Bd. 30, 1857, 464–465). N. hat diese Seite durch ein ‚Eselsohr‘ markiert. – Der erste Teil des französischen Zitats „Voilà un homme“ kommt noch in einer anderen Episode von Goethes Biographie vor: bei seiner Begegnung mit Napoleon. Auf diese Situation nimmt N. in *Jenseits von Gut und Böse* Bezug, indem er den Abschnitt 209 folgendermaßen enden lässt: „Man verstehe doch endlich das Erstaunen Napoleon's tief genug, als er Goethen zu sehen bekam: es verräth, was man sich Jahrhunderte lang unter dem ‚deutschen Geiste‘ gedacht hatte. ‚Voilà un homme!‘ – das wollte sagen: ‚Das ist ja ein M a n n! Und ich hatte nur einen Deutschen erwartet!‘ –“ (KSA 5, 142, 9–14). Vgl. dazu auch Goethes eigene Notizen über seine Unterredung mit Napoleon am 2. Oktober 1808 und Berichte von Zeitgenossen über dieses Ereignis (Goethe: Begegnungen und Gespräche, Bd. VI, 1999, 536–545).

352, 23–26 *„Wenn sich nun in unsern Gesichtszügen, fügt er hinzu, die Spur überstandenen Leidens, durchgeführter Thätigkeit nicht auslöschen lässt, so ist es kein Wunder, wenn alles, was von uns und unserem Bestreben übrig bleibt, dieselbe Spur trägt“.]* Hier setzt N. das Zitat aus Goethes kleiner Schrift *Antik und modern* fort (vgl. NK 352, 19–23). Bei Goethe heißt es direkt anschließend: „Wenn sich nun in unseren Gesichtszügen die Spur überstandenen Leidens, durchgeführter Thätigkeit nicht auslöschen läßt, so ist es kein Wunder, wenn alles was von uns und unserem Bestreben übrig bleibt, dieselbe Spur trägt und

dem [sic] aufmerksamen Beobachter auf ein Daseyn hindeutet, das in einer glücklichsten Entfaltung so wie in der nothgedrungensten Beschränkung sich gleich zu bleiben und wo nicht immer die Würde, doch wenigstens die Hartnäckigkeit des menschlichen Wesens durchzuführen trachtete“ (Goethe: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden, Bd. 30, 1857, 465). Vgl. auch HA 12, 173.

352, 27 Bildungsphilister] N. versteht das Kompositum ‚Bildungsphilister‘ keineswegs nur als Spezifikation des Simplex ‚Philister‘. Das zeigen seine Begriffsdefinitionen: „Das Wort Philister ist bekanntlich dem Studentenleben entnommen und bezeichnet in seinem weiteren, doch ganz populären Sinne den Gegensatz des Musensohnes, des Künstlers, des ächten Kulturmenschen. Der Bildungsphilister aber [...] unterscheidet sich von der allgemeinen Idee der Gattung ‚Philister‘ durch Einen Aberglauben: er wähnt selber Musensohn und Kulturmensch zu sein; ein unbegreiflicher Wahn, aus dem hervorgeht, dass er gar nicht weiss, was der Philister und was sein Gegensatz ist: [...] Er fühlt sich, bei diesem Mangel jeder Selbsterkenntniss, fest überzeugt, dass seine ‚Bildung‘ gerade der satte Ausdruck der rechten deutschen Kultur sei“, glaubt sogar selbst „der würdige Vertreter der jetzigen deutschen Kultur zu sein und macht dem entsprechend seine Forderungen und Ansprüche“ (KSA 1, 165, 7–26). – In den von N. publizierten Werken kommt der Begriff ‚Bildungsphilister‘ nach UB I DS (KSA 1, 165, 6) noch fünfmal vor, davon dreimal in den unmittelbar folgenden Schriften UB II HL (KSA 1, 326, 13–14) und UB III SE (352, 27; 401, 24–25) und zweimal mit ausdrücklichem Bezug auf UB I DS in *Menschliches, Allzumenschliches II* (KSA 2, 370, 3–4) und in *Ecce homo* (KSA 6, 317, 16). – Einen Prioritätsanspruch erhebt N. im Hinblick auf den Begriff ‚Bildungsphilister‘, wenn er in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II* sich selbst „die Vaterschaft des jetzt viel gebrauchten und missbrauchten Wortes ‚Bildungsphilister‘“ zuschreibt (KSA 2, 370, 2–4). Sogar in seiner Spätschrift *Ecce homo* vertritt er im Rückblick auf seine *Unzeitgemässen Betrachtungen* mit konkretem Bezug auf UB I DS noch die Ansicht: „das Wort Bildungsphilister ist von meiner Schrift her in der Sprache übrig geblieben“ (KSA 6, 317, 16–17). Dieser Prioritätsanspruch N.s ist nicht berechtigt. Hierzu und zum Einfluss des romantischen Philisterbegriffs auf das Wort ‚Bildungsphilister‘ vgl. NK 165, 6 (UB I DS) und NK 326, 13–14 (UB II HL).

Ursprünglich stammt der Begriff des ‚Philisters‘, wie N. selbst konstatiert, aus der Studentensprache. Nach Grimms *Deutschem Wörterbuch* ist der Philister „ein nüchterner, pedantischer, beschränkter, lederner mensch ohne sinn für eine höhere und freiere auffassung“, mithin ein Spießbürger (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 13, 1827). Das *Deutsche Wörterbuch* nennt auch Belege aus Werken Goethes und Heines (vgl. ebd.). Die Vorstellung der Bildungsbeflissenheit ist durchaus auch mit dem älteren Philister-

Begriff konnotiert, doch bezeichnet dieser eher den Typus des konservativen Biedermanns. Allerdings deutet schon die romantische Verwendung des Begriffs teilweise auf den für die Gründerzeit typischen fortschrittsoptimistischen liberalen Bürger voraus, den N. mit dem Wort ‚Bildungsphilister‘ bezeichnet.

Vor dem Hintergrund der pejorativen Vorstellungen vom ‚Philister‘ versucht N. Schopenhauer und sich selbst als Genies zu etablieren. Dabei schließt er auch an die schon im Sturm und Drang verbreitete Antithese von ‚Genie‘ und ‚Gelehrtem‘ an. – Bereits Schopenhauer verwendet den Begriff ‚Philister‘ wiederholt pejorativ, besonders ausführlich in den *Aphorismen zur Lebensweisheit*, aber auch in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die N. in UB III SE explizit nennt (413, 418). Bei der Hervorhebung der negativen Bedeutungsvalenzen des Begriffs ‚Philister‘ orientiert sich N. an Schopenhauers Auffassung. Das erhellt auch daraus, dass er außerdem den von Schopenhauer kontrastiv zu ‚Philister‘ gebrauchten Begriff ‚Musensohn‘ aus dessen Definition übernimmt. Allerdings ist der Begriff ‚Bildungsphilister‘ bei N. stärker kulturkritisch konnotiert.

Schopenhauer thematisiert den Typus des Philisters auch in seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* im Kapitel II „Von Dem, was Einer ist“. Hier betont er, „daß der Mensch, welcher, in Folge des streng und knapp normalen Maaßes seiner intellektuellen Kräfte, keine geistige Bedürfnisse hat, es eigentlich ist, den ein der deutschen Sprache ausschließlich eigener, vom Studentenleben ausgegangener, nachmals aber in einem höheren, wiewohl dem ursprünglichen, durch den Gegensatz zum Musensohne, immer noch analogen Sinne gebrauchter Ausdruck als den Philister bezeichnet“ (PP I, Hü 364). Schopenhauer definiert den ‚Philister‘ als einen Menschen „ohne geistige Bedürfnisse“, der infolgedessen auch „ohne geistige Genüsse bleibt [...]“. Kein Drang nach Erkenntniß und Einsicht, um ihrer selbst Willen, belebt sein Daseyn, auch keiner nach eigentlich ästhetischen Genüssen [...]. Wirkliche Genüsse für ihn sind allein die sinnlichen: durch diese hält er sich schadlos“ (PP I, Hü 365). Geselliger Zeitvertreib reicht „gegen die Langeweile nicht aus, wo Mangel an geistigen Bedürfnissen die geistigen Genüsse unmöglich macht. Daher auch ist dem Philister ein dumpfer, trockener Ernst, der sich dem thierischen nähert, eigen und charakteristisch. Nichts freut ihn, nichts erregt ihn, nichts gewinnt ihm Antheil ab. Denn die sinnlichen Genüsse sind bald erschöpft; die Gesellschaft, aus eben solchen Philistern bestehend, wird bald langweilig [...]. Allenfalls bleiben ihm noch die Genüsse der Eitelkeit, nach seiner Weise, welche denn darin bestehn, daß er an Reichthum, oder Rang, oder Einfluß und Macht, Andere übertrifft“ (PP I, Hü 365). Menschen von überlegener Intellektualität erregen laut Schopenhauer „seinen Widerwillen, ja, seinen Haß [...]“; weil er dabei nur ein lästiges Gefühl von Inferiorität, und dazu einen

dumpfen, heimlichen Neid verspürt, den er aufs Sorgfältigste versteckt, indem er ihn sogar sich selber zu verhehlen sucht [...]. Ein großes Leiden aller Philister ist, daß Idealitäten ihnen keine Unterhaltung gewähren, sondern sie, um der Langenweile zu entgehn, stets der Realitäten bedürfen“ (PP I, Hü 366).

Diese charakteristische Verbindung von geistiger Mediokrität mit Phlegma, Missgunst und Ressentiment, durch die Schopenhauer den Philister gekennzeichnet sieht, weist zum einen auf N.s Definition des ‚Bildungsphilisters‘ voraus, in der eine bornierte Selbstzufriedenheit stärker akzentuiert ist als bei Schopenhauer, zum anderen auf N.s spätere Konzepte des Herdenmenschen und des Ressentiments. – Zum Gegensatz zwischen Genie und Philister vgl. WWV II, Kap. 31, Hü 453. Weitere Belege zum ‚Philister‘ bei Schopenhauer: WWV II, Kap. 38, Hü 507; PP I, Hü 384; PP II, Kap. 1, § 21, Hü 20; PP II, Kap. 23, § 283, Hü 567. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* verwendet Schopenhauer auch den pejorativen Begriff ‚Philisterei‘ (PP I, Hü 158, 164) – etwa wenn er die Gefahr betont, dass man „den philosophischen Hörsaal in eine Schule der plattesten Philisterei umschafft“ (PP I, Hü 164). Vgl. auch PP II, Kap. 9, § 123, Hü 258 und WWV II, Kap. 12, Hü 136. Den „ekelhaften Hegeljargon“ macht Schopenhauer dafür verantwortlich, dass „die platteste, philisterhafteste, ja niedrigste Gesinnung an die Stelle der edlen und hohen Gedanken“ tritt (PP I, Hü 177).

352, 34 – 353, 8 *Nun hatte der arme Schopenhauer auch so eine geheime Schuld auf dem Herzen, nämlich seine Philosophie mehr zu schätzen als seine Zeitgenossen; und dazu war er so unglücklich, gerade durch Goethe zu wissen, dass er seine Philosophie, um ihre Existenz zu retten, um jeden Preis gegen die Nichtbeachtung seiner Zeitgenossen vertheidigen müsse; denn es giebt eine Art Inquisitionscensur, in der es die Deutschen nach Goethe's Urtheil weit gebracht haben; es heisst: unverbrüchliches Schweigen.*] Eigentlich bezeichnet der Begriff ‚Inquisition‘ Untersuchungsorgane bestimmter Institutionen (z. B. der katholischen Kirche), welche die Einhaltung von Vorschriften überwachen und über Abweichler Sanktionen verhängen. Besondere Bekanntheit erlangten die Inquisitionsprozesse gegen religiöse ‚Häretiker‘. – Indem N. hier „unverbrüchliches Schweigen“ als „eine Art Inquisitionscensur“ charakterisiert, zitiert er (wie auch in 353, 17) aus Schopenhauers Schrift *Ueber den Willen in der Natur*: „Achselträgeri und Augendienerei sind an der Tagesordnung, Tartüffiaden werden ohne Schminke aufgeführt, ja Kapuzinaden ertönen von der den Wissenschaften geweihten Stätte: das ehrwürdige Wort Aufklärung ist eine Art Schimpfwort geworden, die größten Männer des vorigen Jahrhunderts, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume, werden verunglimpft, diese Heroen, diese Zierden und Wohlthäter der Menschheit [...]. Litterarische Faktionen und Bruderschaften auf Tadel

und Lob werden geschlossen, und nun wird das Schlechte gepriesen und ausposaunt, das Gute verunglimpft, oder auch, wie Goethe sagt, ‚durch ein unverbrüchliches Schweigen sekretirt, in welcher Art von Inquisitionscensur es die Deutschen weit gebracht haben‘ (Tag- und Jahreshefte, J. 1821)“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 16–17). – Schopenhauer zitiert in dieser Passage nicht präzise aus autobiographischen Aussagen in Goethes *Tag- und Jahreshften* von 1821. Hier äußert sich Goethe folgendermaßen über das Buch *Spanien und die Revolution* eines vielgereisten Autors: „Seine Art zu schauen und zu denken sagt dem Zeitgeist nicht zu; daher sekretiert dieser das Buch durch ein unverbrüchliches Schweigen, in welcher Art von Inquisitionszensur es die Deutschen weit gebracht haben“ (Goethe: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, Bd. 14, 1986, 304).

Außerdem spielt N. hier auch auf andere Aussagen Schopenhauers an, die sein Leiden an mangelnder öffentlicher Resonanz und an fehlender Anerkennung für sein Werk offenbaren. An späterer Stelle von UB III SE greift N. diese Thematik nochmals auf (406, 9 – 407, 4). – In der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* äußert sich Schopenhauer folgendermaßen über missgünstige Zeitgenossen: „je mehr Verdienst seine Sache hat, desto mehr wird sie, nicht ihre Bewunderung, sondern ihren Groll erregen; desto determinirteren passiven Widerstand werden sie ihr entgegenstellen, also mit desto hämischerem Schweigen sie zu ersticken suchen [...], damit nur die ihnen verhaßte Stimme der Einsicht und Aufrichtigkeit nicht durchdringe“ (PP I, Hü 202). Schopenhauer betrachtet sich selbst als ein Opfer dieser „Taktik des passiven Widerstandes“ (PP I, Hü 200): Denn „durch die gänzliche Nichtbeachtung meiner Werke haben sie an den Tag zu legen vermeint, was ich sei (wiewohl sie gerade dadurch an den Tag gelegt haben, was sie sind)“ (PP I, Hü 200). Die Begriffe „Nichtbeachtung“ und „Schweigen“ verwendet in diesem Kontext auch N. (353, 5, 8).

Ein solches Verhalten als probate Strategie zur „Unterdrückung“ bedeutender Leistungen wurde laut Schopenhauer schon vom „alten Seneka“ [sic] diagnostiziert: Er spricht in seinen *Epistulae morales* vom „silentium, quod li v o r indixerit“, also vom Schweigen, das der Neid auferlegt (PP I, Hü 160). Vgl. auch PP I, Hü 152, 160, 171, 175, 196. Die Strategie philosophischer Konkurrenten, die darauf zielt, die Wirksamkeit seines Werkes durch beharrliches Schweigen zu boykottieren, bezeichnet Schopenhauer als ‚Sekretieren‘ (PP I, Hü 196): Seiner von der Norwegischen Societät der Wissenschaften am 26. Januar 1839 gekrönten Preisschrift *Ueber die Freiheit des Willens* begegnete man laut Schopenhauer „mit dem passiven Widerstande [...]: sie ist aufs strengste sekretirt“ und wird „comme non avenue angesehen“ wie „alle meine Werke. Meine Philosophie interessirt eben die Herren nicht: das kommt aber daher, daß die

Ergründung der Wahrheit sie nicht interessirt“ (PP I, Hü 196). Vgl. ergänzend NK 353, 17 (auch zum Ausdruck ‚Sekretieren‘).

353, 10 *Makulatur*] 1. beim Druckvorgang schadhaft gewordener und fehlerhafter Bogen, wieder einzustampfender Fehldruck, 2. Altpapier. Aus dem Kontext geht hervor, dass N. hier letzteres meint.

353, 17 „*legor et legar*“] Lateinisches Wortspiel mit Gegenwarts- und Zukunftsbezug: Ich werde gelesen, und ich werde gelesen werden. Dieses selbstbewusste Diktum Schopenhauers zitiert N. aus der zweiten Vorrede der Schrift *Ueber den Willen in der Natur* (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü XIII): Nachdem Schopenhauer jahrzehntelang unter dem Mangel an öffentlicher Resonanz gelitten hatte, erlebte er gegen Ende seines Lebens noch seine wachsende Bekanntheit. Dadurch sah er sich veranlasst, über die Philosophieprofessoren, die er für seine Gegner hielt, wortreich zu triumphieren. Im Anschluss an eine Bemerkung zum aktuellen Publikumsinteresse „an der Philosophie“ versetzt sich Schopenhauer mit ironischem Gestus in die Mentalität seiner vermeintlichen Widersacher: „Nichtsdestoweniger habe ich den Philosophieprofessoren eine betrübte Nachricht mitzuthemen. Ihr Kaspar Hauser [...], den sie, beinahe vierzig Jahre hindurch, von Licht und Luft so sorgfältig abgesperrt und so fest eingemauert hatten, daß kein Laut sein Daseyn der Welt verrathen konnte, – ihr Kaspar Hauser ist entsprungen! ist entsprungen und läuft in der Welt herum; – Einige meinen gar, es sei ein Prinz. – Oder, in Prosa zu reden: was sie über Alles fürchteten, daher mit vereinten Kräften und seltener Standhaftigkeit, mittelst eines so tiefen Schweigens, so einträchtigen Ignorirens und Sekretirens, wie es noch nie dagewesen, über ein Menschenalter hinaus, glücklich zu verhüten gewußt haben, – dies Unglück ist dennoch eingetreten: man hat angefangen, mich zu lesen, – und wird nun nicht wieder aufhören. Legor et legar: es ist nicht anders. Wahrlich schlimm und höchst ungelegen; ja, eine rechte Fatalität, wo nicht gar Kalamität. Ist Dies der Lohn, für so viel treue, traute Schweigsamkeit? für so festes, einträchtiges Zusammenhalten? Beklagenswerthe Hofräthe!“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü XII–XIII). – Von der Strategie des Schweigens oder ‚Sekretirens‘ als probatem Mittel, um philosophische Leistungen und ihre Urheber jahrzehntelang zu unterdrücken, ist mehrfach auch in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* die Rede: vgl. PP I, Hü 152, 196 und weitere Belege in NK 352, 34 – 353, 8.

In *Ecce homo* greift N. in autobiographischem Kontext auf Schopenhauers Diktum zurück, um es grimmig umzukehren: „Wie könnte ich, mit diesem Gefühle der Distanz, auch nur wünschen, von den ‚Modernen‘, die ich kenne –, gelesen zu werden! – Mein Triumph ist gerade der umgekehrte, als der Scho-

penhauer's war, – ich sage: ‚non legor, non legar‘.“ (KSA 6, 299, 5–9.) Zuvor betont N. in diesem *Ecce-homo*-Kapitel „Warum ich so gute Bücher schreibe“ die eigene, die Rezeption seiner Werke behindernde ‚Unzeitgemäßheit‘: „Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren“ (KSA 6, 298, 7–8).

Obwohl N. das lateinische Diktum Schopenhauers in *Ecce homo* nur in negierter Form auf sich selbst beziehen will, lässt sich feststellen, dass die Zukunftsorientierung seines programmatischen Ideals der Unzeitgemäßheit nicht nur in UB III SE, sondern in allen vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* von Auffassungen Schopenhauers maßgeblich geprägt ist. Entsprechendes gilt für das komplementäre Verhältnis einer so verstandenen Unzeitgemäßheit zur kritischen Gegenwartsdiagnose. Im 20. Kapitel „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm“ der *Parerga und Paralipomena II* argumentiert Schopenhauer mit analoger Grundtendenz: Während die „Werke gewöhnlichen Schlages [...] mit dem Geiste der Zeit, d. h. den gerade herrschenden Ansichten, genau verbunden und auf das Bedürfniß des Augenblicks berechnet“ sind, trifft dies auf die „außerordentlichen Werke“ nicht zu, „welche bestimmt sind, der ganzen Menschheit anzugehören und Jahrhunderte zu leben“; denn diese sind „bei ihrem Entstehen, zu weit im Vorsprung, eben deshalb aber der Bildungsepoche und dem Geiste ihrer eigenen Zeit fremd. Sie gehören diesen nicht an, sie greifen in ihren Zusammenhang nicht ein, gewinnen also den darin Begriffenen kein Interesse ab. Sie gehören eben einer andern, einer höhern Bildungsstufe und einer noch fern liegenden Zeit an“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 504). Die Konsequenzen für die Rezeption erläutert Schopenhauer so: „Die ausgezeichneten Geister dringen selten bei Lebzeiten durch; weil sie im Grunde doch bloß von den ihnen schon verwandten ganz und recht eigentlich verstanden werden“; daher „wird die Reise zur Nachwelt durch eine entsetzlich öde Gegend zurückgelegt“ (PP II, Kap. 20, § 242, Hü 505). Bei N. wie bei Schopenhauer ist die mit dem Ideal der Unzeitgemäßheit verbundene Zukunftsorientierung wesentlich auch biographisch motiviert: durch das Leiden an fehlender Resonanz der eigenen Werke in der Gegenwart.

353, 20–23 so quälte ihn die Sorge, sein kleines Vermögen zu verlieren und vielleicht seine reine und wahrhaft antike Stellung zur Philosophie nicht mehr festhalten zu können] Schopenhauer lebte als Privatgelehrter vom Erbe des Vaters (vgl. in UB III SE auch 409, 5–13). Die Bedeutung ökonomischer Unabhängigkeit nach dem Modell antiker Philosophen betont Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*: „Das Geldverdienen mit der Philosophie war und blieb, bei den Alten, das Merkmal, welches den Sophisten vom Philosophen unterschied. Das Verhältniß der Sophisten zu den Philosophen war demnach ganz analog dem zwischen den Mädchen, die sich aus Liebe

hingegen haben, und den bezahlten Freudenmädchen“ (PP I, Hü 164). In diesem Sinne argumentiert N. auch in 411, 24–27: „Freiheit und immer wieder Freiheit: dasselbe wunderbare und gefährliche Element, in welchem die griechischen Philosophen aufwachsen durften.“ Schopenhauer erklärt in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* dezidiert: „Der Wahrheit ist die Atmosphäre der Freiheit unentbehrlich“ (PP I, Hü 161). „Das wirkliche Philosophieren verlangt Unabhängigkeit“ (PP I, Hü 206).

353, 32 *Vereinsamung*] Die Einsamkeit ist bei Schopenhauer ein wichtiges Motiv. Auch in N.s Werken und Briefen spielt die Einsamkeit eine besondere Rolle. In *Menschliches, Allzumenschliches I* schreibt N. bezeichnenderweise in einem Text mit dem Titel „Von den Freunden“: „wie vereinsamt ist jeder Mensch!“ (KSA 2, 263, 5). In der *Fröhlichen Wissenschaft* findet sich ein Gedicht mit dem Titel *Der Einsame* (KSA 3, 360). Und eine nachgelassene Notiz N.s aus dem Sommer 1888 lautet: „einsame Tage, / ihr wollt auf tapferen Füßen gehn!“ (NL 1888, 20 [78], KSA 13, 563).

Schopenhauer bezeichnet die Einsamkeit wiederholt als das Los aller hervorragenden Geister. Im Kapitel „Paränesen und Maximen“ der *Aphorismen zur Lebensweisheit* schreibt er: „Ganz er selbst seyn darf Jeder nur so lange er allein ist: wer also nicht die Einsamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit: denn nur wann man allein ist, ist man frei. Zwang ist der unzertrennliche Gefährte jeder Gesellschaft, und jede fordert Opfer, die um so schwerer fallen, je bedeutender die eigene Individualität ist. Demgemäß wird Jeder in genauer Proportion zum Werthe seines eigenen Selbst die Einsamkeit fliehen, ertragen, oder lieben. Denn in ihr fühlt der Jämmerliche seine ganze Jämmerlichkeit, der große Geist seine ganze Größe, kurz, Jeder sich als was er ist. Ferner, je höher Einer auf der Rangliste der Natur steht, desto einsamer steht er, und zwar wesentlich und unvermeidlich“ (PP I, Hü 447). Analog: WWV I, § 39, Hü 240. Die Liebe zur Einsamkeit betrachtet Schopenhauer sogar als Indikator für den intellektuellen Wert eines Menschen. Vor allem betont er den Hang des Genies zur Einsamkeit. Geistige Eminenz führe notwendigerweise zur Ungeselligkeit. Schopenhauer konstatiert, „daß das Genie wesentlich einsam lebt. Es ist zu selten, als daß es leicht auf seines Gleichen treffen könnte, und zu verschieden von den Uebrigen, um ihr Geselle zu sein“ (WWV II, Kap. 31, Hü 446). – Der Einsamkeitstopos, auf den Schopenhauer zurückgreift, ist zugleich auch ein wesentlicher Bestandteil der romantischen Genieästhetik.

354, 1–3 *die Philosophie eröffnet dem Menschen ein Asyl, wohin keine Tyrannei dringen kann, die Höhle des Innerlichen, das Labyrinth der Brust*] Hier verbindet N. das Zitat aus einem Gedicht Goethes mit der Anspielung auf das berühmte ‚Höhlengleichnis‘, das Platon in einem erkenntnistheoretischen Kontext seiner

Politeia entwirft. Zum Status des ‚Höhlengleichnisses‘ in der Platonischen Philosophie vgl. ausführlich NK 376, 2. – In UB III SE findet sich das Motiv der Höhle mehrmals, etwa in 354, 2, in 354, 26 und in 359, 30 sowie (besonders deutlich als Anspielung auf Platons ‚Höhlengleichnis‘) in 356, 13–15. Später greift N. implizit auch in der *Fröhlichen Wissenschaft* auf Platons ‚Höhlengleichnis‘ zurück (vgl. KSA 3, 467, 5–9). In *Also sprach Zarathustra* entwirft N. im Anschluss an Platons Allegorie auch selbst Höhlenausgänge: Seinen Protagonisten Zarathustra lässt er aus einer Höhle vom Berg zu den Menschen herabsteigen, um ihnen seine Botschaft zu verkünden.

Die letzte Strophe in Goethes Gedicht *An den Mond* lautet in der früheren (vermutlich am 11. August 1777 entstandenen) Fassung: „Was den Menschen unbewußt / Oder wohl veracht / Durch das Labyrinth der Brust / Wandelt in der Nacht“ (Goethe: FA, Bd. 1, 235). In der späteren Fassung des Ersten Weimarer Jahrzehnts lautet die Schlussstrophe so: „Was von Menschen nicht gewußt, / Oder nicht bedacht, / Durch das Labyrinth der Brust / Wandelt in der Nacht“ (ebd., 302). Die von N. nur zwei Zeilen später thematisierte „Gefahr der Einsamen“ (354, 5) klingt auch in Goethes Gedicht *An den Mond* an und erscheint in V. 12 der späteren Version sogar explizit: „In der Einsamkeit“ (ebd., 301). Zum Faszinosum wird das „Labyrinth des Daseins“ in FW 322, wo N. als „die tiefsten“ Denker diejenigen betrachtet, die „in sich wie in einen ungeheuren Weltraum“ hineinsehen (KSA 3, 552, 12–16).

354, 13–16 *Sie wissen, diese Einsamen und Freien im Geiste, – dass sie fortwährend irgend worin anders scheinen als sie denken: während sie nichts als Wahrheit und Ehrlichkeit wollen*] Diese Formulierung antizipiert den für N. später so wichtigen Typus des ‚freien Geistes‘. Als Strategie gegen die kulturelle Depuration seiner Gegenwart formuliert er in UB III SE die Aufgabe, „die freien Geister und die tief an unsrer Zeit Leidenden mit Schopenhauer bekannt zu machen“ (407, 7–8). – Außerdem bringt er hier Freiheit und Wahrheit in eine Korrelation, die an die Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* denken lässt: Hier betrachtet Schopenhauer „die Atmosphäre der Freiheit“ als *conditio sine qua non* für die „Wahrheit“ (PP I, Hü 161). Vgl. ergänzend NK 346, 12–14.

354, 20–21 *eine Wolke von Melancholie auf ihrer Stirne*] Zwar bezieht N. diese Metapher im näheren Kontext generell auf die „Einsamen und Freien im Geiste“ (354, 13–14), aber implizit ist immer auch konkret Schopenhauer mitgemeint. – Dass die Melancholie schon seit Aristoteles geradezu topisch mit dem Genie verbunden wird, betont (unter Rekurs auf Cicero) bereits Schopenhauer in der *Welt als Wille und Vorstellung* (WWV II, Kap. 31, Hü 438). Vgl. das Zitat in NK 352, 6–12. Analoge Aussagen finden sich im 2. Kapitel der *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Hier gibt Schopenhauer eine physiologische Erklärung der Melancholie: „Abnormes Übergewicht der Sensibilität wird Ungleichheit der

Stimmung, periodische übermäßige Heiterkeit und vorwaltende Melancholie herbeiführen. Weil nun auch das Genie durch ein Übermaß der Nervenkraft, also der Sensibilität bedingt ist; so hat Aristoteles ganz richtig bemerkt, daß alle ausgezeichnete und überlegene Menschen melancholisch seien“ (PP I, Hü 346–347). Im Anschluss an das griechische Zitat aus den pseudo-aristotelischen *Problemata* (30, 1) fährt Schopenhauer fort (PP I, Hü 347): „Ohne Zweifel ist dieses die Stelle, welche Cicero im Auge hatte, bei seinem oft angeführten Bericht: Aristoteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse (Tusc. I, 33).“

Schopenhauer selbst schafft in der *Welt als Wille und Vorstellung* einen konkreten autobiographischen Bezug, indem er die negative Reaktion der Zeitgenossen auf seine pessimistische Weltanschauung so beschreibt: „Man hat geschrien über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie [...]“ (WWV II, Kap. 46, Hü 666). Auch wenn Schopenhauer dieses Negativetikett anschließend in Frage stellt, indem er gerade den Pessimismus seiner Philosophie als realistisch, die Optimisten hingegen als naiv betrachtet, steht hier zugleich doch auch die traditionelle Verbindung von Genialität und Melancholie seit der Antike im Hintergrund (vgl. dazu NK 352, 6–12). Zur Thematik der Genialität bei Schopenhauer vgl. NK 358, 29–33 und NK 386, 21–22.

354, 25–26 *Sie kommen aus ihrer Höhle heraus]* Vgl. NK 354, 1–3.

355, 8–10 *Verzweiflung an der Wahrheit. Diese Gefahr begleitet jeden Denker, welcher von der Kantischen Philosophie aus seinen Weg nimmt]* Diese existentielle Problematik exemplifiziert N. wenig später durch Kleist (355, 27 – 356, 11). Vgl. dazu NK 355, 29 – 356, 8.

355, 17–19 *Zwar soll [...] seit der That dieses stillen Gelehrten auf allen geistigen Gebieten eine Revolution ausgebrochen sein; aber ich kann es nicht glauben.]* Hier spielt N. auf die ‚Kopernikanische Wende‘ an, die Kant durch die von ihm in der *Kritik der reinen Vernunft* entworfene Erkenntnistheorie eingeleitet hat. Kant vertritt hier die Auffassung, dass sich die Gegenstände nach der Erkenntnis richten müssen (nicht umgekehrt). N.s Vorbehalt bezieht sich an dieser Stelle nicht auf das revolutionäre Potential der Kantischen Lehre selbst, die durch die Suspendierung des traditionellen Wahrheitsbegriffs Zeitgenossen wie (vorgeblich) Heinrich von Kleist fundamental zu „erschüttern“ vermochte (355, 33), sondern lediglich auf deren Depravation in inferioren Köpfen: Die „populäre Wirkung“ der Kantischen Philosophie hält N. für problematisch, wenn sie lediglich „in der Form eines zernagenden und zerbröckelnden Skepticismus und Relativismus“ (355, 22–24) Ausdruck findet oder gar zu einem „müssigen Scepticismus“ degeneriert (419, 24–25).

Gerade bei „den thätigsten und edelsten Geistern“ (355, 25) bewertet N. die nachhaltige Wirkung der Kant-Lektüre positiv: So habe Kleist eine existentielle

„Erschütterung und Verzweiflung an aller Wahrheit“ erlitten (355, 27). Allerdings vermutet N., dass „nur bei den wenigsten Menschen Kant lebendig eingegriffen“ hat (355, 15–16). Sein Urteil über die Bedeutung Kants zeigt Affinitäten zu Schopenhauers Feststellung in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*: „Kant ist vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat“ (PP I, Hü 181). In der Kantischen Transzendentalphilosophie sieht Schopenhauer „die wichtigste Lehre, welche seit 2000 Jahren aufgestellt worden“ ist (PP I, Hü 180, 181). Für einen fatalen Irrtum hält er die Anmaßung der „drei Sophisten“ (PP I, Hü 195, 179) Fichte, Schelling, Hegel und ihrer Anhänger, „Kants mühselige Vorarbeit“ durch die eigenen Werke überboten zu haben (PP I, Hü 179). Diese Hybris führte laut Schopenhauer zur Verdrängung Kants, einer „Weltepoche in der Philosophie“ (PP I, Hü 191), und damit zum „Rückschritt vom größten Fortschritt, den jemals die Philosophie gemacht“ hat (PP I, Hü 182). Dieser „philosophische Skandal“ der „letzten 50 Jahre“ (PP I, Hü 191) ist nach Schopenhauers Überzeugung durch die Universitäten und die akademische Philosophie überhaupt erst möglich geworden. Zur Bedeutung Kants vgl. ergänzend auch PP I, Hü 197–200.

355, 24 *Skepticismus und Relativismus* Während der absolute Skeptizismus jede Möglichkeit einer verlässlichen Erkenntnis der Wirklichkeit negiert und auch die sinnliche Wahrnehmung als Basis von Erfahrung in Frage stellt, bezweifelt der relative Skeptizismus lediglich die Erkenntnismöglichkeiten in bestimmten Bereichen, etwa in der Theologie oder in der Ethik. Die Vertreter des Relativismus setzen die Möglichkeit von Erkenntnis jeweils nur innerhalb bestimmter Rahmenbedingungen voraus, die sich auch durch den historischen Normenwandel verändern können. Unter diesen Prämissen negieren sie absolute Geltungsansprüche sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Philosophie. Kant setzt in seiner Transzendentalphilosophie die skeptische Methode ein, um die Vernunft von jedem Dogmatismus zu befreien und ‚Kritik‘ im Sinne einer fundierten Unterscheidung zu ermöglichen.

355, 29 – 356, 8 „Vor Kurzem [...] wurde ich mit der Kantischen Philosophie bekannt [...]. – Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist oder ob es uns nur so scheint. Ist's das Letztere, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nichts mehr, und alles Bestreben, ein Eigenthum zu erwerben, das uns auch noch in das Grab folgt, ist vergeblich. – Wenn die Spitze dieses Gedankens dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken und ich habe keines mehr.“] N. zitiert hier (mit Kürzungen und nicht ganz korrekt) aus einem Brief, den Heinrich von Kleist am 22. März 1801 an seine Braut Wilhelmine von Zenge richtete.

Dieses bekannte Dokument hat die sogenannte ‚Kantkrise‘ Kleists zum Thema. Einleitend erklärt Kleist, er habe den „beiden Zwecken, Wahrheit zu sammeln, u Bildung mir zu erwerben, die *kostbarsten* Opfer“ gebracht, da ihm diese Ziele „so heilig“ waren. Vor diesem Hintergrund betont er dann seine existentielle Erschütterung durch die Einsicht in die fundamentalen erkenntnistheoretischen Konsequenzen der Kantischen Transzendentalphilosophie: „Vor kurzem ward ich mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie bekannt – u Dir muß ich jetzt daraus einen Gedanken mittheilen, indem ich nicht fürchten darf, daß er Dich so tief, so schmerzhaft erschüttern wird, als mich. Auch kennst Du das Ganze nicht hinlänglich, um sein Interesse vollständig zu begreifen. [...] Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urtheilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzuthut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so *ist* die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr – u alles Bestreben, ein Eigenthum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich – Ach, Wilhelmine, wenn die Spitze dieses Gedankens Dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen Andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr – Seit diese Überzeugung, nämlich, daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist, vor meine Seele trat, habe ich nicht wieder ein Buch angerührt“ (Kleist: Briefe, 1997, 205).

Einen Tag später, am 23. März 1801, schreibt Kleist in diesem Sinne auch an seine Schwester Ulrike von Kleist: „Der Gedanke, daß wir hienieden von der Wahrheit nichts, gar nichts, wissen, daß das, was wir hier Wahrheit nennen, nach dem Tode ganz anders heißt, u daß folglich das Bestreben, sich ein Eigenthum zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ganz vergeblich u fruchtlos ist, dieser Gedanke hat mich in dem Heiligthum meiner Seele erschüttert – Mein *einziges* u *höchstes* Ziel ist gesunken, ich habe keines mehr. Seitdem eckelt mich vor den Büchern, ich lege die Hände in den Schoß, und suche ein neues Ziel, dem mein Geist, froh-beschäftigt [sic], von Neuem entgegenschreiten könnte. Aber ich finde es nicht“ (ebd., 207–208). Allerdings leitet Kleist diese Schilderung durch eine Bemerkung ein, die zugleich bereits eine gewisse Distanz zu der von ihm als existentiell dargestellten Problematik signalisiert: „Es scheint, als ob ich eines von den Opfern der Thorheit werden würde, deren die Kantische Philosophie so viel auf das [sic] Gewissen hat“ (ebd., 207).

In der Kleist-Forschung wurden unterschiedliche Positionen zur sogenannten ‚Kantkrise‘ Kleists im Frühjahr 1801 formuliert: Einerseits nahm man tat-

sächlich eine existentielle ‚Kantkrise‘ mit Bezug zum erkenntnistheoretischen Perspektivismus oder zur moralphilosophischen Skepsis an und entwickelte auf dieser Basis Hypothesen, welche Werke (u. a. von Kant, Fichte und Reinhold) als akute Ursachen für Kleists intellektuelle Krisensituation fungiert haben könnten (vgl. Greiner 2009, 206–208). Andererseits jedoch wurde die vermeintliche ‚Kantkrise‘ Kleists durch eine Analyse seiner Briefe in Zweifel gezogen und als bloße Inszenierung des Autors selbst verstanden, der sich von seinen wissenschaftlichen Studien bereits Monate vor der behaupteten ‚Kantkrise‘ abgewandt habe und dies keineswegs aufgrund von erkenntniskritischen Reflexionen, sondern aus pragmatischen Vorbehalten gegen berufliche Festlegungen und jedwede Einengung durch ein wissenschaftliches Spezialistentum. So habe Kleist für seine Neuorientierung durch die Entscheidung für die Schriftsteller-Existenz dann lediglich eine Legitimation durch eine anerkannte Autorität gesucht und in diesem Zusammenhang anders motivierte innere Prozesse bloß suggeriert (vgl. dazu Jochen Schmidt 2003, 12–16). Zum Perspektivismus bei N. vgl. Claus Zittel, NH 2000a, 299–301.

Dass N. im vorliegenden Kontext die Argumentation Kleists nicht hinterfragt, hängt auch mit seiner eigenen Darstellungsstrategie zusammen: Über die erkenntnistheoretischen Implikationen der Kant-Rezeption weist N.s Deutung der brieflichen Äußerungen Kleists hinaus. Denn sie dient ihm hier auch dazu, eine existentielle Bedeutung der Philosophie zu propagieren, deren „Sinn“ der Mensch jeweils an seinem „heiligsten Innern“ prüfen soll (356, 9–11) – so N. in Anlehnung an Kleists Formulierung. Insofern erhebt N. die sogenannte ‚Kantkrise‘ Kleists zum Paradigma einer ‚natürlichen‘ Reaktion auf philosophische Gedanken (356, 9). Zugleich repräsentiert Kleist für N. die „Verzweiflung an der Wahrheit“, die „Gefahr“ für „jeden Denker, welcher von der Kantischen Philosophie aus seinen Weg nimmt“ (355, 8–10). In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* spricht bereits Schopenhauer dem „Alleszermalmer Kant“ (PP I, Hü 182) eine singuläre Bedeutung zu und bezeichnet die Kantische Transzendentalphilosophie mit Nachdruck als „die wichtigste Lehre“ der letzten zwei Jahrtausende (PP I, Hü 180).

In *Menschliches, Allzumenschliches* kritisiert N. die Philosophen, weil sie in ihren Reflexionen die historische Dimension vernachlässigen. Den „Mangel an historischem Sinn“ bezeichnet N. dort als den „Erbfehler aller Philosophen“ (KSA 2, 24, 24–25), die sich seines Erachtens vorschnell auf „eine Analyse“ des „gegenwärtigen Menschen“ festlegen, dessen Charakteristika sie „als eine aeterna veritas“ hypostasieren (KSA 2, 24, 17–20). Insofern attestiert N. den traditionellen Philosophen eine prekäre Unbelehrbarkeit: „Sie wollen nicht lernen, dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist; während Einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnisver-

mögen sich herausspinnen lassen“ (KSA 2, 24, 29–32). Diese Einschätzung kann auch als Kritik an der Kantischen Transzendentalphilosophie verstanden werden. Entschieden beanstandet N. die Tendenz der Philosophen zu Projektionen, die von „ewigen Thatsachen“ und „absoluten Wahrheiten“ ausgehen (KSA 2, 25, 12–13). Er selbst hingegen konstatiert: „Alles aber ist geworden“ (KSA 2, 25, 11–12) und zieht daraus die methodische Konsequenz: „Demnach ist das historische Philosophiren von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung“ (KSA 2, 25, 13–15). Vgl. auch NK 374, 32 – 375, 1.

356, 11–17 *was uns, nach Kant, gerade Schopenhauer sein kann – der Führer nämlich, welcher aus der Höhle des skeptischen Unmuths oder der kritisirenden Entsagung hinauf zur Höhe der tragischen Betrachtung leitet, den nächtlichen Himmel mit seinen Sternen endlos über uns, und der sich selbst, als der erste, diesen Weg geführt hat.*] In dieser Aussage über Schopenhauer kombiniert N. Anspielungen auf Platon und Kant. Die in UB III SE mehrfach (354, 2; 359, 30) vorkommende Reminiszenz an das berühmte ‚Höhlengleichnis‘ (vgl. auch NK 354, 2–3) im 7. Buch von Platons *Politeia* (514 a – 519 d) tritt hier besonders markant hervor: erstens durch die Vorstellung des „skeptischen Unmuths“ auf Seiten der Höhlenbewohner, die von den Dingen der Außenwelt lediglich die von einer Lichtquelle auf die Höhlenwände geworfenen Schatten wahrnehmen, und zweitens durch die Erwähnung des Führers, der sie aus der Höhle hinausgeleiten will, um ihnen eine adäquate Erkenntnis der Dinge zu vermitteln, und dabei mühselige Überzeugungsarbeit leisten muss. (Zum Platonischen ‚Höhlengleichnis‘ und seiner symbolischen Bedeutung für Platons Ideenlehre vgl. NK 376, 2.) Die Relation zwischen den wirklichen Dingen und ihren bloßen Schatten analogisiert Platon gleichnishaft mit dem Verhältnis zwischen den Ideen als Urbildern einerseits und deren bloßen Abbildern in Gestalt der Einzelphänomene in der konkreten sinnlich erfahrbaren Welt andererseits. – Auf diesem Dualismus basiert auch Platons Korrespondenztheorie, in der Wahrheit als Übereinstimmung von Abbild und Urbild verstanden wird. Da eine derartige Korrespondenz oder Adäquation eine Quantifizierbarkeit der Wahrheit impliziert (im Sinne mehr oder weniger deutlicher Erkenntnis der Ideen in Gestalt realer Abbilder), ist die Platonische Korrespondenz- bzw. Abbildtheorie mit dem in der Kantischen Philosophie vorausgesetzten qualitativen Gegensatz von Wahrheit und Falschheit nicht kompatibel.

Mit der Vorstellung der „kritisirenden Entsagung“ spielt N. auf die methodischen Konsequenzen von Kants Erkenntniskritik an. Und mit dem „nächtlichen Himmel mit seinen Sternen endlos über uns“ paraphrasiert N. den „Beschluß“ am Ende von Kants *Kritik der praktischen Vernunft*: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [...]: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in

mir“ (AA 5, 61). Später finden sich auch in *Also sprach Zarathustra* Reminiszenzen an diese berühmte Formulierung Kants: In einer klaren und „hellgestirnt[en]“ Nacht (KSA 4, 195, 5) richtet Zarathustra eine Adhortatio an sich selbst: „Du aber, oh Zarathustra, wolltest aller Dinge Grund schauen und Hintergrund: so musst du schon über dich selber steigen, – hinan, hinauf, bis du auch deine Sterne noch unter dir hast! / Ja! Hinab auf mich selber sehn und noch auf meine Sterne: das erst hiesse mir mein Gipfel“ (KSA 4, 194, 27–31). – Auf Platons ‚Höhlengleichnis‘ als allegorisches Denkmodell nimmt N. später implizit auch in der *Fröhlichen Wissenschaft* Bezug, indem er den erkenntnistheoretischen Gehalt religionskritisch funktionalisiert: „Gott ist todt: aber so wie es die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“ (KSA 3, 467, 5–9).

Im vorliegenden Kontext von UB III SE vollzieht N. zugleich eine Umdeutung der philosophischen Tradition: indem er Schopenhauer als den Führer „aus der Höhle des skeptischen Unmuths oder der kritisirenden Entsagung“ beschreibt, der seine Leser hinauf „zur Höhe der tragischen Betrachtung“ geleitet habe. Den historischen Horizont der Antike und der Aufklärung überschreitet N., wenn er philosophische Konzepte Platons und Kants in dieser Weise durch Schopenhauers Werk überboten sieht. Schopenhauer selbst betrachtete Platon und Kant als seine Lehrer. In der Vorrede zur ersten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* hebt er die „Schule des göttlichen Plato“ hervor und empfiehlt seinen Lesern „eine gründliche Bekanntschaft“ mit „Kants Philosophie“ (WWV I, Hü XII) als der „wichtigsten Erscheinung, welche seit zwei Jahrtausenden in der Philosophie hervorgetreten ist“ (WWV I, Hü XI). Zur spannungsreichen Relation zwischen Platon-Rezeption und Kant-Rezeption in Schopenhauers Philosophie, die systematische Probleme zur Folge hat, vgl. Neymeyr 1996a, 252–263.

Räumt N. im vorliegenden Kontext von UB III SE bezüglich „der tragischen Betrachtung“ noch Schopenhauer die Priorität ein, so reklamiert er diesen avantgardistischen Status später (mit veränderten Implikationen) ausschließlich für sich selbst: In *Ecce homo* spricht er sich „das Recht“ zu, sich „selber als den ersten tragischen Philosophen zu verstehn“ (KSA 6, 312, 24–25). N. definiert sich selbst als „den äussersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen. Vor mir giebt es diese Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos nicht: es fehlt die tragische Weisheit“ (KSA 6, 312, 26–29). Dass sich N. durch die Abgrenzung vom „pessimistischen Philosophen“ nachdrücklich von Schopenhauer distanziert, zeigt seine Behauptung, dass „Schopenhauer [...] nicht begreifen wollte“, „daß die Tragödie ein tonicum ist“, „wenn er die Gesamt-Depression als tragischen

Zustand ansetzt“ (NL 1888, 15 [10], KSA 13, 410). Mit dieser These wirft N. seinem früheren Lehrer über einen bloßen Irrtum hinaus sogar eine Haltung absichtlicher Erkenntnisverweigerung vor.

356, 17–25 *Das ist seine Grösse, dass er dem Bilde des Lebens als einem Ganzen sich gegenüberstellte, um es als Ganzes zu deuten; während die scharfsinnigsten Köpfe nicht von dem Irrthum zu befreien sind, dass man dieser Deutung näher komme, wenn man die Farben [...] peinlich untersuche; vielleicht mit dem Ergebniss, es sei eine ganz intrikat gesponnene Leinwand und Farben darauf, die chemisch unergründlich seien. Man muss den Maler errathen, um das Bild zu verstehen, – das wusste Schopenhauer.]* Mit seiner Forderung, der Philosoph habe die Lebenstotalität zu deuten, schließt N. an die *Geburt der Tragödie* an. Hier ist vom „Gesammtbilde der Welt“ die Rede, dessen Erkenntnis den ‚echten‘ Philosophen auszeichne, der „Weisheit“ statt bloß partikularistischer „Wissenschaft“ biete (KSA 1, 118, 29–32). Die „einzelnen Wissenschaften“ benötigen als Basisorientierung ein „regulatives Gesamtbild“ (356, 29–31). Analoge Thesen formuliert Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (PP I, Hü 170–171). Vgl. dazu NK 357, 7–11. – Die ästhetische Metapher vom ‚Gemälde‘ oder ‚Bild‘ des Lebens verwendet N. in UB III SE mehrfach (356, 28–29; 357, 9; 361, 13; 367, 7). Sie findet sich bereits bei Schopenhauer, der in der *Welt als Wille und Vorstellung II* erklärt: „Das Leben ist nie schön, sondern nur die Bilder des Lebens sind es, nämlich im erklärenden Spiegel der Kunst oder der Poesie“ (WWV II, Kap. 30, Hü 428).

Von der Metapher vom ‚Bild‘ des Lebens ausgehend, kontrastiert N. ein intuitives Kunstverständnis, das er hier ausdrücklich Schopenhauer zuordnet, mit dem akribischen Positivismus derer, die Farbe und Leinwand chemisch analysieren wollen, durch ihre empirische Detailfixierung aber den Bezug zur Totalität des Kunstwerks verlieren. Allerdings übersieht N. dabei zweierlei: 1. Obwohl auch Schopenhauer betont „Ein ächtes Kunstwerk darf eigentlich nicht, um genießbar zu seyn, den Präambel einer Kunstgeschichte nöthig haben“ (PP II, Kap. 19, § 234, Hü 479), hält er die Kenntnis des zeitgenössischen künstlerischen Kontextes durchaus für wesentlich, um malerische Innovationen angemessen würdigen zu können (ebd.). 2. Die metaphysische Fundierung der Ästhetik bei Schopenhauer schließt empirische Interessen und positivistische Prinzipien keineswegs aus. Anders als N. meint, empfiehlt Schopenhauer selbst in seinen *Parerga und Paralipomena II* sogar ausdrücklich chemische Farbanalysen. Im Hinblick auf eine „Sammlung von Gemälden aus der alten Niederrheinischen Schule“, vor allem auf „Johann van Eyck“ als „ächtstes Genie“ (PP II, Kap. 19, § 234, Hü 479), schreibt Schopenhauer: „Ihr Hauptverdienst, jedoch nur bei van Eyck und seinen besten Schülern, besteht in der täuschendsten Nachahmung der Wirklichkeit [...]; sodann in der Lebhaftigkeit

der Farben [...]: sie sind brennend und bringen die höchste Energie der Farbe zu Tage [...]. Hätten doch Raphael und Correggio diese Farben gekannt! Aber sie blieben ein Geheimniß der Schule und sind daher verloren gegangen. Man sollte sie chemisch untersuchen“ (PP II, Kap. 19, § 234, Hü 480–481). – Allerdings findet sich in den *Parerga und Paralipomena II* an späterer Stelle auch eine Aussage Schopenhauers, die durchaus mit N.s Auffassung korrespondiert. Hier kritisiert Schopenhauer Präferenzen des großen Publikums „für den Stoff“, indem er schreibt: „Diese Vorliebe für den Stoff im Gegensatz der Form ist wie wenn Einer die Form und Malerei einer schönen etruskischen Vase unbeachtet ließe, um den Thon und die Farben derselben chemisch zu untersuchen“ (PP II, Kap. 23, § 274, Hü 538).

357, 2 *begriffliche Scholastik*] Die philosophisch-theologische Lehre der Scholastik wurde im Mittelalter an Universitäten und Schulen entwickelt, um die aristotelische Denktradition zu vermitteln. Von Christen- und Judentum beeinflusst, schuf die Scholastik ontologische Begriffe und theologische Systeme, in denen alles Seiende auf die Absichten eines Schöpfergottes zurückgeführt wird. – Schopenhauer geht in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* auf die Scholastik ein, wenn er die Kontamination der Philosophie durch „spekulative Theologie“ kritisiert: „Gewiß aber ist, daß alle und jede Glaubensartikel, sie mögen nun offen und unverhohlen in die Philosophie hineingetragen seyn, wie Dies in der Scholastik geschah, oder durch petitiones principii, falsche Axiome [...], der Philosophie zum entschiedenen Verderb gereichen; weil all Dergleichen die klare, unbefangene, rein objektive Auffassung der Welt und unsers Daseyns, diese erste Bedingung alles Forschens nach Wahrheit, unmöglich macht“ (PP I, Hü 204).

357, 2–3 *das Loos der ungebändigten Dialektiker*] Schon in der *Geburt der Tragödie* zieht N. gegen die Dialektik zu Felde (KSA 1, 94, 21–22; 95, 24–25; 101, 5–7); vgl. die Kommentare hierzu in NK 1/1. Die spezifischen Erkenntnisdefizite der „ungebändigten Dialektiker“ betont N. selbst wenige Zeilen später, wenn er gegen „das gelehrtenhafte Für und Wider“ in den Werken „aller Viertelsphilosophen“ polemisiert, die „sofort auf die Stellen im Bau grosser Philosophien gerathen, wo das gelehrtenhafte Für und Wider, wo Grübeln, Zweifeln, Widersprechen erlaubt ist“ (357, 3–7). An ihnen beanstandet er, dass sie dabei den Totalitätsanspruch „jeder grossen Philosophie“ ignorieren, die auf die Vermittlung zwischen dem „Bild alles Lebens“ und dem Sinn individuellen Lebens zielt (357, 8–10). Vgl. auch *Menschliches, Allzumenschliches II*: Hier kritisiert N. in MA II 137 die „schlechtesten Leser“, die „wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze“ (KSA 2, 436, 2–6). Die-

sem problematischen Verhalten im Umgang mit der philosophischen Tradition stellt N. einen ganzheitlichen Ansatz gegenüber: eine existentielle Aneignung der Philosophie, die dem Menschen dazu verhelfen soll, die eigene Lebensrealität besser zu verstehen.

357, 7–11 *Forderung jeder grossen Philosophie [...]: dies ist das Bild alles Lebens, und daraus lerne den Sinn deines Lebens. Und umgekehrt: lies nur dein Leben und verstehe daraus die Hieroglyphen des allgemeinen Lebens.*] N.s Perspektive auf die vom Philosophen zu deutende Lebenstotalität folgt dem Prinzip des hermeneutischen Zirkels, indem sie dialektische Vermittlungen zwischen individueller Existenz und Naturganzheit nahelegt, die das Verständnis sowohl für den Gesamtzusammenhang des Lebens als auch für die Besonderheit des Einzelwesens vertiefen. Mit dieser Korrelation schließt N. an Thesen an, die bereits Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* formuliert: „Die wirklichen Denker haben auf Einsicht, und zwar ihrer selbst wegen, hingearbeitet [...]. Daher erwächst in ihnen [...] eine feste, zusammenhängende Grundansicht, die zu ihrer Basis allemal die anschauliche Auffassung der Welt hat, und von der Wege ausgehn zu allen speciellen Wahrheiten, welche selbst wieder Licht zurückwerfen auf jene Grundansicht“ (PP I, Hü 170–171).

Die bereits von Schopenhauer gebrauchte ästhetische Metapher vom ‚Bild‘ des Lebens (WWV II, Kap. 30, Hü 428), das der Philosoph durch sein intuitives Verständnis des Wesens der Welt zu erfassen vermag, verwendet N. in UB III SE mehrfach (356, 28–29; 361, 13; 367, 7). Vgl. auch die dortigen Stellenkommentare. – Auch der Begriff der ‚Hieroglyphe‘ findet sich bereits bei Schopenhauer in einem analogen metaphorischen Zusammenhang. In den *Parerga und Paralipomena II* schreibt er im Kontext erkenntnistheoretischer Reflexionen, die offensichtlich von der Kantischen Transzendentalphilosophie angeregt sind: Wenn der Mensch erkannt hat, dass „die Gesetze des Erkennens, Denkens und der Erfahrung“ nicht „rein objektiv, an und für sich und absolut vorhanden“ sind, sondern umgekehrt „sein Intellekt [...] die Bedingung aller jener Gesetze“ ist, dann „sieht er auch ein, daß die ihm jetzt klar gewordene Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität Platz läßt für eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die der Natur ist, welche letztere er jedoch als das Resultat, oder die Hieroglyphe, jener andern anzusehn genöthigt ist“ (PP II, Kap. 3, § 27, Hü 39).

357, 18–19 *Er lehrt uns zwischen den wirklichen und scheinbaren Beförderungen des Menschenglücks unterscheiden*] Differenzierungen dieser Art bilden einen Schwerpunkt von Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Im Kapitel 1 exponiert Schopenhauer die „Grundeintheilung“ seiner Schrift. Die Basis für

„den Unterschied im Loose der Sterblichen“ führt er auf „drei Grundbestimmungen“ zurück (PP I, Hü 335): „1. Was Einer ist: also die Persönlichkeit, im weitesten Sinne. Sonach ist hierunter Gesundheit, Kraft, Schönheit, Temperament, moralischer Charakter, Intelligenz und Ausbildung derselben begriffen. 2. Was Einer hat: also Eigenthum und Besitz in jeglichem Sinne. 3. Was Einer vorstellt: unter diesem Ausdruck wird bekanntlich verstanden, was er in der Vorstellung Anderer ist, also eigentlich, wie er von ihnen vorgestellt wird. Es besteht demnach in ihrer Meinung von ihm, und zerfällt in Ehre, Rang und Ruhm.“

Schopenhauer versteht seine *Aphorismen zur Lebensweisheit* als „Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen“, und dispensiert sich hier „von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte“ seiner Philosophie (PP I, Hü 333), die schon die Möglichkeit eines glücklichen Lebens negiert, also mit einem eudaimonologischen Projekt nicht kompatibel ist (vgl. dazu auch NK 373, 4–15). Von den obigen „drei Grundbestimmungen“ (PP I, Hü 335) hält Schopenhauer die erste für die wichtigste. Über den „Menschen“ schreibt er: „durch seine Individualität ist das Maaß seines möglichen Glückes zum Voraus bestimmt. Besonders haben die Schranken seiner Geisteskräfte seine Fähigkeit für erhöhten Genuß ein für alle Mal festgestellt. [...] Sind sie eng, so werden alle Bemühungen von außen, Alles was Menschen, Alles was das Glück für ihn thut, nicht vermögen, ihn über das Maaß des gewöhnlichen, halb thierischen Menschenglücks und Behagens hinaus zu führen [...]. Hieraus also ist klar, wie sehr unser Glück abhängt von Dem, was wir sind, von unserer Individualität; während man meistens nur unser Schicksal, nur Das, was wir haben, oder was wir vorstellen, in Anschlag bringt“ (PP I, Hü 338). Zu Schopenhauers divergenten Glückskonzepten vgl. Neymeyr 1996b.

357, 27–28 *Es ist freilich ein Streben, welches [...] zur Resignation hinleitet* Hier zitiert N. affirmativ aus der Tragödientheorie, die Schopenhauer im Dritten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung II* entwirft: „Was allem Tragischen [...] den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehn der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin“ (WWV II, Kap. 37, Hü 495). Nach der Konzeption, die Schopenhauer unter Rekurs auf die indische Philosophie im Vierten Buch seines Hauptwerks entfaltet, kann der Mensch, wenn er sich vom Willen zum Leben abwendet, den Zustand „der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit“ erreichen (WWV I, § 68, Hü 448). Diese Konsequenzen aus Schopenhauers pessimistischer Willensmetaphysik, die N. in UB III SE noch übernimmt, verwirft er später als lebensverneinenden „Resignationismus“. So entwickelt er im „Ver-

such einer Selbstkritik“, den er 1886 der Neuausgabe der *Geburt der Tragödie* voranstellte, sein Konzept des Tragischen sogar in expliziter Abgrenzung von Schopenhauer: „Wie dachte doch Schopenhauer über die Tragödie? ‚Was allem Tragischen den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt – sagt er [...] – ist das Aufgehen der Erkenntniss, dass die Welt, das Leben kein rechtes Genügen geben könne, mithin unsrer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist –, er leitet demnach zur Resignation hin‘. Oh wie anders redete Dionysos zu mir! Oh wie ferne war mir damals gerade dieser ganze Resignationismus!“ (KSA 1, 19, 28 – 20, 4). Zum Konzept des Tragischen bei Schopenhauer und N. vgl. Neymeyr 2011.

358, 1–4 *wie er aus dem Gefühl seiner Sündhaftigkeit sich hin nach dem Heiligen sehnt, so trägt er, als intellectuelles Wesen, ein tiefes Verlangen nach dem Genius in sich.*] Hier schließt N. an Konzepte an, die Schopenhauer im Dritten und Vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung I* entfaltet: „Bei weiter gebildetem Christenthum sehn wir nun jenen asketischen Keim sich zur vollen Blüthe entfalten, in den Schriften der Christlichen Heiligen und Mystiker. Diese predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelassenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzlichliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes“ (WWV I, § 68, Hü 457). – Den „Vorzug des Genius vor den Andern“ erblickt Schopenhauer darin, dass ihn der „Genuß alles Schönen, der Trost, den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers [...] die Mühen des Lebens vergessen läßt“ und so „das mit der Klarheit des Bewußtseyns in gleichem Maße gesteigerte Leiden“ zu kompensieren vermag (WWV I, § 52, Hü 315). Dem Genius sei die „reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Wesens der Welt [...] Zweck an sich [...]“. Daher fungiere sie für ihn – anders als „bei dem zur Resignation gelangten Heiligen“ – nicht als „Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben, und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben; bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernst ergreift“ (WWV I, § 52, Hü 316). Jean Améry sieht in N.s Vorstellung des ‚Genius‘ in UB III SE bereits „den *Übermenschen* [...] präsent“ (Jean Améry [1975] 2004, 397) und setzt voraus, dass N. sich selbst meint, „wenn er vom Genius redet“ (ebd., 398), mithin letztlich „vom Übermenschen Nietzsche“ spricht (ebd., 399).

Im vorliegenden Textzusammenhang erklärt N.: „Jeder Mensch pflegt in sich eine Begrenztheit vorzufinden, seiner Begabung sowohl als seines sittlichen Wollens“ (357, 33–34), die „ihn mit Sehnsucht und Melancholie erfüllt“ und „ein tiefes Verlangen nach dem Genius in sich“ auslöst (358, 1–4). Diese Aussagen instrumentalisiert Holm, um sie autobiographisch als implizites

Selbstbekenntnis N.s zu lesen und seine verengende Lektüre dann polemisch gegen N. selbst zu wenden: „Nietzsche sieht sich nicht im Stande produktiv zu sein, wie sein Ideal es von ihm fordert. Er hat nicht komponiert wie die großen Komponisten und nicht gedichtet wie Goethe, Schiller, Beethoven oder Wagner“ (Holm 2016, 157). Holm beruft sich hier auf Overbeck (2011, 65 f.). Darüber hinaus reproduziert er sogar zustimmend die despektierliche Meinung des Dirigenten Wilhelm Furtwängler, der über N. folgendermaßen spekuliert: „Nietzsches Erfolg liegt darin, daß er, selbst im tiefsten unproduktiv, damit Schicksalsgenosse aller Unproduktiven wurde. Er hatte auf der einen Seite die Forderungen des Produktiven, auf der anderen aber nichts, um sie zu rechtfertigen, nichts, womit er sich selbst und der Zeit entfliehen konnte. So blieb er der Zeit ausgeliefert wie kein anderer und mußte leiden wie kein anderer. Das ist seine Größe, seine Art von Größe“ (Furtwängler 1996, 217).

358, 4–8 *Hier ist die Wurzel aller wahren Cultur; und wenn ich unter dieser die Sehnsucht der Menschen verstehe, als Heiliger und als Genius wiedergeboren zu werden, so weiss ich, dass man nicht erst Buddhaist sein muss, um diesen Mythos zu verstehen.* Nach Christentum, Islam und Hinduismus ist der vor allem in Asien sehr verbreitete Buddhismus die viertgrößte Weltreligion. Der Ursprung der buddhistischen Lehrtradition und Religion liegt in Indien, und etwa ein Viertel aller Buddhisten leben in China. Die Buddhisten berufen sich auf die Lehren des Siddhartha Gautama, der im 5. und möglicherweise noch im frühen 4. Jahrhundert v. Chr. in Nordindien lebte. Zur Abgrenzung von mythischen Buddha-Gestalten, die nicht durch geschichtliche Dokumente bezeugt sind, wird er als ‚historischer Buddha‘ bezeichnet. – Der Ehrentitel ‚Buddha‘ bedeutet im Sanskrit ‚Erwachter‘ und bezieht sich auf ein Erlebnis, das als Bodhi (‚Erwachen‘) beschrieben wird. Nach der Lehre des Buddhismus ist damit eine fundamentale Einsicht in die Grundbedingungen allen Lebens gemeint, aus der sich die Möglichkeit ergibt, das leidvolle Dasein zu überwinden. Eine Erlösung von dem existentiellen Leiden, das aus dem Lebenswillen des Individuums resultiert, wird nach Auffassung der Buddhisten durch ethisch wertvolles Verhalten möglich, das auf der intuitiven Erkenntnis eigener früherer Wiedergeburten durch meditative Verinnerlichung basiere. Erforderlich sei dazu ein mittlerer Weg zwischen den beiden Extremen Askese und Hedonismus. Charakteristisch für die Existenzform des Heiligen sei die Auslöschung des ‚Willens‘ im Nirwana, im Nichts, so dass dann nur noch die äußere irdische Existenz bis zum physischen Tod andauere. (Zu den Affinitäten zwischen Schopenhauer und N. hinsichtlich des Nihilismus vgl. Lütkehaus 2012, 301–316. Zum Spannungsfeld zwischen Askese und Hedonismus in der Schopenhauer- und N.-Rezeption Thomas Manns vgl. Neymeyr 2020.) – Schopenhauer

bezeichnet „die Buddhaisten“ in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, auf die sich N. in UB III SE vielfach implizit und zweimal sogar explizit beruft (413, 418), als „die Anhänger der [...] vornehmsten Religion auf Erden“ (PP I, Hü 201). Das Konzept einer Verneinung des Willens zum Leben, das Schopenhauer im Vierten Buch seiner *Welt als Wille und Vorstellung* entfaltet, ist maßgeblich durch buddhistische Lehren geprägt. – N. interessierte sich auch über die Schopenhauer-Lektüre hinaus für den Buddhismus. So entlieh er aus der Basler Universitätsbibliothek am 25. Oktober 1870 das zweibändige Werk *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* (1857–1859).

358, 12–13 *die Erzeugung des Genius – das heisst das Ziel aller Cultur*] Dieser Grundgedanke von UB III SE geht zwar von der Philosophie Schopenhauers aus, weist aber zugleich deutlich über sie hinaus. Während Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* fast durchgehend gegen die akademische Philosophie polemisiert, erweitert N. den gedanklichen Horizont in UB III SE beträchtlich. Denn seine Zeitkritik soll letztlich dem „Ziel der Kultur“ überhaupt dienen (400, 17): der „Erzeugung des Genius“ (358, 386, 393, 403) in Gestalt des Philosophen, Künstlers und Heiligen (380). N. sieht das Telos der Menschheit in ihren „werthvollsten Exemplare[n]“ (384, 34), in denen die Natur zur Vollendung gelange (382, 384–386, 404). Später wendet sich der Naturalist Alberti entschieden gegen derartige Konzepte N.s (vgl. dazu Theo Meyer 1993, 169).

358, 26–29 *ungestüme Sehnsucht; wir verstehen sie, wenn wir hören dass er sich mit schmerzlichem Blicke von dem Bilde des grossen Stifters der la Trappe, Rancé, abwandte, unter den Worten: „das ist Sache der Gnade“.*] Armand Jean Le Bouthillier de Rancé (1626–1700) wurde im Jahre 1664 Zisterzienser und wirkte auch als Abt von La Trappe. An den ursprünglichen zisterziensischen Zielen orientiert, führte er eine vom Ideal der Kontemplation, der Buße und der strengen Askese bestimmte Reform durch, die der Papst 1678 und 1705 bestätigte. – N. zitiert im vorliegenden Textzusammenhang aus den Gesprächen mit Schopenhauer, die Wilhelm Gwinner nach dessen Tod in seinem Buch *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre* mitteilte: „Nie vergesse ich meinen Freund, als er einst bei mir das Bild Rancé's, des Abts von La Trappe sah und mit einer schmerzlichen Geberde sich wegwendend sagte: das ist Sache der Gnade! Er wollte nicht mehr sein als ein Gelehrter, kein Asket, geschweige denn ein Heiliger. Wer aber Lehre und Leben, Erkennen und Thun in keiner Weise zu trennen versteht, mag ein guter Mensch, ein echter Christ sein; ein Philosoph ist er nicht und lasse unsern Philosophen in Frieden“ (Gwinner, 1862, 108). Sechzehn Jahre später publizierte Gwinner seine erheblich erweiterte Biographie *Schopenhauer's Leben* (1878).

In der *Welt als Wille und Vorstellung I* betont Schopenhauer, dass „der bei Weitem strengste aller Mönchsorden, also der Trappistische, [...] nach seinem Verfall wieder hergestellt wurde, durch Rancé, und, trotz Revolutionen, Kirchenveränderungen und eingerissenem Unglauben, sich bis auf den heutigen Tag, in seiner Reinheit und furchtbaren Strenge erhält“ (WWV I, § 68, Hü 467). In der *Welt als Wille und Vorstellung II* empfiehlt Schopenhauer „La vie de Rancé par Chateaubriand“ als „sehr lesenswerth“ (WWV II, Kap. 48, Hü 706) und referiert die Bekehrungsgeschichte „des Abbé Rancé“, dessen Jugend „dem Vergnügen und der Lust“ gewidmet war, der aber im Jahre 1663 nach einem traumatischen Erlebnis zum „Reformator des damals von der Strenge seiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappisten“ wurde; diesen Orden führte er laut Schopenhauer „zu jener furchtbaren Größe der Entsagung“ zurück, die durch „eine unglaublich harte und peinliche Lebensweise“ die „Verneinung des Willens“ fördert (WWV II, Kap. 48, Hü 725).

358, 29–33 *Denn der Genius sehnt sich tiefer nach Heiligkeit, weil er von seiner Warte aus weiter und heller geschaut hat als ein andrer Mensch, [...] hinein in das Reich des Friedens und des verneinten Willens, hinüber nach der andern Küste, von der die Inder sagen.*] Hier bezieht sich N. implizit auf Konzepte, die Schopenhauer im Vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* entfaltet: Durch ‚Resignation‘ und ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ wird nach Schopenhauers Auffassung eine Haltung der Gelassenheit und des inneren Friedens möglich, in der das Leiden des stets getriebenen ‚Willens‘ überwunden ist. – Auch im Hinblick auf die Affinität von Genialität und Heiligkeit knüpft N. an Schopenhauer an: „Es ist immer eine Ausnahme, wenn so ein Lebenslauf eine Störung erleidet dadurch, daß aus einem vom Dienste des Willens unabhängigen und auf das Wesen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen, entweder die ästhetische Aufforderung zur Beschaulichkeit, oder die ethische zur Entsagung hervorgeht“ (WWV I, § 60, Hü 386). Und „in ethischer Hinsicht genial wird“ laut Schopenhauer derjenige, der vom individuellen Fall abstrahiert, indem er „sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen betrachtet“, dieses „als wesentliches Leiden“ begreift und so „zur Resignation“ gelangt (WWV I, § 68, Hü 468). In der „reine[n] Objektivität der Anschauung“, die seines Erachtens nur durch die besondere Erkenntnisweise des vom Willen und seinen Interessen befreiten Intellekts möglich ist, sieht Schopenhauer „die Analogie und sogar Verwandtschaft“ zwischen ästhetischer Kontemplation und ethischer „Verneinung des Willens“ (WWV II, Kap. 30, Hü 422). Zur Thematik der Genialität bei Schopenhauer und N. vgl. ausführlicher NK 386, 21–22.

Im vorliegenden Kontext von UB III SE orientiert sich N. noch deutlich an ästhetischen und ethischen Konzepten Schopenhauers sowie an seinem geistesaristokratischen Individualismus. In *Menschliches, Allzumenschliches II* je-

doch erweitert er sein Konzept der ‚Genialität‘ in kulturanthropologische Dimensionen, die er mit universalhistorischen Perspektiven verknüpft: „Genialität der Menschheit. – Wenn Genialität, nach Schopenhauer’s Beobachtung, in der zusammenhängenden und lebendigen Erinnerung an das Selbst-Erlebte besteht, so möchte im Streben nach Erkenntniß des gesammten historischen Gewordenseins – welches immer mächtiger die neuere Zeit gegen alle früheren abhebt und zum ersten Male zwischen Natur und Geist, Mensch und Thier, Moral und Physik die alten Mauern zerbrochen hat – ein Streben nach Genialität der Menschheit im Ganzen zu erkennen sein. Die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewusstsein“ (KSA 2, 460, 29 – 461, 8).

359, 3–4 *Was das heissen will, wird jeder nach dem Maasse dessen verstehen, was und wie viel er ist*] Anspielung auf das Kapitel II in Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit*: „Von Dem, was Einer ist“ (PP I, Hü 343).

359, 20–21 *Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens*] An dieser Stelle nimmt N. das emphatische Postulat der Individualität wieder auf, das er bereits am Anfang von UB III SE eingeführt hat (340–341), und lädt es mit der Aura exzeptioneller Größe auf: durch den „Glanz [...] des Ungewöhnlichen“ (359, 23).

359, 29–30 *Vereinsamung [...] Wüste [...] Höhle*] Die Motive der Wüste und der Höhle sind, mit dem Einsamkeitstopos symbolisch verbunden, auch in N.s *Dionysos-Dithyramben* und in *Also sprach Zarathustra* von zentraler Bedeutung. Vgl. NK 353, 32. – Zu N.s Anspielung auf Platons Höhlengleichnis vgl. vor allem NK 356, 11–17, ergänzend auch NK 354, 1–3.

360, 10–11 *„es möchte kein Hund so länger leben!“*] Wörtliches Zitat aus dem Eingangsmonolog des Protagonisten in Goethes *Faust I*. In der kritischen Lebensretrospektive, die seinem Ringen um Neuorientierung zugrunde liegt, ruft Faust aus: „Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren, / Die Menschen zu bessern und zu bekehren. / Auch hab’ ich weder Gut noch Geld, / Noch Ehr’ und Herrlichkeit der Welt; / Es möchte kein Hund so länger leben! / Drum hab’ ich mich der Magie ergeben, / Ob mir durch Geistes Kraft und Mund / Nicht manch Geheimnis würde kund“ (V. 372–379). Faust wünscht, „Daß ich erkenne, was die Welt / Im Innersten zusammenhält“ (V. 382–383). In seinem Eingangsmonolog zieht er die Quintessenz aus dem Verlust genuiner Lebendigkeit aufgrund der Einseitigkeiten seiner Gelehrtenexistenz. Fausts radikale Wissenschaftskritik und Wahrheitsskepsis, die in der Studierzimmer-Szene weitergeführt wird, gehört zu den zentralen Themen dieses Dramas und korrespondiert zugleich mit der Gelehrtenkritik N.s in UB III SE.

360, 15–17 *Die Einzigkeit seines Wesens ist zum untheilbaren, unmittheilbaren Atom geworden, zum erkalteten Gestein.*] Das ursprünglich aus der Naturphilo-

sophie (Leukipp, Demokrit) stammende Konzept des Atomismus geht davon aus, dass die Materie aus kleinsten Teilchen aufgebaut ist, die sich nicht mehr weiter teilen lassen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde diese Auffassung auch zu einer Hypothese für naturwissenschaftliche Experimente und fand in die moderne Chemie Eingang. – Wenn N. hier vom „untheilbaren [...] Atom“ spricht, unterläuft ihm genaugenommen ein Pleonasmus, da das altgriechische Wort ‚atomos‘ (ἄτομος) die Bedeutung ‚unteilbar‘ hat. Allerdings beschränkt sich seine Aussage im vorliegenden Kontext keineswegs auf eine bloße Tautologie. Denn N. verbindet mit dem Begriff des Atoms in UB III SE den sozialen Aspekt der Kommunikation und kodiert ihn dadurch anthropologisch um. Die Gefahr der Individualität sieht er in einer Isolation, die alle kommunikativen Bezüge aufhebt. Einige Seiten später konstatiert N. eine „atomistische“ Revolution, um anschließend nach den „kleinsten untheilbaren Grundstoffe[n] der menschlichen Gesellschaft“ zu fragen (368, 17–19).

360, 28–29 *Denken wir uns das Auge des Philosophen auf dem Dasein ruhend: er will dessen Werth neu festsetzen.*] Hier deutet sich bereits N.s spätere philosophische Programmatik an: Da er die Aufgabe des Philosophen grundsätzlich in der Wertsetzung sieht, visiert er selbst eine revolutionäre „Umwertung aller Werte“ an. Diese Tendenz setzt seit dem Beginn der 1880er Jahre ein, prägt sich schon in N.s Werken *Morgenröthe* und *Die fröhliche Wissenschaft* aus, entfaltet sich später in *Also sprach Zarathustra*, *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* weiter, um schließlich in *Götzen-Dämmerung* und *Der Antichrist* einen besonders radikalen Ausdruck zu finden. Mit der Verwirklichung seines Anspruchs auf Umwertung beginnt N. tendenziell allerdings bereits in der *Geburt der Tragödie*, auch wenn er den Begriff „Umwertung aller Werte“ erst in den 1880er Jahren auch selbst verwendet. Zum Spannungsfeld von Perspektivismus und Dezisionismus im Zusammenhang mit der programmatischen Intention N.s auf „Umwertung aller Werte“ vgl. Jochen Schmidt 2012b, 11–29.

360, 29–31 *Denn das ist die eigenthümliche Arbeit aller grossen Denker gewesen, Gesetzgeber für Maass, Münze und Gewicht der Dinge zu sein.*] Mit dieser Formulierung spielt N. auf das „Buch der Weisheit“ im Alten Testament an (11, 20): „Du aber hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet.“ – N.s Bibel-Allusion säkularisiert den Bezug zur göttlichen Instanz und damit zum traditionellen Maß aller Dinge. An die Stelle der Gottheit rückt der Philosoph als sinnstiftende Ordnungsinstanz. Zum Anspielungshorizont der vorliegenden Textstelle gehört auch der von Platon überlieferte sogenannte Homo-mensura-Satz des Sophisten Protagoras, der den Menschen als Maß aller Dinge betrachtet, mithin die Abhängigkeit allen Wissens von ihm betont und damit spätere philosophische Konzepte im Ansatz antizipiert.

361, 2–5 *Wenn die Beschäftigung mit Geschichte vergangener oder fremder Völker werthvoll ist, so ist sie es am meisten für den Philosophen, der ein gerechtes Urtheil über das gesammte Menschenloos abgeben will*] Der hier skizzierte historische Ansatz weist auf N.s spätere, genealogisch ausgerichtete Philosophie voraus und lässt zugleich eine gewisse Affinität zu einem Diktum erkennen, das sich in Ciceros Schrift *De oratore* (II, 36) findet: „Die Geschichte (ist) Lehrmeisterin des Lebens“ („historia magistra vitae“). Dieser Auffassung folgt auch Grillparzer in seiner Studie *Zur Literargeschichte* (vgl. Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 156–261), aus der N. in UB II HL wörtlich zitiert (vgl. NK 277, 5–9). Hier beschreibt Grillparzer den „Nutzen“ der Geschichte folgendermaßen: „so lange es keine Philosophie gibt, ist die Geschichte die Lehrerin des Menschengeschlechtes. Freilich ist ihr Nutzen großentheils ein negativer. Sie zeigt uns den Hochmuth, den Eigennutz, die Leidenschaften, die Irrthümer, die von jeher an den Geschicken der Welt gerüttelt haben, und lehrt, sich davor zu hüten; aber eben dadurch wird ihr Nutzen auch positiv, denn wenn man erst alle falschen Wege bezeichnet hat, fände man wohl auch den rechten“ (Grillparzer: Sämmtliche Werke, Bd. 9, 1872, 156).

Die Grundtendenz von N.s Aussage steht allerdings der Auffassung Schopenhauers diametral gegenüber, der ein pejoratives Urteil über die Geschichte formuliert und darüber hinaus auch einen möglichen Wissenschaftsstatus der Geschichte negiert. Im Unterschied zu N., der historische Einsichten durchaus als eine potentiell ergiebige Grundlage für Menschenkenntnis und philosophische Reflexion betrachtet, kontrastiert Schopenhauer wiederholt mit Nachdruck Geschichte und Philosophie. In der *Welt als Wille und Vorstellung II* entfaltet er in Kapitel 38 „Ueber Geschichte“ eine radikale Geschichtskritik. Nach Schopenhauers Auffassung wird „für die Erkenntniß des Wesens der Menschheit mehr von der Dichtung, als von der Geschichte geleistet“ (WWV II, Kap. 38, Hü 501). Diese Einschätzung erinnert an die *Poetik* des Aristoteles, der die Dichtkunst für ‚philosophischer‘ hält als die Geschichte. Da die Geschichte laut Schopenhauer anstelle einer systematischen „Subordination“ dauerhafter Einzelphänomene nur eine „Koordination“ von Fakten bietet, betrachtet er sie als bloße Ansammlung von Wissenselementen. (Vgl. WWV I, § 14, Hü 75; WWV II, Kap. 38, Hü 502, 505; PP II, Hü 476.)

Den Gegensatz zwischen der über allen Wissenschaften stehenden Philosophie, die „das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen“ biete, und der Geschichte, der sogar der „Grundcharakter der Wissenschaft“ fehle, weil es „kein System der Geschichte“ gebe (WWV II, Kap. 38, Hü 502), begründet Schopenhauer damit, dass sich die Geschichte den individuellen, vielgestaltigen, aber vergänglichen und niemals vollständig zu erfassenden Erscheinungen des menschlichen Lebens widme. Während sie dabei (aus geschichtsphilosophi-

scher Perspektive) kaleidoskopartig stets dasselbe, wenn auch in unterschiedlichen Konfigurationen zeige und sich zudem auf bloße Empirie beschränke, konzentriere sich die Philosophie auf die Ideen als das Wesentliche und Bleibende (WWV I, § 35, Hü 215, WWV II, Kap. 38, Hü 504–508, Kap. 17, Hü 202). Insofern ist Schopenhauers Geschichtskritik letztlich durch seinen Platonismus motiviert. – Auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie anspielend, schreibt Schopenhauer: „Bloß daß Manche die Geschichte zu einem Theil der Philosophie, ja zu dieser selbst machen wollen, indem sie wähnen, sie könne die Stelle derselben einnehmen, ist lächerlich und abgeschmackt“ (PP II, Kap. 19, § 233, Hü 474).

Über die kaleidoskopartige Heterogenität einer bloßen Ansammlung geschichtlicher Fakten hinaus betont Schopenhauer noch ein weiteres gravierendes Defizit einer lediglich historischen Betrachtung: Er bringt es mit dem polemischen Vergleich zum Ausdruck, „daß die Geschichtsmuse Klio mit der Lüge so durch und durch inficirt ist, wie eine Gassenhure mit der Syphilis. Die neuere kritische Geschichtsforschung müht sich zwar ab, sie zu kuriren, bewältigt aber mit ihren lokalen Mitteln bloß einzelne, hie und da ausbrechende Symptome; wobei noch dazu manche Quacksalberei mit unter läuft, die das Uebel verschlimmert“ (PP II, Kap. 19, § 233, Hü 476).

361, 10–14 *Deshalb muss der Philosoph seine Zeit in ihrem Unterschiede gegen andre wohl abschätzen und, indem er für sich die Gegenwart überwindet, auch in seinem Bilde, das er vom Leben giebt, die Gegenwart überwinden*] Nach N.s Überzeugung ist die ‚unzeitgemäße‘ Betrachtung, die alle historischen Bedingungen relativiert, zwar eine „schwere, ja kaum lösbare Aufgabe“, aber zugleich die unabdingbare Voraussetzung für den objektivierenden Blick des Philosophen. Das Postulat der Unzeitgemäßheit erhält im vorliegenden Kontext besondere Bedeutung, weil N. es zur *conditio sine qua non* adäquater Erkenntnis erklärt, der sich der Philosoph möglichst weitgehend annähern soll. In diesem Sinne äußert sich N. auch noch in der Anfangspassage seiner Spätschrift *Der Fall Wagner*: „Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, ‚zeitlos‘ zu werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauss zu bestehn? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist. Wohlan! Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *déca-dent*: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen“ (KSA 6, 11, 14–20).

Schopenhauer schließt seine *Preisschrift über die Grundlage der Moral* mit einer Überlegung ab, die ebenfalls der Unzeitgemäßheit philosophischer Erkenntnis gilt: „Indem man sucht, menschliche Erkenntniß und Einsicht zu fördern, wird man stets den Widerstand des Zeitalters empfinden, gleich dem einer Last, die man zu ziehn hätte, und die schwer auf den Boden drückt, aller

Anstrengung trotzend. Dann muß man sich trösten mit der Gewißheit, zwar die Vorurtheile gegen sich, aber die Wahrheit für sich zu haben, welche, sobald nur ihr Bundesgenosse, die Zeit, zu ihr gestoßen seyn wird, des Sieges vollkommen gewiß ist, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 275). Wie die ästhetische Kontemplation des Künstlers setzt auch die philosophische Reflexion laut Schopenhauer eine willensfreie und objektive Erkenntnis voraus, die erst durch die Befreiung des Intellekts vom Willensdienst möglich wird. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* erklärt Schopenhauer: „Die Philosophie ist, ihrer Natur nach, exklusiv: sie begründet ja die Denkungsart des Zeitalters: daher duldet das herrschende System, wie die Söhne der Sultane, kein anderes neben sich. Dazu kommt, daß hier das Urtheil höchst schwierig, ja, schon die Erlangung der Data zu demselben mühevoll ist. Wird hier, durch Kunstgriffe, das Falsche in Cours gebracht und überall, als das Wahre und Aechte, von belohnten Sten-torstimmen ausgeschrien; so wird der Geist der Zeit vergiftet“ (PP I, Hü 166). Vgl. auch NK 361, 19–21.

361, 15–21 *Das Urtheil der alten griechischen Philosophen über den Werth des Daseins besagt so viel mehr als ein modernes Urtheil, [...] weil bei ihnen nicht wie bei uns das Gefühl des Denkers sich verwirrt in dem Zwiespalte des Wunsches nach Freiheit, Schönheit, Grösse des Lebens und des Triebes nach Wahrheit]* Mit dieser spezifisch modernen Ambivalenz, die z. B. Goethes *Faust*-Drama auf paradigmatische Weise reflektiert, kontrastiert N. hier das homogenere Lebensgefühl der Antike. In seiner nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* von 1873 stellt er ein Jahr vor der Publikation von UB III SE die Genese des „Trieb[es] zur Wahrheit“ (KSA 1, 876, 27–28) ins Zentrum. – Über die Relation von Schönheit und Wahrheit reflektiert auch Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Im Unterschied zu N. schließt er hier allerdings selbst an die Tradition der Platonischen Philosophie an: „die Philosophie ist ein Ganzes, also eine Einheit, und ist auf Wahrheit, nicht auf Schönheit gerichtet: es giebt vielerlei Schönheit, aber nur eine Wahrheit“ (PP I, Hü 166). Schopenhauer korreliert in dieser Schrift auch Freiheit und Wahrheit, allerdings in einem spezifischeren Sinne, indem er die Unabhängigkeit des Philosophen (PP I, Hü 161, 206) als notwendige Voraussetzung für ein redliches, nicht durch egoistische Interessen eingeschränktes Engagement für die Wahrheit betrachtet (PP I, Hü 152, 158, 163, 164, 166, 190, 196, 206).

361, 22–25 *Es bleibt für alle Zeiten wichtig zu wissen, was Empedocles, inmitten der kräftigsten und überschwänglichsten Lebenslust der griechischen Cultur, über das Dasein ausgesagt hat; sein Urtheil wiegt sehr schwer]* Von dem griechischen

Philosophen Empedokles (ca. 500–430 v. Chr.), der in seiner Heimatstadt Agrigent auch eine wichtige politische Rolle spielte, die ihm angebotene Königswürde aber ablehnte und später ins Exil gehen musste, sind naturphilosophische und religiöse Dichtungen fragmentarisch überliefert. Möglicherweise verfügte Empedokles auch über Kenntnisse in der Heilkunde; man schrieb ihm sogar magische Kräfte zu. Stark ausgeprägt war das von Empedokles formulierte Selbstbewusstsein: So beanspruchte er apodiktisch die Rolle eines unfehlbaren Weisheitslehrers für sich und glaubte übernatürliche Fähigkeiten zu besitzen. Der Legende zufolge endete sein Leben damit, dass er sich in den Ätna stürzte. Der von N. in UB III SE (349, 19–21) zitierte Hölderlin schrieb ein Drama über das Schicksal des Empedokles.

Von N. selbst sind Entwürfe zu einem geplanten Empedokles-Drama überliefert (NL 1871, 8 [30–37], KSA 7, 233–237). In seiner nachgelassenen Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* nennt N. „das wunderbare Gedicht des Empedokles“ (KSA 1, 811, 3). Welches „Urtheil“ des Empedokles „über das Dasein“ N. in 361, 22–29 und in 363, 21 meint, bleibt unklar, aber der Kontext lässt darauf schließen, dass es sich um ein pessimistisches Urteil handelt, in dem N. Analogien zu Schopenhauers Bewertung des Lebens sieht. Als Quelle kommt von den beiden Werken des Empedokles *Peri physeos* (*Über die Natur*) und *Katharmoi* (*Reinigungen*) eher das letztere in Betracht, das eine Affinität zur pythagoreischen Lehre erkennen lässt. Die *Katharmoi* sind eine Mahnrede an die Seele, die aus der göttlichen Sphäre in die Welt verschlagen und infolgedessen zu einem gefallenem, unreinen ‚Daimon‘ geworden sei. Nach einer langen Phase der Seelenwanderung kann die Seele nach Empedokles geläutert (‚gereinigt‘) ihr ursprünglich göttliches Dasein wiedergewinnen. Ein Mittel solcher Reinigung ist die Askese, insbesondere durch die Enthaltung von Fleischgenuss. ‚Reinheit‘ und ‚Reinigung‘ werden im Folgenden für N. zu Leitmotiven (362, 20–21, 362, 27–28, 363, 10). Vgl. auch UB IV WB (KSA 1, 434, 12): „Schweigen und Reinsein!“

361, 30–33 *Ein moderner Denker wird [...] immer an einem unerfüllten Wunsche leiden: er wird verlangen, dass man ihm erst wieder Leben, wahres, rothes, gesundes Leben zeige, damit er dann darüber seinen Richterspruch fälle.]* ‚Leben‘ ist ein zentrales Thema in Goethes *Faust*-Drama, auf das N. in UB III SE wiederholt Bezug nimmt. Der Protagonist Faust leidet unter seiner sterilen Gelehrtenexistenz und sehnt sich nach authentischer Lebendigkeit: „Wo fass’ ich dich, unendliche Natur? / Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens“ (V. 455–456). N. selbst propagiert im Rahmen seines Vitalismus ‚Leben‘ als Alternative zu unfruchtbarer *Décadence* in einer vom Historismus geprägten Epoche. Vgl. dazu UB II HL und den Kommentar zu dieser Schrift in NK 1/2.

362, 1–5 *Hier ist der Grund, weshalb gerade die neueren Philosophen zu den mächtigsten Förderern des Lebens, des Willens zum Leben gehören, und weshalb sie sich aus ihrer ermatteten eignen Zeit nach einer Cultur, nach einer verklärten Physis sehnen.*] Der Begriff ‚Wille zum Leben‘ signalisiert, dass N. hier implizit auf Schopenhauer Bezug nimmt. Zeitkritisch konnotiert ist N.s Vitalismus insofern, als er ihn als Antidot gegen die Krisensymptome der Décadence-Epoche betrachtet. Vgl. dazu N.s UB II HL. – Bereits in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* ist tendenziell eine zeitkritische Décadence-Diagnose zu erkennen: Wird in der Philosophie „das Falsche in Cours gebracht und überall, als das Wahre und Aechte [...] ausgeschrien; so wird der Geist der Zeit vergiftet“ (PP I, Hü 166). Schopenhauer hält die Philosophie Hegels für „die Ursache der ganzen Degradation der Philosophie und, in Folge davon, des Verfalls der höhern Litteratur überhaupt“ (PP I, Hü 184).

362, 11–18 *Wenn jeder grosse Mensch auch am liebsten gerade als das ächte Kind seiner Zeit angesehen wird [...], so ist der Kampf eines solchen Grossen gegen seine Zeit scheinbar nur ein unsinniger und zerstörender Kampf gegen sich selbst. Aber eben nur scheinbar; denn in ihr bekämpft er das, was ihn hindert, gross zu sein, das bedeutet bei ihm nur: frei und ganz er selbst zu sein.*] Die von N. hervorgehobene Problematik der Unzeitgemäßheit findet sich bereits in der *Welt als Wille und Vorstellung II*: Hier behauptet Schopenhauer, dass die besondere Begabung des Genies „keineswegs geeignet ist, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegentheil. [...] Dazu kommt noch ein Mißverhältniß nach außen, indem das Genie, in seinem Treiben und Leisten selbst, meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht“ (WWV II, Kap. 31, Hü 447). Zuvor schreibt Schopenhauer bereits in der *Welt als Wille und Vorstellung I*: „Man lese die Klagen großer Geister, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenossen: stets lauten sie wie von heute; weil das Geschlecht immer das selbe ist“ (WWV I, § 49, Hü 279).

Um den Zusammenhang von Freiheit und Authentizität zu zeigen, zitiert N. hier implizit eine Partie aus Schopenhauers populärstem Werk: aus den *Aphorismen zur Lebensweisheit* (vgl. 5.B.9): „Ganz er selbst seyn darf Jeder nur so lange er allein ist: wer also nicht die Einsamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit: denn nur wann man allein ist, ist man frei“ (PP I, Hü 447). In analogem Sinne verbindet N. „Selbstigkeit“, Freiheit und Reinheit in der Schlusspartie von UB IV WB, hier konkret im Hinblick auf Wagners Siegfried-Gestalt, die N. zu einem idealen Typus stilisiert. Vgl. z. B. KSA 1, 509, 29–31: „Und die Freien, Furchtlosen, in unschuldiger Selbstigkeit aus sich Wachsenenden und Blühenden, die Siegfriede unter euch?“

362, 22–23 *gegen die falsche Anlöthung des Zeitgemässen an sein Unzeitgemässes*] N. gebraucht hier eine Metapher aus dem Bereich der Metallverarbei-

tung. Sie spielt auf die Verbindung von Metallen durch eine zum Schmelzen führende Erhitzung an. N. überträgt die Vorstellung der „Anlöthung“ generalisierend auf die Verbindung heterogener und inkompatibler Elemente im „grosse[n] Mensch[en]“ (362, 11) seiner Epoche: auf die spannungsreiche Amalgamierung des Zeitgemäßen mit dem Unzeitgemäßen. Als paradigmatische Vorbildfigur für N. fungiert Schopenhauer durch seinen eigenen inneren Kampf gegen „alles Zeitgemässe“ (362, 31).

362, 29 *die Schriften Schopenhauers als Spiegel der Zeit*] In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* reflektiert auch Schopenhauer das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Epoche: Einen Sonderstatus der Philosophie begründet er mit der Auffassung, dass auf ihr „die Denkungsart des Zeitalters“ basiere (PP I, Hü 166). Da „die herrschende Philosophie einer Zeit ihren Geist“ bestimme, habe die Dominanz der „Philosophie des absoluten Unsinnns“ entsprechend fatale Folgen (PP I, Hü 184). Schopenhauer exemplifiziert diese Problematik durch den Hegelianismus, den er für „die Ursache der ganzen Degradation der Philosophie und, in Folge davon, des Verfalls der höhern Litteratur überhaupt“ hält (PP I, Hü 184). – Allerdings unterscheidet sich N.s Einschätzung von der Auffassung Schopenhauers insofern, als er in UB I–IV das Zeitgemäße eigentlich als das Unauthentische begreift. In diesem Sinne beschreibt er den Kampf Schopenhauers gegen die vermeintlich depravierenden Wirkungen bestimmter historischer Bedingtheiten als eine Katharsis: N. betont, Schopenhauer habe sich „jener falschen [...] Zeit“ widersetzt, „und indem er sie gleichsam aus sich auswies, reinigte und heilte er sein Wesen“ (362, 25–27). Als „Spiegel der Zeit“ kommen Schopenhauers Werke nach N. (entgegen dem obigen Wortlaut) also lediglich dann in Betracht, wenn man diese dialektischen Brechungen mitberücksichtigt. Daher weist N. in 362, 22–23 auch selbst ausdrücklich auf die komplexen Vermittlungen des Zeitgemäßen mit dem Unzeitgemäßen hin.

362, 31–34 *alles Zeitgemässe nur wie eine entstellende Krankheit [...] Sehnsucht nach starker Natur*] Hier formuliert N. eine radikale Décadence-Kritik. Letztlich intendiert er die Überwindung zeitgemäßer Depravation durch eine unzeitgemäße Vitalität, die ihren Zenit im „Genius“ erreichen soll. Auch Schopenhauer entwirft am Ende seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* ein elitäres Naturkonzept, indem er die Natur als „aristokratisch“ beschreibt und betont, „daß Alles darauf ankommt, wie Einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei“ (PP I, Hü 209). Vgl. auch NK 338, 5–7.

363, 7–8 *„was ist das Leben überhaupt werth?“*] Auch hier nimmt N. Fragestellungen Schopenhauers auf, der sich in der Anfangspartie des Vierten Buches in der *Welt als Wille und Vorstellung I* folgendermaßen über die Philosophie äußert: „hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder

Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst“ (WWV I, § 53, Hü 319). Dass an dieser Stelle auch der von N. zuvor bereits genannte Empedokles (361, 22–29) relevant ist, zeigt das Ende des 3. Kapitels (363, 21).

363, 9–11 *Er wusste es wohl, dass noch Höheres und Reineres auf dieser Erde zu finden und zu erreichen sei als solch ein zeitgemässes Leben*] Im Rahmen von N.s Kulturkritik impliziert diese Aussage einen positiven Begriff des Unzeitgemäßen. Mit dem Motiv der Reinheit nimmt N. die Grundvorstellung aus den *Katharmoi* (Reinigungen) des Empedokles wieder auf, dessen Namen er am Ende des 3. Kapitels emphatisch nennt (363, 21).

363, 15 *vielleicht das Leben überhaupt rechtfertigen*] In N.s Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie* hat dieser Gedanke zentrale Bedeutung. In dem 1886 vorangestellten „Versuch einer Selbstkritik“ nimmt N. auf die in der *Geburt der Tragödie* „mehrfach“ wiederkehrende These Bezug, „dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist“ (KSA 1, 17, 11–12). Und später erklärt er hier prononciert: „nur als aesthetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“ (KSA 1, 47, 26–27). In der *Fröhlichen Wissenschaft* schließt N. später tendenziell an Aspekte seiner frühen Kunstmetaphysik an, indem er die Kunst als „Cultus des Unwahren [...], als den guten Willen zum Scheine“ beschreibt (KSA 3, 464, 11–19) und erklärt: „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können“ (KSA 3, 464, 25–27). Denn „wir brauchen alle übermüthige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener Freiheit über den Dingen nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert“ (KSA 3, 465, 5–8). Zur Entwicklung N.s von der ästhetischen Metaphysik seiner *Geburt der Tragödie* zur späteren Physiologie der Kunst vgl. Volker Gerhardt 1984, 374–393.

363, 21 *Die Antwort des Empedokles.*] Mit dieser kryptischen Andeutung greift N. auf die frühere Erwähnung des griechischen Philosophen zurück (361, 22–29). Aufgrund der bereits in NK 361, 23 charakterisierten Reinigungsthematik, die N. wohl aus den *Katharmoi* (Reinigungen) des Empedokles übernimmt, um sie dann selbst als notwendige Reinigung von allem ‚Zeitgemäßen‘ zu aktualisieren, würde die „Antwort des Empedokles“ nach N. vermutlich lauten: Nur das Leben, das von allem Zeitgemäßen gereinigt und befreit ist, kann bejaht werden. Indem N. hier bewusst kryptisch verfährt, folgt er dem esoterischen Verfahren der Pythagoreer, in deren Tradition auch Empedokles stand. In UB IV WB zitiert N. in einem auf Wagner und Bayreuth bezogenen Kontext das

pythagoreische Gebot (KSA 1, 434, 8) „Schweigen und Reinsein!“ (KSA 1, 434, 12). Im Handexemplar ist der Name Empedokles mit einem Fragezeichen versehen, das möglicherweise von N. selbst stammt (KSA 14, 77).

4.

364, 7–11 *Es wäre also möglich, dass einem späteren Jahrhundert vielleicht gerade unser Zeitalter als saeculum obscurum gälte; weil man mit seinen Producten am eifrigsten und längsten die Öfen geheizt hätte.*] Hier nimmt N. hypothetisch eine kulturkritische Metaperspektive ein: durch die Abwertung seiner eigenen Epoche, die er hier im Conjunctivus potentialis als ein ‚dunkles Zeitalter‘ erscheinen lässt – ähnlich wie (nach gängiger Auffassung) das ‚finstere‘ Mittelalter. In den Kontext seiner ‚unzeitgemäßen‘ Kulturkritik integriert N. auch die Vorstellung eines Autodafés (364, 1–7), die dem „saeculum obscurum“ noch einen zusätzlichen Bedeutungsakzent gibt. Denn dieses dunkle Zeitalter könnte zugleich als das unbekannte erscheinen, nachdem spätere Epochen dessen Kulturprodukte verworfen und verbrannt hätten. Mit einer solchen zeitkritisch akzentuierten Dunkelheitsmetaphorik korrespondiert auch ein nachgelassenes Notat aus dem Entstehungskontext von UB I DS, das den Titel trägt „Gegen den Schriftsteller David Strauss“. Dort erklärt N. 1873 unter Rekurs auf Lichtenberg: „Wenn die ‚Wir‘ von Strauß wirklich so zahlreich“ sind, dann „trifft ein, was Lichtenberg prophezeit, daß unsre Zeiten noch einmal die dunklen heißen“ (NL 1873, 27 [5], KSA 7, 589).

Im vorliegenden Kontext greift N. einerseits auf diese Prognose Lichtenbergs zurück, andererseits auf Thesen Schopenhauers zum Verhältnis zwischen Mitwelt und Nachwelt. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, auf die N. in UB III SE sowohl explizit als auch implizit Bezug nimmt (vgl. dazu den Vergleich in Kapitel III.4 des Überblickskommentars), entfaltet Schopenhauer eine analoge hypothetische Retrospektive von der Zukunft auf die Gegenwart: Hier reflektiert er über das „Tribunal der Nachwelt, welches [...] auch eine Schandglocke führt, die sogar über ganze Zeitalter geläutet werden kann“ (PP I, Hü 155). Und die zukünftigen Konsequenzen eines „Verrates an der Philosophie“ sieht er in der „Verachtung der Nation bei den Nachbarn, und des Zeitalters bei der Nachwelt“ (PP I, Hü 188). – Wie weitgehend sich N. in UB III SE an Schopenhauer orientiert, erhellt auch daraus, dass er von ihm sogar die Vorstellung eines ‚Tribunals‘ übernimmt, das er einer (außerhalb der Universität tätigen) Philosophie als singuläre Metafunktion aus der Überschau „einer gewissen würdevollen Weite“ zuspricht (425, 19–20): In einer Zeit, in der „der Universitätsgeist anfängt, sich mit dem Zeitgeiste zu verwechseln“,

scheint es N. „vom höchsten Werthe, wenn ausserhalb der Universitäten ein höheres Tribunal entsteht, welches auch diese Anstalten in Hinsicht auf die Bildung, die sie fördern, überwache und richte; und sobald die Philosophie aus den Universitäten ausscheidet und sich damit von allen unwürdigen Rücksichten und Verdunkelungen reinigt, wird sie gar nichts anderes sein können, als ein solches Tribunal: [...] kurz gesagt, so wie Schopenhauer lebte, als der Richter der ihn umgebenden sogenannten Kultur“ (425, 6–17). Vgl. dazu NK 425, 7–17.

N. führt seine Zeitkritik aus der Perspektive der „Nachwelt“ in UB III SE an späteren Stellen weiter (vgl. z. B. 407, 29–31). Auch in anderen Textpassagen von UB III SE thematisiert er die Nachwelt (vgl. 338–339, 401). Dass sich N. mit seiner unzeitgemäßen Perspektive auf die ‚Jetztzeit‘ und mit der Relativierung ihrer Bedeutung an der kritischen Sicht Schopenhauers orientiert, erhellt auch aus seiner Behauptung, dass „wir Alle durch Schopenhauer uns gegen unsre Zeit erziehen können – weil wir den Vortheil haben, durch ihn diese Zeit wirklich zu kennen“ (363, 25–27). Vgl. dazu ergänzend aufschlussreiche Belege aus Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (PP I, Hü 155, 159, 166, 169, 177, 184, 185, 188). Wiederholt enthalten die Reflexionen über das Verhältnis zwischen „Mitwelt“ und „Nachwelt“, die Schopenhauer in verschiedenen Werkpartien anstellt, unzeitgemäße Perspektiven auf die Gegenwart, die bereits Einschätzungen N.s antizipieren. In einen größeren kulturgeschichtlichen Zusammenhang stellt Schopenhauer seine Zeitkritik, wenn er in der *Welt als Wille und Vorstellung I* zu bedenken gibt: „Man lese die Klagen großer Geister, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenossen: stets lauten sie wie von heute; weil das Geschlecht immer das selbe ist“ (WWV I, § 49, Hü 279).

Ähnlich wie Schopenhauer bezieht auch N. in UB III SE ‚unzeitgemäße‘ Positionen außerhalb seines eigenen historischen Horizonts, insbesondere dort, wo er hypothetisch einen Standpunkt aus der Sicht künftiger Generationen einnimmt, um seiner Gegenwartskritik größere Emphase zu verleihen. So antizipiert N. ein Negativurteil aus der Perspektive der Nachwelt, indem er behauptet, dass „eine hellere Nachwelt unserer Zeit im höchsten Maasse den Vorwurf des Verdrehten und Verwachsenen machen wird“ (407, 29–31). Diese ‚unzeitgemäße‘ Metaperspektive aus der Zukunft ist ebenfalls schon bei Schopenhauer präfiguriert, der in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* ein pejoratives Urteil über die „Jetztzeit“ fällt, der er am liebsten „in einem Zauberspiegel zeigen“ möchte, „wie sie in den Augen der Nachwelt sich ausnehmen wird“ (PP I, Hü 185). Vgl. auch NK 346, 12–14.

364, 25–27 *die Gründung des neuen deutschen Reiches sei der entscheidende und vernichtende Schlag gegen alles „pessimistische“ Philosophiren*] Die (nach N.s Ansicht) fatalen Fehleinschätzungen der Zeitgenossen, die aus militäri-

schen Siegen der Deutschen in unrealistischer Weise einen Kulturoptimismus ableiten, werden schon am Anfang von UB I über David Friedrich Strauß kritisch reflektiert (KSA 1, 159–164): Dort bezeichnet N. als „die schlimmste“ Folge des „mit Frankreich geführte[n] Krieg[es]“ den „Irrthum der öffentlichen Meinung [...], dass auch die deutsche Kultur in jenem Kampfe gesiegt habe“ (KSA 1, 159, 14–18). Die Deutschen seiner Zeit sieht N. vom „Gegensatze der Kultur, der Barbarei“ geprägt: von „der Stillosigkeit oder dem chaotischen Durcheinander aller Stile“ und einer „phlegmatische[n] Gefühllosigkeit für die Kultur“ (KSA 1, 163, 7–27). N. dekretiert: „bis jetzt giebt es keine deutsche originale Kultur“ (KSA 1, 164, 4–5). Zu dieser kritischen Kulturdiagnose befindet sich das öffentliche Bewusstsein laut N. in schroffem Kontrast: „An dieser Gesellschaft ist jetzt, seit dem Kriege, Alles Glück, Würde und Selbstbewusstsein: sie fühlt sich, nach solchen ‚Erfolgen der deutschen Kultur‘, nicht nur bestätigt und sanctionirt, sondern beinahe sakrosankt, spricht deshalb feierlicher, liebt die Anrede an das deutsche Volk, giebt nach Klassiker-Art gesammelte Werke heraus und proclamirt [...] Einzelne aus ihrer Mitte als die neuen deutschen Klassiker und Musterschriftsteller“ (KSA 1, 161, 23–30) – eine Attitüde, die nicht einmal von den „gelehrten Ständen“ (KSA 1, 162, 4) in Frage gestellt werde.

Vgl. dazu auch Schopenhauers Verdikt über die optimistische Geschichtsphilosophie: Mit polemischem Nachdruck wendet er sich gegen die teleologischen Konzepte in der Geschichtsphilosophie Hegels (vgl. WWV II, Kap. 38, Hü 505), indem er erklärt: „Endlich laufen die Konstruktionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeordneter Konstitution [...] und höchstens auf intellektuelle Vervollkommenung hinaus“ (WWV II, Kap. 38, Hü 506). Und Schopenhauer fährt fort: „Besagte Geschichts-Philosophen und -Verherrlicher sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten und Eudämonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister“ (WWV II, Kap. 38, Hü 507). N. attackiert in UB I DS die Bildungsphilister sowie die naiven Geschichts- und Kulturoptimisten.

365, 6–7 Journalismus [...] Geist und Ungeist des Tages und der Tageblätter]

Schon seit 1830 und in verstärktem Maße dann seit 1848 hatte die Publizistik besondere Bedeutung erlangt. Zum enormen Aufschwung des Pressewesens trug das politische Engagement von Journalisten und Schriftstellern seit der Zeit des Vormärz sowie nach der Revolution von 1848 maßgeblich bei. Die Anzahl von Zeitungen und Meinungsblättern von unterschiedlicher politischer Couleur, zu denen bürgerlich-liberale Zeitungen ebenso gehörten wie frühsozialistische Blätter, wuchs kontinuierlich an, obwohl die Aktivitäten progressiver Presseorgane durch Beschlagnahmen und Zensur von staatlich-konservativer Seite erheblich behindert wurden. Bekannt waren in damaliger Zeit vor

allem die Publizisten Ludwig Börne, Karl Gutzkow und Heinrich Laube. Zum historischen Hintergrund des Pressewesens und seiner Entwicklung im 19. Jahrhundert vgl. auch NK 1/1, 368–371 (mit Bezug auf GT 20: KSA 1, 130, 19–25).

In UB III SE kritisiert N. mit Nachdruck kulturelle Depravationen durch die Wirkungen eines philosophisch maskierten Journalismus, der die „öffentlichen Meinungen“ zu dominieren beginnt und sogar in die akademischen Institutionen einzieht, so „dass der Universitätsgeist anfängt, sich mit dem Zeitgeist zu verwechseln“ (425, 5–7). Je mehr sich „der Geist der Journalisten auf der Universität“ eindrängt, und dies mitunter sogar „unter dem Namen der Philosophie“ (424, 33–34), desto weniger ist den Zeitgenossen laut N. bewusst, „wie weit der Ernst der Philosophie von dem Ernst einer Zeitung entfernt ist. Solche Menschen haben den letzten Rest nicht nur einer philosophischen, sondern auch einer religiösen Gesinnung eingebüsst“ und sich mit dem Journalismus den „Ungeist des Tages“ eingehandelt (365, 1–6). Gegen diesen von den „Journalisten“ repräsentierten „Zeitgeist“ (403, 14), der in den „öffentlichen Meinungen“ allgegenwärtig ist, zieht N. mit seinen *Unzeitgemässen Betrachtungen* zu Felde. Zuvor polemisiert er bereits in der *Geburt der Tragödie* gegen den Journalisten als einen bloßen Repräsentanten des Zeitgemässen, nämlich als „papierne[n] Slave[n] des Tages“ (KSA 1, 130, 20), der aber maßgeblichen Einfluss auf die Bildung und die ‚öffentliche Meinung‘ habe (vgl. KSA 1, 130, 18–24). Kritische Äußerungen über die ‚Journalisten‘, die ‚Zeitungsschreiberei‘, die ‚Presse‘ und die Zeitungssprache verbinden sich in N.s Frühwerk wiederholt mit allgemeineren Attacken auf „die Knechtschaft unter öffentlichen Meinungen“ (425, 27) und deren „Tyrannei“ (353, 34). Zur Thematik der „öffentlichen Meinung“ vgl. ausführlich NK 159, 2, außerdem NK 425, 27.

Mit seiner Polemik folgt N. Auffassungen von Arthur Schopenhauer und Richard Wagner, die sich ebenfalls kritisch über journalistische Diktion äußerten (vgl. dazu auch Pestalozzi 1988, 104). Indem N. in UB I DS mit seiner Kritik an der „öffentlichen Meinung“ eine energische Polemik gegen die „Monstra der Jetztzeit-Schreiberei“ verbindet (KSA 1, 223, 3), greift er auf eine Formulierung Schopenhauers zurück (vgl. NK 223, 2–4), der den Begriff „Journalisten“ in den *Parerga und Paralipomena II* sarkastisch durch „Tagelöhner“ übersetzt (PP II, Kap. 23, § 272, Hü 533) und die „Zeitungen“ als den „Sekundenzeiger der Geschichte“ betrachtet: „Derselbe aber ist meistens nicht nur von unedlerem Metalle, als die beiden andern, sondern geht auch selten richtig. [...] Uebertreibung in jeder Art ist der Zeitungsschreiberei eben so wesentlich, wie der dramatischen Kunst: denn es gilt, aus jedem Vorfall möglichst viel zu machen. Daher auch sind alle Zeitungsschreiber, von Handwerks wegen, Allarmisten“ (PP II, Kap. 19, § 233, Hü 476). Ähnlich wie später auch N. wettert bereits Schopenhauer gegen die „sogenannten Gelehrten“, die den „Journal- und Zei-

tungslitteraten“ nacheifern und mit ihnen in einen „Wettstreit der Dummheit“ treten (PP II, Kap. 23, § 283, Hü 563). Die fatalen Konsequenzen, die solche Zeitendenzen für die Kultur haben, betont N., wenn er sich in UB I DS entschieden abgrenzt vom „unvergleichlich zuversichtlichen Benehmen der deutschen Zeitungsschreiber und Roman- Tragödien- Lied- und Historienfabrikanten“ seiner Zeit, die sich der „Kulturmomente“ der modernen Menschen zu bemächtigen und sie „durch gedrucktes Papier zu betäuben“ versuchen (KSA 1, 161, 16–22). Von genuiner ‚Bildung‘ grenzt N. die bloße ‚Gebildetheit‘ ab (vgl. dazu ausführlich NK 161, 2–3), die seines Erachtens außer den Bildungsphilistern mitunter auch die Journalisten charakterisiert.

365, 7–9 *Jede Philosophie, welche durch ein politisches Ereigniss das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spaass- und Afterphilosophie.* Mit seiner Kritik an einer Philosophie, die von der naiven Vorstellung ausgeht, durch bestimmte historische Ereignisse oder politische Veränderungen sei es möglich, existentielle Probleme zu bewältigen, orientiert sich N. am Sprachgebrauch in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Bereits Schopenhauer kontrastiert seriöse Philosophie, die einen entschiedenen Wahrheitsanspruch erhebt, mit bloßer „Spaaßphilosophie“ (PP I, Hü 167, 169, 183). Er stellt den Ernst genuiner Philosophen der Oberflächlichkeit der „Spaaßphilosophen“ gegenüber, die „dürftige, gemeine, platte und rohe Ansichten hinter dem hochtrabenden Bombast“ verstecken (PP I, Hü 169). Das Etikett „Spaaßphilosophen“ heftet Schopenhauer auch ganz konkret den nachkantischen Idealisten an, vor allem den „Hegelianer[n]“ (PP I, Hü 183). Explizit spricht er in diesem Zusammenhang von der Hegelschen „Afterweisheit“ (PP I, Hü 154, 177, 179). Und in der *Welt als Wille und Vorstellung II* charakterisiert Schopenhauer die „Kathedersphilosophie“ aufgrund der von ihr verfolgten pragmatischen Zwecke als eine bloße „Spaaßphilosophie“ (WWV II, Kap. 17, Hü 180).

Der von N. gebrauchte Ausdruck „Problem des Daseins“ ist bei Schopenhauer eine feste Wendung, die er in verschiedenen Werken gebraucht. So ist in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* explizit vom „Problem des Daseyns“ oder vom „Problem des Lebens“ die Rede (vgl. PP I, Hü 153, 169, 171, 203). Den von N. formulierten Kontrast zwischen der bloßen ‚Spaassphilosophie‘ und der ‚echten‘ Philosophie derer, die ernsthaft mit dem „Problem des Daseins“ ringen, bringt bereits Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* zum Ausdruck. Emphatisch erklärt er hier: „O! daß man solchen Spaaßphilosophen einen Begriff beibringen könnte von dem wahren und furchtbaren Ernst, mit welchem das Problem des Daseyns den Denker ergreift und sein Innerstes erschüttert!“ (PP I, Hü 169). Auch im Kapitel „Selbstdenken“ der *Parerga und Paralipomena II* betont Schopenhauer, „wie groß und

wie nahe liegend das Problem des Daseyns ist, dieses zweideutigen, gequälten, flüchtigen, traumartigen Daseyns“ – größer als „alle andern Probleme und Zwecke“ (PP II, Kap. 22, § 271, Hü 530). Eine problematische Diskrepanz sieht er jedoch darin, dass nur sehr wenige Menschen ein Bewusstsein „dieses Problems“ erlangen, die meisten hingegen ein gedankenloses, borniertes, unreflektiertes Leben von Tag zu Tag führen. Aus dieser Konstellation zieht Schopenhauer insofern anthropologische Konsequenzen, als er das sogenannte animal rationale nur in eingeschränktem Sinne für „ein denkendes Wesen“ hält und voraussetzt, „daß der intellektuelle Gesichtskreis des Normalmenschen zwar über den des Thieres, – dessen ganzes Daseyn, der Zukunft und Vergangenheit sich nicht bewußt, gleichsam eine einzige Gegenwart ist, – hinausgeht, aber doch nicht so unberechenbar weit, wie man wohl anzunehmen pflegt“ (PP II, Kap. 22, § 271, Hü 530).

365, 11–17 *Wie sollte eine politische Neuerung ausreichen, um die Menschen ein für alle Mal zu vergnügten Erdbewohnern zu machen? Glaubt aber jemand recht von Herzen, dass dies möglich sei, so soll er sich nur melden: denn er verdient wahrhaftig, Professor der Philosophie an einer deutschen Universität, gleich Harms in Berlin, Jürgen Meyer in Bonn und Carrière in München zu werden.* [Eine Vorstufe zur Reinschrift lautete folgendermaßen: „Ich wüsste nicht zu sagen, weshalb seit 1871 ein neuer Welttag beginnen sollte! Oder, wie soll sich das Problem dadurch lösen, dass in irgend einem Winkel der Erde ein Volk sich wieder zusammenfindet? Wer da meint, daß eine politische Neuerung ausreiche, um die Menschen ein für alle male zu vergnügten Erdbewohnern zu machen, der verdient wahrhaftig Professor der Philosophie an einer deutschen Universität zu sein. Ich schäme mich nämlich einzugestehen, dass Professoren wie Harms in Berlin, wie Jürgen Meyer in Bonn gerade so dumm sich geäußert haben, ohne dass ihre Universitäten gegen eine solche Verirrung protestirt haben“ (KSA 14, 77). – Friedrich Harms (1819–1880) war seit 1867 Professor der Philosophie in Berlin und seit 1873 Mitglied der königlichen Akademie der Wissenschaften. Jürgen Meyer (1829–1897) wirkte von 1868 an als Philosophieprofessor in Bonn. Der Hegelianer Moritz Carrière (1817–1895) war von 1853 an in München tätig, zunächst als außerordentlicher Professor an der Universität, dann als ordentlicher Professor für Kunstgeschichte an der Akademie der bildenden Künste.

365, 18–22 *die Folgen jener neuerdings von allen Dächern gepredigten Lehre, dass der Staat das höchste Ziel der Menschheit sei [...]: worin ich [...] einen Rückfall [...] in die Dummheit erkenne.* [Implizit polemisiert N. hier gegen Hegels Staatsphilosophie und deren Anhänger, zu denen er (zumindest teilweise) auch die oben genannten Philosophieprofessoren zu zählen scheint. Inhaltlich

schließt N. mit seiner Attacke abermals an die Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* an. Hier wendet sich Schopenhauer dezidiert gegen „die Hegelsche Apotheose des Staats“ (PP I, Hü 156, 205, 164) und gegen die „Hegelei“, die „den ganzen Zweck des menschlichen Daseyns im Staat aufgehn“ lässt (PP I, Hü 157), so dass ein Individuum in ähnlicher Weise auf Staatszwecke reduziert erscheint wie die „Biene im Bienenstock“ (PP I, Hü 164, 157). Vgl. dazu die kritische Reflexion in Thomas Manns Essay *Schopenhauer* (Bd. IX, 563–567). – N. stimmt mit Schopenhauer auch in der Ansicht überein, dass „die Philosophie allem Einflusse des Staates entzogen“ sein (PP I, Hü 192) und von jeglicher Instrumentalisierung frei bleiben sollte.

365, 28–30 *Deshalb beschäftige ich mich hier mit einer Art von Männern, deren Teleologie etwas über das Wohl des Staates hinausweist, mit den Philosophen* Im Rahmen teleologischer Konzepte (abgeleitet vom altgriechischen Begriff ‚Telos‘: Ziel, Zweck) wird nicht nur das Handeln der Menschen, sondern auch das Naturgeschehen auf leitende Zwecke zurückgeführt. Indem sich N. hier dezidiert von bloßer Staatsteleologie abgrenzt, spielt er erneut auf Schopenhauers Polemik gegen die teleologisch ausgerichtete Geschichtsphilosophie Hegels und den mit ihr verbundenen Optimismus an. Vgl. dazu z. B. die Ausführungen in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung II*: Die durch die „verdummende Hegelsche Afterphilosophie“ eingeführte Tendenz, „die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder [...] ‚sie organisch zu konstruieren‘“, basiert laut Schopenhauer auf einem vorphilosophischen naiven „Realismus“ und auf „plattem Optimismus“; zugleich sieht er „die Konstruktionsgeschichten“ der Hegelianer „immer auf einen behaglichen [...] Staat“ hinauslaufen (WWV II, Kap. 38, Hü 505, 506). Schopenhauer hält „das Bestreben“, die Geschichte „als ein Ganzes [...], nebst sinnvollem Zusammenhang, zu konstruieren“, für ein „auf Mißverstand beruhendes“ Unterfangen (WWV II, Kap. 38, Hü 508). Vgl. auch NK 374, 21–25.

Das Kapitel 26 in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung II* trägt den Titel „Zur Teleologie“ und beginnt mit der programmatischen Erklärung: „Die durchgängige, auf den Bestand jedes Wesens sich beziehende Zweckmäßigkeit der organischen Natur, nebst der Angemessenheit dieser zur unorganischen, kann bei keinem philosophischen System ungezwungener in den Zusammenhang dessen treten, als bei dem, welches dem Daseyn jedes Naturwesens einen Willen zum Grunde legt, der demnach sein Wesen und Streben nicht bloß erst in den Aktionen, sondern auch schon in der Gestalt des erscheinenden Organismus ausspricht“ (WWV II, Kap. 26, Hü 372). Eine solche – merklich über „das Wohl des Staates“ hinausreichende – Naturteleologie gehört konstitutiv zu Schopenhauers Willensphilosophie (vgl. auch NK 364, 25–27, NK 374, 21–25 und NK 405, 14–16).

365, 34 *einige von Gold und andere von Tombak*] Tombak ist eine Legierung aus den Metallen Kupfer und Zink, die für Schmuck und für Goldimitationen verwendet wird. Durch diese Metallmetaphorik betont N. den Gegensatz zwischen dem Edlen und Wertvollen einerseits und dem Unechten, Substanzlosen andererseits, das auf bloßer Nachahmung basiert.

366, 1–3 *Wie sieht nun der Philosoph die Cultur in unserer Zeit an? Sehr anders freilich als jene in ihrem Staat vergnügten Philosophieprofessoren.*] Indem N. die seriösen Philosophen, die den unbedingten Wahrheitsanspruch über alle anderen Interessen stellen und daher auch radikal Kritik an den Depravationen ihrer eigenen Epoche üben, von den in naivem Optimismus schwelgenden Philosophieprofessoren abgrenzt, schließt er an die Kritik an, die Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* formuliert (vgl. dazu den ausführlichen Vergleich beider Schriften in Kapitel III.4 des Überblickscommentars).

366, 3–6 *Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Cultur [...] allgemeine Hast und zunehmende Fallgeschwindigkeit*] In einem ‚Rundumschlag‘ skizziert N. die Décadence-Phänomene seiner Zeit in allen Bereichen: Zum „Bilde des modernen Lebens“ (367, 7) gehören laut N. vielfältige Konsequenzen der Säkularisierung, der Verlust sinnstiftender Orientierungen durch traditionelle Normen und Werte, Depravationen durch den Primat ökonomischer Gesichtspunkte, internationale Konflikte infolge nationalistischer Strömungen, ein bildungsfeindliches Banausentum und eine Tendenz zu inhumaner Beschleunigung, die kontemplative Ruhe ebenso verhindert wie einen einfachen und natürlichen Lebensrhythmus. Nach N.s Überzeugung schließt diese kulturelle Décadence „die jetzige Kunst und Wissenschaft“ mit ein (366, 17–18), also auch die Gelehrten.

Bereits Schopenhauer formuliert in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* eine ähnliche Diagnose. Anders als N. sieht er diese negative Entwicklung allerdings nahezu ausschließlich durch die nachkantischen Idealisten verursacht, insbesondere durch Hegel und den Hegelianismus. Schopenhauers monokausaler Polemik zufolge haben die „Windbeuteleien bloßer, von persönlichen Zwecken geleiteter Sophisten, den nachtheiligsten Einfluß auf die Bildung des Zeitalters gehabt“ (PP I, Hü 184): Die prekäre Verabsolutierung „eines so völlig werthlosen, ja, durchaus verderblichen Kopfes, wie Hegel, als des ersten Philosophen dieser und jeder Zeit“ war laut Schopenhauer „zuverlässig die Ursache der ganzen Degradation der Philosophie und, in Folge davon, des Verfalls der höhern Litteratur überhaupt, während der letzten 30 Jahre“ (PP I, Hü 184).

366, 10 *laissez faire*] Vgl. NK 344,8.

366, 13–16 *Niemals war die Welt mehr Welt [...]. Die gelehrten Stände sind nicht mehr Leuchthürme oder Asyle inmitten aller dieser Unruhe der Verweltlichung]* Das expressive Motiv „Leuchthürme“ findet sich zuvor bereits mit ähnlich markanter Funktion in Schopenhauers *Parerga und Paralipomena II*: „Daher sind die großen Geister, von denen auf hundert Millionen Menschen kaum Einer kommt, die Leuchthürme der Menschheit, ohne welche diese sich in das gränzenlose Meer der entsetzlichsten Irrthümer und der Verwilderung verlieren würde“ (PP II, Kap. 3, § 56, Hü 81–82). Schopenhauers gedankliche Brücke zu dieser ungewöhnlichen Metapher „Leuchthürme“ lässt der Beginn des Abschnitts erkennen: „Das Genie [...] strahlt eigenes Licht aus, während die andern nur das empfangene reflektiren“ (PP II, Kap. 3, § 56, Hü 81). In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* charakterisiert Schopenhauer die „Selbstdenker“, deren geistige „Früchte [...] der ganzen Menschheit zu Gute kommen“, ebenfalls mit der Lichtmetaphorik, die an Topoi der Aufklärung anschließt: „sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches Einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch Andern“ (PP I, Hü 163). *Conditio sine qua non* dafür sei „das Vergessen seiner selbst und aller Zwecke“ (PP I, Hü 163).

Auch die weltlichen Angelegenheiten bringt bereits Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* – ähnlich wie später N. in UB III SE – in ein charakteristisches Verhältnis zum Wahrheitsanspruch: Das unbedingte Wahrheitsethos des ‚echten‘ Philosophen kontrastiert er mit dem Pragmatismus der besoldeten „Kathedrophilosophen“ (PP I, Hü 149), die sich vor allem an ihren egoistischen Interessen orientieren. Deziert erklärt er: „Zwei so verschiedenen Herren, wie der Welt und der Wahrheit, die nichts, als den Anfangsbuchstaben, gemein haben, läßt sich zugleich nicht dienen“ (PP I, Hü 163–164). – Laut N. hat die von ihm diagnostizierte kulturelle Depravation problematische Auswirkungen sogar auf die Intellektuellen, die in der allgemeinen Orientierungslosigkeit dann nicht mehr als „Leuchthürme“ für die verunsicherten Zeitgenossen fungieren können.

Das markante Motiv „Leuchthürme“ findet sich auch in der Studie *Zur Literaturgeschichte* von Franz Grillparzer, aus der N. in UB II HL zitiert (vgl. dazu NK 277, 5–9): Hier betont Grillparzer, „daß einzelne ausgezeichnete Männer der That, des Wissens und der Kunst allerdings wie Leuchthürme ihr Licht auf ganze Generationen und Epochen geworfen haben“ (Grillparzer: *Sämmtliche Werke*, Bd. 9, 1872, 156). Aus Grillparzers Studie *Ueber den Nutzen des Studiums der Geschichte* (ebd., Bd. 9, 1872, 35–41) zitiert N. in UB II HL zweimal implizit (vgl. dazu NK 270, 9–15 und NK 311, 10–14).

366, 18–20 *Der Gebildete ist zum grössten Feinde der Bildung abgeartet, denn er will die allgemeine Krankheit weglügen und ist den Ärzten hinderlich.] Eine*

derartige Perverbierung der Gebildeten beschreibt N. hier als Symptom der umfassenden kulturellen *Décadence*, die er in seiner Epoche diagnostiziert. Indem N. seine Kulturkritik mithilfe medizinischer Metaphorik formuliert, pathologisiert er seine Gegenwart. Bereits in der *Geburt der Tragödie* verwendet er analoge Vorstellungen von Entartung und Degeneration; dabei greift er auf Diagnosen zurück, die in der damaligen Zeit Konjunktur hatten. In N.s Spätwerk erhalten *Décadence*-Konzepte dann sogar leitmotivische Bedeutung, auch im Kontext der Polemik gegen Richard Wagner in der Schrift *Der Fall Wagner*. – N.s Gegenüberstellung von bloßer ‚Gebildetheit‘ und genuiner ‚Bildung‘ ist durch Wagners Schrift *Ueber das Dirigiren* angeregt (vgl. GSD VIII, 313–315; vgl. auch NK 1/1, 368). In dieser Schrift kontrastiert Wagner bereits 1869 die „nichtige Gebildetheit“ mit der „wahren Bildung“, und zwar im Rahmen seiner Polemik gegen den Komponisten und Dirigenten Felix Mendelssohn Bartholdy. Anschließend attackiert Wagner auch den Musikkritiker Eduard Hanslick, der Vorbehalte gegenüber der Wagnerschen Musik hatte: Wagner betont den „Unmuth“, der den „deutschen Musiker“ befalle, „wenn er heut’ zu Tage gewahren muß, daß diese nichtige Gebildetheit sich auch ein Urtheil über den Geist und die Bedeutung unserer herrlichen Musik anmaßen will“ (vgl. GSD VIII, 313–315). Vgl. auch NK 450, 8–13.

Im vorliegenden Kontext von UB III SE übt N. Kritik an den Gebildeten, indem er ihnen einen verhängnisvollen Eskapismus zuschreibt: Wer die notwendige Diagnose „weglügen“ will, verhindert demzufolge schon im Ansatz jedes seriöse Bemühen um eine Therapie für die „allgemeine Krankheit“ und schadet der Kultur dadurch sogar mehr als diejenigen, die auf die Krisensituation der Zeit bloß mit Lethargie reagieren. Wenn der „Gebildete“ sogar zum Bildungsfeind degeneriert, beeinträchtigt er nach N.s Ansicht die erforderlichen kritisch-konstruktiven Zeitdiagnosen und blockiert dadurch die kulturelle Entwicklung. – N.s Tendenz, durch Pathologisierung von Epochenphänomenen Kulturkritik zu betreiben, ist bereits in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* präfiguriert, wenngleich im spezifischeren Kontext einer Polemik gegen die Folgeschäden der „Hegelei“ (PP I, Hü 156, 157, 177, 178, 205), die Schopenhauer hier mit einer Syphilis-Infektion vergleicht (vgl. PP I, Hü 178): Wie bei einer syphilitischen Paralyse sei durch „leere[n] Wortkram“ die „Denkkraft aufgelöst“ worden (ebd.) N. adaptiert in UB III SE bezeichnenderweise nicht nur Schopenhauers Tendenz zur Pathologisierung, sondern auch seine pejorative Vokabel „Hegelei“ (423, 26).

Nach der *Geburt der Tragödie* integriert N. die Gegenüberstellung von genuiner ‚Bildung‘ und bloßer ‚Gebildetheit‘ in seine *Unzeitgemässen Betrachtungen*, um durch begriffliche Oppositionen innerhalb seiner Kulturkritik eine schärfere gedankliche Profilierung zu erzielen. Von konstitutiver Bedeutung ist

diese Differenz insbesondere für N.s Argumentation in UB I DS. Dort kontrastiert er das Defizitäre bloßer „Gebildetheit“ mit seiner „Hoffnung auf eine wirkliche ächte [sic] deutsche Bildung“ (KSA 1, 161, 2–3). Mit dem vom Partizip Perfekt Passiv abgeleiteten Substantiv ‚Gebildetheit‘ betont N. das statische Resultat eines abgeschlossenen Vorgangs und schafft dadurch einen Gegensatz zum Begriff ‚Bildung‘, den er in UB I DS tendenziell prozessual im Sinne einer lebendigen, zukunfts offenen Dynamik versteht. Ein solches Konzept der ‚Bildung‘ unterscheidet sich grundlegend von der Mentalität ‚Gebildeter‘, die ihr Bildungsgut als stabilen, stets verfügbaren Besitz begreifen. So diagnostiziert N. an den ‚Gebildeten‘ einen Habitus selbstzufriedener Philistrität, wie er ihn in UB I DS konkret David Friedrich Strauß vorwirft. Für die geistige Stagnation der Bildungsphilister ist es laut N. charakteristisch, dass sie „nichts Wesentliches an dem gegenwärtigen Stande der deutschen Gebildetheit geändert haben“ wollen (KSA 1, 205, 11–17) und von der „Singularität der deutschen Bildungsinstitutionen, namentlich der Gymnasien und Universitäten, überzeugt“ sind (KSA 1, 205, 18–20). Zudem glauben sie in illusionärer Selbstüberschätzung, durch diese Institutionen zum „gebildetste[n] und urtheilsfähigste[n] Volk der Welt“ geworden zu sein (KSA 1, 205, 22).

Zur Borniertheit der „gelehrten Stände“ (KSA 1, 162, 4) gehört es nach N.s Überzeugung, dass sie die „Sorge um die allgemeine deutsche Bildung“ nicht verstehen, weil sie „mit dem höchsten Grade von Sicherheit überzeugt [sind], dass ihre eigene Bildung die reifste und schönste Frucht der Zeit, ja aller Zeiten sei“ (KSA 1, 162, 7–10). Zum Begriff ‚Bildungsphilister‘, den N. sowohl in UB I DS (KSA 1, 165, 6, 10) als auch in UB III SE (352, 27; 401, 24–25) gebraucht, vgl. NK 165, 6 sowie NK 352, 27 und NK 401, 24–25. – Im Unterschied zur rückwärts gewandten bloßen ‚Gebildetheit‘ philiströser Geister, vor allem der ‚Bildungsphilister‘, schließt echte ‚Bildung‘ nach N.s Auffassung eine zukunftsorientierte geistige Flexibilität ein. In UB II HL kontrastiert N. in diesem Sinne die nostalgische Retrospektive der ‚Gebildeten‘ auf die Kulturgeschichte mit dem intellektuellen Zukunftspotential einer „reichen und lebensvollen Bildung“ (KSA 1, 307, 12–13). Den Geisteshelden früherer Kulturepochen, die N. als kreativ ‚Suchende‘ charakterisiert (vgl. KSA 1, 167, 15), stehen die ‚Philister‘ seiner Gegenwart aufgrund ihrer leeren Bildungsprätention diametral gegenüber. Die schon in UB I DS entfaltete Kritik am Habitus der Gelehrten, die den Wert ihrer ‚Gebildetheit‘ erheblich überschätzen, steigert N. in UB III SE bis zur Gelehrtensatire (vgl. 394, 20 – 399, 28). Hier betont er zugleich den Antagonismus zwischen dem sterilen ‚Gelehrten‘ und dem kreativen ‚Genius‘ (vgl. 399, 31 – 400, 8), den er durch seinen eigenen ‚Erzieher‘ Schopenhauer idealtypisch repräsentiert sieht. Analog zu Richard Wagner kritisiert N. in UB IV WB den Typus des sogenannten „Gebildeten“ als Vertreter einer degenerierten Kultur und als den großen „Feind“ Bayreuths (KSA 1, 450, 8–9).

Den defizitären Zustand bloßer ‚Gebildetheit‘ erläutert N. in UB I DS so: „Vieles Wissen und Gelernthaben ist aber weder ein nothwendiges Mittel der Kultur, noch ein Zeichen derselben und verträgt sich nöthigenfalls auf das beste mit dem Gegensatze der Kultur, der Barbarei, das heisst: der Stillosigkeit oder dem chaotischen Durcheinander aller Stile“ (KSA 1, 163, 4–8). N. sieht ‚Bildung‘ wie ‚Kultur‘ in positivem Sinne durch Homogenität ausgezeichnet, durch die „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes“ (KSA 1, 163, 3–4). Dadurch betont er den Kontrast zur „chaotischen“ Melange von Stilen, die für die „moderne Jahrmarkts-Buntheit“ seiner eigenen Epoche charakteristisch sei (KSA 1, 163, 22–23). – Im fünften seiner nachgelassenen Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* kritisiert N. die Strategie der „Jünger der ‚Jetztzeit‘“, den „naturgemäßen philosophischen Trieb durch die sogenannte ‚historische Bildung‘ zu paralysiren“ (KSA 1, 742, 11–14). Diese Argumentationslinie führt N. in UB II HL fort, wo er die problematischen Folgen einer historisierenden Bildungskultur zum Zentralthema avancieren lässt. Ähnlich wie in UB I DS polemisiert N. auch in den *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* gegen die „Gebildeten“ und die „Philister“ (KSA 1, 779, 34 – 780, 2). – Zum begrifflichen Spannungsfeld zwischen Gebildetheit, Bildung, Kultur und Barbarei bei N. vgl. ausführlicher NK 161, 2–3.

366, 20–23 *Sie werden erbittert, diese abkräftigen armen Schelme, wenn man von ihrer Schwäche spricht und ihrem schädlichen Lügengeiste widerstrebt.* Schopenhauer sieht in den „Schriften unserer Universitäts-Philosophen“ eine Präokkupation durch Interessen der Theologie wirksam, die den Wahrheitsanspruch konterkariert: Ohne Engagement „für die Wahrheit [...] werden Sophismen, Erschleichungen, Verdrehungen, falsche Assertionen mit unerhörter Dreistigkeit, angewandt“ und „der Vernunft [...] angeborene Ideen, – angedichtet, oder richtiger angelogen“ (PP I, Hü 202). Den Antagonismus von Wahrheitsanspruch und Eigennutz betont N. in UB III SE mit ähnlichem Nachdruck wie Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Beide kritisieren den als Strategie zur Verschleierung der eigenen geistigen Substanzlosigkeit fungierenden Obskurantismus (PP I, Hü 172, 173, 186; SE 419, 425) philosophischer Philister (PP I, Hü 158, 177; SE 352, 371, 401), die mit ihren pretiösen und abstrakten Phrasen imponieren wollen (PP I, Hü 170, 173–177) und mit „Flausen“ (PP I, Hü 170; SE 371), „Jargon“ und „Bombast“ (PP I, Hü 169, 177) bloß ihre Gedankenarmut zu kaschieren versuchen (PP I, Hü 169, 172, 179). Und beide halten diesem Obskurantismus die Klarheit, Redlichkeit (PP I, Hü 202, 204; SE 348), Originalität, Objektivität (PP I, Hü 182, 204) und „Besonnenheit“ (PP I, Hü 181; SE 377) der seriösen Philosophen entgegen.

366, 23–27 *Sie möchten gar zu gerne glauben machen, dass sie allen Jahrhunderten den Preis abgelaufen hätten und sie bewegen sich mit künstlicher Lustigkeit. Ihre Art, Glück zu heucheln, hat mitunter etwas Ergreifendes, weil ihr Glück so ganz unbegreiflich ist.*] N. bedient sich hier einer Strategie psychologischer Entlarvung, indem er gerade die Erfolgs- und Glücksprätention der Gebildeten als vordergründigen Versuch versteht, ihre Schwäche durch eine Überkompensation zu kaschieren. Mit der Kritik an einem künstlich forcierten und unrealistischen Fortschrittsoptimismus spielt N. auf einen Gedanken an, den Goethe in seinem *Faust*-Drama der bornierten, von naivem Bildungsstolz erfüllten Wagner-Figur in den Mund legt, einem Philister par excellence. Ein Indiz dafür ist die Formulierung, mit der N. dieses Thema an späterer Stelle von UB III SE wieder aufnimmt und folgendermaßen weiterführt: „Sollen sie angelehrt werden, in den Jubel einzustimmen, wie wir’s doch so herrlich weit gebracht?“ (417, 19–21). Diese rhetorische Frage enthält ein implizites Zitat aus Goethes *Faust I*: „Verzeiht! es ist ein groß Ergetzen, / Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen; / Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht, / Und wie wir’s dann zuletzt so herrlich weit gebracht“ (V. 570–573).

Analog zu dieser Kritik an einem naiven Geschichtsoptimismus, den Goethe in *Faust I* am Famulus Wagner vorführt, entfaltet Schopenhauer in den *Parerga und Paralipomena II* eine Polemik gegen die Selbstüberschätzung „der gegenwärtigen, geistig impotenten und sich durch die Verehrung des Schlechten in jeder Gattung auszeichnenden Periode“, die sich „mit dem selbstfabricirten, so präntiösen, wie kakophonischen Worte ‚Jetztzeit‘ bezeichnet, als wäre ihr Jetzt [...] das Jetzt, welches heranzubringen alle anderen Jetzt allein dageswesen“ (PP II, Kap. 11, § 146, Hü 304).

366, 27–28 *Man möchte sie nicht einmal fragen, wie Tannhäuser den Biterolf fragt: „was hast du Ärmster denn genossen?“*] Vgl. Richard Wagners Oper *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (Uraufführung 1845), 2. Aufzug, 4. Szene: „TANNHÄUSER mit immer steigender Hitze auffahrend. / Ha, tör’ger Prahler Biterolf! / Singst du von Liebe, grimmer Wolf? / Gewißlich hast du nicht gemeint, / was mir genießenswert erscheint! / Was hast du, Ärmster, wohl genossen? / Dein Leben war nicht liebereich – / und was von Freuden dir entsprossen, / das galt wohl wahrlich keinen Streich!“ – Wagners Oper *Tannhäuser* erwähnt N. auch in UB IV WB (KSA 1, 507, 26).

366, 30–31 *am hohen Gebirge wohnen wir, gefährlich und in Dürftigkeit*] An späterer Stelle von UB III SE führt N. dieses Motiv weiter aus: „So hoch zu steigen, wie je ein Denker stieg, in die reine Alpen- und Eisluft hinein, dorthin wo es kein Vernebeln und Verschleiern mehr giebt und wo die Grundbeschaffenheit der Dinge sich [...] ausdrückt“ (381, 5–9). Das Motiv des einsamen Wande-

rers im Gebirge ist später auch in N.s *Also sprach Zarathustra* von Bedeutung. Exemplarisch erhellt dies bereits aus dem Beginn von „Zarathustra's Vorrede“: „Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat und gieng in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde“ (KSA 4, 11, 3–6). Kurz darauf heisst es: „Zarathustra stieg allein das Gebirge abwärts und Niemand begegnete ihm“ (KSA 4, 12, 12–13). Sogar sein Selbstverständnis verbindet er mit der Gebirgslandschaft: „Zu lange wohl lebte ich im Gebirge, zu viel horchte ich auf Bäche und Bäume: nun rede ich ihnen gleich den Ziegenhirten. / Unbewegt ist meine Seele und hell wie das Gebirge am Vormittag. Aber sie meinen, ich sei kalt und ein Spötter in furchtbaren Spässen“ (KSA 4, 20, 31 – 21, 3). N.s geistesaristokratische Grundtendenz, die in seiner Gebirgsmetaphorik einen konsequenten Ausdruck findet, hat auch in der Rezeption eine besondere Rolle gespielt: vgl. dazu einschlägige Äußerungen von Georg Brandes sowie von Georg Simmel und Max Scheler (zitiert in Kapitel III.6 des Überblickskommentars). Vgl. dazu auch NK 383, 32 – 384, 2.

Jahrzehnte zuvor verwendet Schopenhauer die Gebirgsmetapher in Verbindung mit der Symbolik des Scheideweges bereits in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Schon hier fungieren diese bildhaften Vorstellungen als markante Distinktionsmerkmale im Rahmen einer geistesaristokratischen Standortbestimmung. Schopenhauer meint, die Philosophie gedeihe „wie die Alpenrose [...] nur in freier Bergluft“, nicht hingegen in der künstlichen Atmosphäre des universitären Gewerbes (PP I, Hü 167), und er behauptet, der „Gipfel dieses Parnassus“ sei durch philosophische Ignoranten „immer breiter getreten“ worden (PP I, Hü 190). Mit dem ausgetretenen, bequemen Weg der großen Masse kontrastieren Schopenhauer und N. den steilen, schmalen und riskanten Pfad zur Wahrheit, auf dem sich die kleine Gruppe der geistigen Elite abmüht (PP I, Hü 207–208; SE 402–403, 340). In der Schlusspartie seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* betont Schopenhauer: „aristokratisch ist die Natur, aristokratischer, als irgend ein Feudal- und Kastenwesen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von einer sehr breiten Basis in einen gar spitzen Gipfel aus“ (PP I, Hü 209–210). Und in einem antirevolutionären Affekt fährt Schopenhauer fort: „Und wenn es dem Pöbel und Gesindel, welches nichts über sich dulden will, auch gelänge, alle andern Aristokratien umzustossen; so müßte es diese doch bestehn lassen, – und soll keinen Dank dafür haben: denn die ist so ganz eigentlich ‚von Gottes Gnaden‘“ (PP I, Hü 210).

366, 34 *Wanderer*] Wie bedeutsam das Motiv des Wanderers für N. ist, zeigt schon der Titel, den er für die „Zweite Abtheilung“ von *Menschliches, Allzumenschliches II* gewählt hat: „Der Wanderer und sein Schatten“ (KSA 2, 535). – Vgl. auch NK 366, 30–31.

367, 5 *das öde und grausame Antlitz der Natur*] Ähnliche Aussagen finden sich bereits bei Schopenhauer: Er sieht „das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Existenz selbst“; denn „zum Bestande des Ganzen“ und „jedes Einzelwesens sind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben“ (WWV II, Kap. 46, Hü 670). Und seine Quintessenz lautet: „Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!“ (WWV II, Kap. 28, Hü 406, Anm.). Auch die Tendenz, mithilfe anthropomorpher Natur-Metaphorik eine bildhafte Anschaulichkeit zu erzielen, ist bereits bei Schopenhauer ausgeprägt. Er äußert sich nicht nur über den Busen, den Schoß, die Zeugungskraft, die Hände, die Sorgfalt, die Stimme und die Sprache der Natur, sondern behauptet auch, sie wisse, was sie wolle (vgl. WWV I, Hü 332; PP I, Hü 209; PP II, Hü 109, 161, 166, 167). – Über anthropomorphe Naturvorstellungen hinaus, die für Schopenhauers Werke ebenso charakteristisch sind wie für N.s UB III SE, lassen die pessimistischen Prämissen hier gleichfalls den Einfluss Schopenhauers erkennen. Mit dem fundamentalen Negativismus seiner Natur- und Willensphilosophie wendet sich Schopenhauer gegen die „Absurdität“ optimistischer Konzepte, die in UB III SE auch N. kritisiert (vgl. 364–365). So schreibt Schopenhauer in seiner *Welt als Wille und Vorstellung II*: „Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehn in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren u.s.f. – Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu se h n sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu se y n ist ganz etwas Anderes“ (WWV II, Kap. 46, Hü 667).

367, 6–8 *Wenn es aber einseitig sein sollte, nur die Schwäche der Linien und die Stumpfheit der Farben am Bilde des modernen Lebens hervorzuheben*] Die Metapher vom ‚Gemälde‘ oder ‚Bild‘ des Lebens verwendet N. in UB III SE mehrfach (vgl. 356, 17, 28–29; 357, 9; 361, 13). Ähnlich wie bereits an früherer Stelle (356, 17–31) expliziert er diese Metapher auch im vorliegenden Kontext so, dass ihr ästhetischer Ursprung evident wird. Dass N.s Vorstellung vom ‚Bild‘ des Lebens an Schopenhauer anschließt, zeigt das folgende Zitat: „Das Leben ist nie schön, sondern nur die Bilder des Lebens sind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunst oder der Poesie“ (WWV II, Kap. 30, Hü 428). Anders als in den früheren Partien von UB III SE verwendet N. die Vorstellung vom ‚Bild‘ des Lebens hier allerdings mit einer kulturhistorischen Spezifikation, die sich vom ‚Bild‘ des Lebens in Schopenhauers Sinne unterscheidet.

367, 12 *Braukessel einer Hexenküche*] In der Regieanweisung, die Goethe der Szene „Hexenküche“ im *Faust I* (V. 2337–2604) vorangestellt hat, wird „ein großer Kessel über dem Feuer“ erwähnt.

367, 14–15 *Seit einem Jahrhundert sind wir auf lauter fundamentale Erschütterungen vorbereitet*] Hier spielt N. auf die Französische Revolution und auf die

späteren revolutionären Erschütterungen von 1830 und 1848 an, auf die bereits Schopenhauer am Ende seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* Bezug nimmt. Hier grenzt er sich von revolutionären Zielen ab und zeigt dadurch seine restaurative Gesinnung. Schopenhauer hält „die Natur“ für „aristokratischer, als irgend ein Feudal- und Kastenwesen“ (PP I, Hü 209–210) und offenbart damit seine geistesaristokratischen Grundüberzeugungen. Dazu nutzt er Metaphern, die auf Gesellschaftsmodelle zurückgreifen, überträgt sie aber auf naturale Bedingungen von Individualität, um dadurch sein Konzept einer intellektuellen Elite zu veranschaulichen.

367, 17–18 *die constitutive Kraft des sogenannten nationalen Staates*] Gemeint sind hier die Mächte, die einen Staat und seine Verfassung bestimmen. In der konstitutionellen Volksvertretung teilt sich der Regent die Macht mit dem Volk; beide unterstehen der Gesetzgebung. Das moderne Prinzip der politischen Gewaltenteilung gehört zu den Errungenschaften der Französischen Revolution, in der die Bürger als dritter Stand gegen die sozioökonomische Dominanz des Klerus und der Aristokratie als des ersten und zweiten Standes aufbegehrten, und zwar unter dem Druck der sozialen Misere, die durch etablierte Privilegien und die Misswirtschaft des absoluten Monarchen verschuldet war. Für moderne Demokratien seit der Französischen Revolution ist das Prinzip der Gewaltenteilung konstitutiv: Zur Vermeidung von Interessenpolitik und zur Sicherstellung sozialer Gerechtigkeit werden Exekutive, Legislative und Judikative strikt voneinander getrennt.

367, 28 *Periode der Atome, des atomistischen Chaos*] Wiederaufnahme des Themas von 360, 16. Während N. diese Vorstellung dort auf die Situation des Individuums bezieht, erweitert er sie hier mit kulturkritischer Absicht. Der Zerfall gesellschaftlicher Formationen in Einzelelemente hat laut N. Chaos zur Folge. In seiner Spätschrift *Der Fall Wagner* beschreibt er die *Décadence*-Symptomatik auf analoge Weise: „Stil der *décadence*: jedes Mal Anarchie der Atome, Disgregation des Willens, [...] Chaos“ (KSA 6, 27, 22–29). Für diesen Stil erscheint ihm Wagners Musik als repräsentativ. In UB III SE greift N. die Thematik des Atoms nochmals auf, wenn er eine „atomistische“ Revolution konstatiert und anschließend nach den „kleinsten untheilbaren Grundstoffe[n] der menschlichen Gesellschaft“ fragt (368, 17–19).

367, 33 *Adiaphora*] Dieser Begriff stammt aus dem Altgriechischen (ἀδιάφορα) und lässt sich wörtlich übersetzen mit ‚Nichtunterschiedenes‘, spezifischer mit ‚Gleichgültiges‘. Als philosophischer Terminus bezeichnet er – vor allem in den Lehren der Stoiker – moralisch wertneutrale Dinge oder Verhaltensweisen, die für die Qualifikation als gut oder böse irrelevant sind. In der Theologie wird der Begriff für Handlungen verwendet, die im Hinblick auf Rechtgläubigkeit oder Seelenheil als bedeutungslos gelten.

368, 1 Kaufpreis] Im Handexemplar des Erstdrucks steht: Kampfpreis (KSA 14, 77).

368, 6 Egoismus der Erwerbenden] Dieses Thema, das N. auch in 368, 8 mit wörtlicher Wiederholung exponiert, erörtert er eingehend im 6. Kapitel von UB III SE: Hier differenziert er zwischen verschiedenen Arten „von missbrauchter und in Dienste genommener Kultur“ (387, 15–16). Die erste Art des Kulturmissbrauchs bezeichnet er als „die Selbstsucht der Erwerbenden“ (387, 20) und reflektiert sie dann eingehend (387, 20 – 388, 25). Es folgen „zweitens die Selbstsucht des Staates“ (388, 26), „drittens die Kultur“ der „schöne[n] Form“, die dem Zweck dient, einen hässlichen oder langweiligen Inhalt dekorativ zu kaschieren und ihn dadurch als „interessant“ zu inszenieren (389, 21–31), und „viertens die Selbstsucht der Wissenschaft und das eigenthümliche Wesen ihrer Diener, der Gelehrten“ (393, 26–28): Ihnen wendet sich N. mit einer amüsanten Satire zu, in der er verschiedene Gelehrten-Typen beleuchtet (393, 26 – 404, 3). Dabei kritisiert er auch den ökonomischen Pragmatismus der Gelehrten (398, 3–7). – Bereits Schopenhauer attackiert in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, die N. in UB III SE zweimal explizit erwähnt (413, 418), den Typus des egoistischen Gelehrten, der sich durch den Erwerb von Geld, Titeln, Ämtern und Reputation korrumpieren lässt (PP I, Hü 164, 166, 167, 190, 196; SE 387, 388, 398, 400).

368, 7–12 Der Staat [...] wünscht dass die Menschen mit ihm denselben Götzendienst treiben möchten, den sie mit der Kirche getrieben haben.] Den Hintergrund bildet Schopenhauers Polemik gegen jegliche Apotheose des Staates durch die Philosophie. Schopenhauer wendet sich damit vor allem gegen den zeitgenössischen Hegelianismus. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* beschreibt er mehrere Möglichkeiten, wie die freie und kompromisslose „Wahrheitsforschung“ (PP I, Hü 149) des Philosophen korrumpiert werden kann: Zum einen geschieht dies durch die Vereinnahmung der Philosophie durch die Interessen spekulativer Theologie (PP I, Hü 153, 190, 196, 200, 202, 203), die sie zur „Apologie der Landesreligion“ degradiert (PP I, Hü 151, 150, 154, 159, 194, 203, 204) oder sie sogar auf die längst obsolet gewordene Funktion einer bloßen „ancilla theologiae“ festlegt (PP I, Hü 200). Zum anderen polemisiert Schopenhauer gegen eine staatliche Instrumentalisierung der Philosophie: „Da kann es geschehn, daß aus einem Priester der Wahrheit ein Verfechter des Truges wird, der eifrig lehrt was er selbst nicht glaubt [...]; oder auch, daß er, weil vom Staat und zu Staatszwecken besoldet, nun den Staat zu apotheosiren, ihn zum Gipfelpunkt alles menschlichen Strebens und aller Dinge zu machen, sich angelegen seyn läßt, und dadurch nicht nur den philosophischen Hörsaal in eine Schule der plattesten Philisterei umschafft, sondern am Ende, wie z. B. Hegel, zu der

empörenden Lehre gelangt, daß die Bestimmung des Menschen im Staat aufgehe, – etwan wie die der Biene im Bienenstock; wodurch das hohe Ziel unsers Daseyns den Augen ganz entrückt wird“ (PP I, Hü 164; analog: PP I, Hü 157). Nach Schopenhauer soll „die Philosophie allem Einflusse des Staates entzogen“ sein (PP I, Hü 192) und von jeglicher Instrumentalisierung frei bleiben. An anderer Stelle derselben Schrift erklärt Schopenhauer: „die Hegelsche Apotheose des Staats wird bis zum Kommunismus weiter geführt“ (PP I, Hü 156). N.s kritische Vorstellung vom „Götzendienst“ mit dem Staat entspricht sinngemäß der Formulierung „Apotheose des Staats“ (PP I, Hü 156), die Schopenhauer im Schlussteil der genannten Schrift wörtlich wiederholt (PP I, Hü 205).

Im Plädoyer für eine Philosophie, die sich autonom ganz auf die Wahrheitssuche konzentriert, und in der radikalen Kritik an jeder Instrumentalisierung durch fremde Zwecke stimmen Schopenhauer und N. überein. Beide attackieren unter dieser Prämisse die zeitgenössische Universitätsphilosophie. Dabei setzen sie unterschiedliche Akzente: N. kritisiert in UB III SE primär die Depravation der Philosophie durch Staatsinteressen (365, 368, 415, 422) und die Hegelsche „Lehre, dass der Staat das höchste Ziel der Menschheit sei“ (365, 19–20). Im 7. Kapitel von UB III SE stellt er sogar explizit den „furor philosophicus“ dem „furor politicus“ gegenüber (409, 16–17). In Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* hingegen dominiert die Polemik gegen religiöse Funktionalisierungen der Philosophie, die in N.s UB III SE zwar auch berücksichtigt wird, hier aber eher als marginaler Aspekt erscheint (415, 420).

368, 17–18 *Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden und zwar die atomistische* Den Begriff der ‚Atome‘ erläutert N. selbst im unmittelbaren Kontext, indem er sie mit impliziter Bezugnahme auf das altgriechische Wort ‚atomos‘ (ἄτομος: unteilbar) als die „kleinsten untheilbaren Grundstoffe“ definiert. Anschließend überträgt er den naturphilosophischen Terminus auf soziohistorische Konstellationen, indem er metaphorisch nach den „kleinsten untheilbaren Grundstoffe[n] der menschlichen Gesellschaft“ fragt (368, 18–19). Zur Metapher des Atoms vgl. auch NK 360, 15–17.

368, 26 *die Menschen zu bessern und zu erwärmen* Hier greift N. auf eine Formulierung aus Goethes *Faust I* zurück: In der selbstkritischen Retrospektive des berühmten Eingangsmonologs sinniert Faust über die Problematik seiner Gelehrtenexistenz; dabei reflektiert er kritisch über seine vergeblichen Ambitionen: „Bilde mir nicht ein ich könnte was lehren / Die Menschen zu bessern und zu bekehren“ (V. 372–373). Die implizite *Faust*-Reminiszenz wird wenig später explizit: Schon auf der folgenden Textseite sieht N. den „Mensch[en] Goethe’s“ (369, 5) paradigmatisch durch „Faust“ repräsentiert, den er im Rahmen seiner Differenzierung zwischen drei verschiedenen anthropologischen

Konzepten zugleich als „das höchste und kühnste Abbild vom Menschen Rousseau's“ beschreibt (370, 4–5).

369, 4 *der Mensch Rousseau's]* N. greift hier auf anthropologische Konzepte Rousseaus zurück, nach dessen Überzeugung der Mensch von Natur aus gut ist (vgl. dazu NK 369, 28–30). Diese Prämisse bestimmt auch Rousseaus Plädoyer für eine natürliche Erziehung, das er in seinem pädagogischen Werk *Émile ou De l'éducation* formuliert. In seinem zweiten *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*) zieht Rousseau radikale Konsequenzen aus seiner Zivilisations- und Gesellschaftskritik. Zur ausführlichen Charakterisierung vgl. NK 369, 18–25. Zu N.s kritischer Einstellung zu Rousseau vgl. NK 369, 12–15.

369, 8–10 *beschauliche Naturen im grossen Stile [...] die thätigsten Menschen]* Hier greift N. auf den tradierten Antagonismus von *vita activa* und *vita contemplativa* zurück, um die anthropologischen Konzepte Goethes und Schopenhauers zu kontrastieren.

369, 12–15 *Von dem ersten ist eine Kraft ausgegangen, welche zu ungestümen Revolutionen drängte und noch drängt; denn bei allen socialistischen Erzitterungen und Erdbeben ist es immer noch der Mensch Rousseau's]* Hier spielt N. auf historische Ereignisse von europäischer Reichweite an: auf die fundamentalen politischen Umwälzungen durch die Französische Revolution von 1789, die von den Idealen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit getragen war. Für deren theoretische Programmatik hatte die Philosophie Rousseaus bekanntlich zentrale Bedeutung. Vgl. hierzu ausführlich NK 369, 18–25. Das „Erdbeben“ ist eine in N.s Epoche längst etablierte Revolutionsmetapher. So spricht er in UB IV WB explizit von den „Zeiten der Erdbeben und Umstürze“ (KSA 1, 504, 20). Vgl. dazu NK 504, 18–21. – Auf originelle Weise variiert N. die Metapher ‚Erdbeben‘ in UB II HL: Hier problematisiert er „das Begriffsbeben, das die Wissenschaft erregt“, wenn sie „dem Menschen das Fundament aller seiner Sicherheit und Ruhe, den Glauben an das Beharrliche und Ewige, nimmt“ (KSA 1, 330, 27–29). Solche geistigen Erschütterungen analogisiert N. zugleich mit den städtischen Verwüstungen „bei einem Erdbeben“ (KSA 1, 330, 23–24), um anschließend energisch den Primat des Lebens gegenüber der Wissenschaft zu behaupten (vgl. KSA 1, 330, 30 – 331, 6) und Therapeutika „gegen die historische Krankheit“ zu empfehlen (KSA 1, 331, 8–9). Als *Tertium comparationis* für die metaphorische Transformation von ‚Erdbeben‘ in ‚Begriffsbeben‘ in UB II HL fungiert der eruptive Effekt und seine schädlichen Folgen. Auf dieser Basis

geht bei N. auch der negative Bedeutungsgehalt von „Erdbeben“ auf den metaphorischen Neologismus „*Begriffsbeben*“ über. Ausführlicher dazu und zur Umkodierung von N.s „*Begriffsbeben*“ durch den französischen Epistemologen Gaston Bachelard vgl. NK 330, 23–29 in NK 1/2, 573–575.

N. selbst stand den ‚modernen Ideen‘ revolutionärer Gruppierungen grundsätzlich sehr kritisch gegenüber. Mit besonderer Entschiedenheit bekämpfte er die ‚Ideen von 1789‘, also die Revolutionsideale *liberté, égalité* und *fraternité*. Im vorliegenden Textzusammenhang von UB III SE spielt N. zugleich auch auf die revolutionären Bewegungen in Deutschland an, die von den Revolutionen der Jahre 1830 und 1848 in Frankreich mit ausgelöst wurden. Bereits Schopenhauer hatte eine kritische Einstellung zu den revolutionären Bewegungen seiner Zeit, vertrat restaurative politische Standpunkte und bekannte sich wiederholt zum Individualismus und zu geistesaristokratischen Positionen (vgl. z. B. PP I, Hü 210).

In *Menschliches, Allzumenschliches* wendet sich N. später energisch gegen „Rousseau’s leidenschaftliche Thorheiten und Halblügen“, weil diese seines Erachtens „den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen“ und dadurch evolutionäre Fortschritte gemäß aufklärerischen Prinzipien behindert, ja sogar den „Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung auf lange verscheucht“ haben (KSA 2, 299, 27–32). In der Vorrede zur *Morgenröthe* erklärt N. dann, Rousseau habe Kant zum „moralischen Fanatismus“ getrieben, „als dessen Vollstrecker sich ein anderer Jünger Rousseau’s fühlte und bekannte, nämlich Robespierre“ (KSA 3, 14, 15–17). Und in der *Götzen-Dämmerung* bekennt N. emphatisch: „Ich hasse Rousseau noch in der Revolution [...]“, nämlich „ihre Rousseau’sche Moralität“ (KSA 6, 150, 17–21). Der Kontext zeigt, dass sich N.s Vorbehalte dort vor allem gegen das Revolutionsideal der *égalité* richten: „Die Lehre von der Gleichheit! ... Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist ...“ (KSA 6, 150, 23–26).

Die „socialistischen Bewegungen der Gegenwart“ kritisiert N. bereits in der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 123, 2), und zwar ebenfalls im Kontext einer Polemik gegen Rousseau. Für N. gab es damals insofern auch einen aktuellen Anlass, als kurz nach dem Ende des deutsch-französischen Krieges im Mai 1871 der Pariser Commune-Aufstand stattfand, bei dem – irrtümlichen Zeitungsberichten zufolge – sogar die Kunstschatze des Louvre in Flammen aufgingen. N.s Verzweiflung darüber dokumentiert ein Brief vom 21. Juni 1871 (vgl. KSB 3, Nr. 140, S. 203–204). Vgl. detailliertere Angaben dazu in NK 1/1, 348. – Für die revolutionären Bestrebungen in der damaligen Epoche waren darüber hinaus die Aktivitäten relevant, die von der zeitgenössischen Arbeiterschaft und ihren politischen Organisationen in Deutschland ausgingen: von dem 1861 durch

Ferdinand Lassalle gegründeten „Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein“ ebenso wie von der „Sozialdemokratischen Arbeiterpartei“, die 1869 durch August Bebel und Wilhelm Liebknecht initiiert wurde. Zur sozialhistorischen Situation infolge der Industrialisierung, zur Problematik des sogenannten ‚Pauperismus‘ und zur Entstehung einer organisierten Arbeiterbewegung vgl. NK 1/1, 6–8. – N.s antidemokratische Einstellung, seine Skepsis gegenüber jedem politischen Engagement für Gleichheitskonzepte, sein Geistesaristokratismus und sein individualistisch ausgerichtetes Kulturkonzept stehen in engem Zusammenhang mit seinen antimodernen Positionen und seiner Abwehrhaltung gegenüber revolutionären Tendenzen. Zu den Auffassungen Rousseaus vgl. NK 369, 18–25. Zu N.s kritischer Auseinandersetzung mit Rousseau vgl. auch NK 369, 28–30.

369, 15–16 *wie der alte Typhon unter dem Aetna]* Die griechische Mythologie stellte Typhon, einen Sohn des Tartaros und der Gaia, als riesiges Ungeheuer mit hundert Drachenköpfen und mit Schlangenfüßen dar. Nach der Niederlage der Giganten im Kampf gegen die olympischen Götter wird Typhon in die Schlacht gegen die Olympier geschickt. Zeus wirft den Ätna auf ihn; die eruptiven Ausbrüche des Vulkans finden ihre Mythologisierung in der Vorstellung des unter dem Ätna liegenden Monstrums. In einer Variante des Mythos erringt Zeus nach blutigem Kampf und langer Verfolgung den Sieg über Typhon, den Gaia nach dem Titanensturz als Weltherrscher dem Göttervater Zeus entgegengestellt hat (Hesiod: Theogonie), und begräbt ihn unter dem Ätna (Pindar: 4. Olympische Ode, 1. Pythische Ode; Ovid: Metamorphosen 5). – Indem N. das Menschenbild Rousseaus hier mit der mythologischen Figur vergleicht, betont er zugleich die elementare Subversionskraft des Rousseauismus. Nur kurze Zeit vor der erstmaligen Publikation von N.s UB III SE im Jahre 1874 hatten sich revolutionäre Energien im Pariser Commune-Aufstand von 1871 Bahn gebrochen.

369, 18–25 *durch [...] schlechte Erziehung verderbt und vor sich selbst durch lächerliche Sitten beschämt, ruft der Mensch in seiner Noth die „heilige Natur“ an [...]. Er wirft höhnisch all den bunten Schmuck von sich, welcher ihm kurz vorher gerade sein Menschlichstes schien, seine Künste und Wissenschaften]* Hier spielt N. auf den Naturkult an, der in den Schriften von Jean-Jacques Rousseau zentrale Bedeutung hat. Auf die Preisfrage der Académie von Dijon, „ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe“ („Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs“), gab Rousseau mit seinem preisgekrönten *Discours sur les sciences et les arts* (Abhandlung über die Wissenschaften und Künste) von 1750, der ihn berühmt machte, eine negative Antwort, indem er die Künste und die

Wissenschaften als Phänomene einer naturfremden, mithin entarteten Zivilisation abwertete. Rousseau betrachtete den Menschen als gut von Natur aus und vertrat die Auffassung, durch die Einführung der sozialen Differenzierungen in die menschliche Gesellschaft seien Konkurrenz, Neid, Feindschaft und weitere Entfremdungsphänomene entstanden, so dass der natürliche Ursprungszustand durch depravierte Lebensverhältnisse abgelöst worden sei. Für den sittlichen Niedergang der Gesellschaft machte Rousseau letztlich den Aufschwung der Künste und Wissenschaften verantwortlich. Deshalb plädierte er dafür, Freiheit, Unschuld und Tugend als Werte des natürlichen Urzustands allgemein präsent zu halten, um weitere Verschlechterungen der gesellschaftlichen Situation zu verhindern.

In seinem zweiten philosophischen Werk, dem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*), formulierte Rousseau 1755 eine radikale Zivilisations-, Geschichts- und Gesellschaftskritik, indem er in einer fiktiven historischen Darstellung die Entwicklung vom ursprünglichen glücklichen Gesellschaftszustand zur späteren Rechtsungleichheit zu rekonstruieren versuchte und die Entstehung des Privateigentums als historische Zäsur von großer Tragweite beschrieb. Aus dieser Konstellation zog Rousseau radikale Konsequenzen, indem er aus der negativen sozialen Entwicklung die revolutionäre Forderung ableitete, dass die ‚natürliche‘ Rechtsgleichheit aller Menschen wiederhergestellt werden müsse, um einen harmonischen Gesellschaftszustand zu erreichen.

In seinem Buch *Émile ou De l'éducation* (*Emile oder über die Erziehung*) von 1762 plädierte Rousseau für die Überwindung traditioneller Erziehungsmethoden, und zwar durch das Konzept einer natürlichen Erziehung, die auf eine freie Entfaltung der kindlichen Persönlichkeit zielt. Nach Rousseaus Überzeugung soll sich der Lehrer darum bemühen, die ‚guten‘ Fähigkeiten des Kindes zu fördern, indem er sie behutsam lenkt und auf natürliche Weise wachsen lässt. In den Theorien Rousseaus ist der Individualitätsgedanke von maßgeblicher Bedeutung, der in der Folgezeit fundamentalen Einfluss hatte und auch in modernen pädagogischen Konzepten bis heute weiterwirkt.

Mit ausgeprägtem Kulturpessimismus wendete sich Rousseau entschieden gegen den Fortschrittsoptimismus seiner Zeitgenossen und kritisierte deren grundsätzlich positive Einstellung zur modernen Zivilisation und ihrer Entwicklungsdynamik. Rousseau selbst hielt dieser optimistischen Sicht seine eigene Überzeugung entgegen, der Zivilisationsprozess habe keinen fundamentalen Fortschritt herbeigeführt, sondern sei stattdessen sogar die wesentliche Ursache für einen allgemeinen Niedergang mit vielfältigen Dekadenzsymptomen gewesen. Zwar gehört der ‚Naturzustand‘ als phylogenetisch längst

überwundener Urzustand unwiderruflich der Vergangenheit an. Aber da das ‚Glück‘ des Menschen nach Rousseaus Auffassung nur in einer Art von ‚Naturzustand‘ gewährleistet werden kann, soll die Gesellschaft seiner Ansicht nach durch Erziehung und Politik Veränderungen herbeizuführen versuchen, die einer Reaktualisierung der positiven Aspekte des idealen ‚Naturzustands‘ Vorschub leisten.

Im Hinblick auf die radikale Wissenschaftskritik des Protagonisten in Goethes *Faust I* und sein durch Rousseau inspiriertes utopisches Ideal bezieht Mephisto in aufschlussreicher Weise eine kritische Position. Unmittelbar vor Beginn der Schüler-Szene bereits in Fausts Gewand gekleidet, verurteilt Mephisto diese Mentalität energisch und nimmt dabei auf die Vorstellung des Menschen als ‚animal rationale‘ Bezug: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, / Des Menschen allerhöchste Kraft, / Laß nur in Blend- und Zauberwerken / Dich von dem Lügegeist bestärken, / So hab’ ich dich schon unbedingt“ (V. 1851–1855). – Dieser skeptische Blick auf Irrationalismus und Wissenschaftskritik ist für den vorliegenden Textzusammenhang von UB III SE relevant, weil sich N. hier auf die anthropologischen Konzepte von Rousseau, Goethe und Schopenhauer konzentriert, um sie einander vergleichend gegenüberzustellen. Zu N.s kritischer Auseinandersetzung mit Rousseau vgl. NK 369, 28–30.

369, 21 *so fern [...] wie irgend ein epikurischer Gott*] Nach der Lehre Epikurs (341–270 v. Chr.) existieren die Götter in einem Zustand uneingeschränkter Selbstgenusses in den sogenannten ‚Intermundien‘, d. h. in Zwischenwelten, weit entfernt von der Lebenssphäre der Menschen und ohne jeden Einfluss auf sie. Daher erübrigt sich nach der Auffassung Epikurs auch jedwede Angst vor einer göttlichen Macht. Indem N. die Distanz des Menschen zur „heilige[n] Natur“ als Folge des modernen Zivilisationsprozesses mit dem Abstand zu den Göttern nach der Lehre Epikurs vergleicht, steigert er die Vorstellung von Naturferne bis zum Extrem.

369, 27 *entartet*] In der Entartung des Menschen aufgrund seiner zunehmenden Naturferne, die N. hier im näheren Kontext mit bildhafter Anschaulichkeit darstellt, verbinden sich Aspekte von N.s *Décadence*-Diagnose mit zentralen Komponenten von Rousseaus Kulturkritik. Vgl. auch NK 366, 18–20.

369, 28–30 *Und wenn er ruft: „nur die Natur ist gut, nur der natürliche Mensch ist menschlich“, so verachtet er sich und sehnt sich über sich selbst hinaus*] Hier referiert N. eine kulturkritische Hauptthese Rousseaus, die dieser vor allem in seinen beiden *Discours* (d. h. im *Discours sur les sciences et les arts* und im *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*) sowie in seinem Werk *Émile ou De l’éducation* formuliert. Im vorliegenden Kontext von UB III SE spielt N. auf den Naturkult Rousseaus an, der in der Rezeption

seiner Schriften umfassend weiterwirkte. Nach Rousseaus Überzeugung ist der Mensch von Natur aus gut. Durch die Entfernung vom ursprünglichen Naturzustand und die gesellschaftlichen Institutionen sei der Mensch dann verdorben worden. Auf diese Weise erklärt Rousseau die vielfältigen Entfremdungssphänomene der modernen Zivilisation. Zu den Konzepten Rousseaus vgl. die detaillierteren Darlegungen in NK 369, 18–25. – Obwohl N. im näheren Kontext von UB III SE die Anthropologie Rousseaus generell thematisiert, um dann primär Schopenhauer als philosophisches Paradigma in den Mittelpunkt zu rücken, sind hier zugleich auch deutliche Affinitäten zwischen den Konzepten Rousseaus und N.s eigenen Prämissen zu erkennen. Vgl. dazu 340–341, wo N. das Wesen des Menschen auf ein ideales, von ihm anzustrebendes Telos bezieht.

Insgesamt steht N. Rousseau sehr kritisch gegenüber, weil er ihn für den geistigen Initiator der revolutionären Bewegungen hält. Schon in UB III SE weist N. ausdrücklich auf die Gefahr einer Entartung des Rousseauschen Menschen „zum Catilinarier“ hin (371, 11). In *Menschliches, Allzumenschliches* wendet er sich gegen den „Aberglaube[n] Rousseau’s“, der an „eine wundergleiche, ursprüngliche, aber gleichsam verschüttete Güte der menschlichen Natur glaubt und den Institutionen der Cultur, in Gesellschaft, Staat, Erziehung, alle Schuld jener Verschüttung beimisst“ (KSA 2, 299, 15–19). Durch Rousseaus „leidenschaftliche Thorheiten und Halblügen“, die „den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen“ haben, sieht N. den „Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung auf lange verscheucht“, den er selbst „wieder zurückzurufen“ versucht (KSA 2, 299, 28–33), weil es darauf ankomme, „abergläubische und religiöse Begriffe und Aengste“ zu überwinden (KSA 2, 41, 23). In der Vorrede zur *Morgenröthe* sieht N. Kant von der „Moral-Tarantel Rousseau gebissen“ und zum „moralischen Fanatismus“ getrieben, „als dessen Vollstrecker sich ein anderer Jünger Rousseau’s fühlte und bekannte, nämlich Robespierre“ (KSA 3, 14, 14–17). Mit dieser These zielt N. auf die Endphase der Französischen Revolution, die zur Pervertierung der Revolutionsideale führte und im Terrorregime Robespierres ihren fatalen Höhepunkt erreichte.

In der *Götzen-Dämmerung* gesteht N. sogar seinen Hass auf Rousseau, von dessen Naturideologie er seine eigenen Vorstellungen einer „Rückkehr zur Natur“ entschieden abgrenzt; N. selbst spricht sich für ein „Hinaufkommen“ aus: „hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit“, wie sie „Napoleon“ repräsentiere (KSA 6, 150, 2–7). Und N. fährt polemisch fort: „Aber Rousseau – wohin wollte der eigentlich zurück? Rousseau, dieser erste moderne Mensch, Idealist und canaille in Einer Person; [...] krank vor zügelloser Eitelkeit und zügelloser Selbstverachtung. Auch diese Missgeburt, welche sich an die Schwelle der neuen Zeit gelagert hat, wollte ‚Rückkehr zur Natur‘ –

[...] Ich hasse Rousseau noch in der Revolution“, nämlich „ihre Rousseau’sche Moralität“ (KSA 6, 150, 9–21). Aus dem Kontext geht hervor, dass N. vor allem am Revolutionsideal der *égalité* Anstoß nimmt, das seinem eigenen Geistesaristokratismus diametral gegenübersteht: „Die Lehre von der Gleichheit! ... Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist ...“ (KSA 6, 150, 23–26).

In einem Nachlass-Notat von 1887, das durch die Überschrift „Halkyonia. / Nachmittage eines Glücklichen. / Von / Friedrich Nietzsche“ (NL 1887, 10 [1], KSA 12, 453) wie der Entwurf zu einem neuen Werk erscheint, werden die Implikationen seiner Abgrenzung von Rousseau evident: Unter dem Titel „Meine fünf ‚Neins‘“ distanziert sich N. dort sogar in doppelter Hinsicht von Rousseau: „3. Mein Kampf gegen das 18. Jahrhundert Rousseaus, gegen seine ‚Natur‘, seinen ‚guten Menschen‘, seinen Glauben an die Herrschaft des Gefühls – gegen die Verweichlichung, Schwächung, Vermoralisierung des Menschen: ein Ideal, das aus dem Haß gegen die aristokratische Cultur geboren ist und in praxi die Herrschaft der zügellosen Ressentiments-Gefühle ist, erfunden als Standarte für den Kampf. [...] 4. Mein Kampf gegen die Romantik, in der christliche Ideale und Ideale Rousseaus zusammenkommen“ (NL 1887, 10 [2], KSA 12, 453–454). Kurz darauf behauptet N.: „Statt des ‚Naturmenschen‘ Rousseau’s hat das 19. Jahrhundert ein wahres Bild vom ‚Menschen‘ entdeckt“ (NL 1887, 10 [5], KSA 12, 456).

369, 33 – 370, 2 *Der Mensch Goethe’s ist keine so bedrohliche Macht, ja [...] sogar das Correctiv und Quietiv gerade jener gefährlichen Aufregungen, denen der Mensch Rousseau’s preisgegeben ist.* / N. entwirft hier komplementäre Menschenbilder: Der „Mensch Goethe’s“ kompensiert Fehlhaltungen, die durch die revolutionären Exaltationen des „Mensch[en] Rousseau’s“ bedingt sind. Zwar ermöglicht er so eine Beruhigung, aber mit ihr verbindet sich zugleich die Gefahr einer Erstarrung im Philiströsen. Indem N. hier potentielle Entartungen dieser beiden anthropologischen Konzepte darstellt, schafft er zugleich die Basis für eine positive Alternative: für den „Schopenhauerischen Menschen“ (371, 20).

370, 4–5 *sein Faust war das höchste und kühnste Abbild vom Menschen Rousseau’s]* Dies gilt vor allem für den großen Anfangsmonolog in Goethes *Faust I*, in dem sich Faust aus der Sphäre seiner lebensfernen Gelehrtenexistenz nach dem Zustand des Rousseauschen ‚homme naturel‘ sehnt. Wiederholt beschwört er die lebendige und belebende Natur: „Statt der lebendigen Natur, / Da Gott die Menschen schuf hinein, / Umgibt in Rauch und Moder nur / Dich Tiergeripp’ und Totenbein“ (V. 414–417). Ein utopisches Gegenkonzept entwirft

Faust, indem er konstatiert: „Und wenn Natur dich unterweist, / Dann geht die Seelenkraft dir auf“ (V. 423–424). Im Zeichen des Makrokosmos sieht er „Die Kräfte der Natur“ rings umher sich „enthüllen“ (V. 438), ja er meint sogar: „Ich schau’ in diesen reinen Zügen / Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen“ (V. 440–441). Nicht nur symbolisch möchte er die Natur begreifen, sondern unmittelbar: „Wo fass’ ich dich, unendliche Natur? / Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens, / An denen Himmel und Erde hängt“ (V. 455–457). Zu Rousseaus Anthropologie vgl. NK 369, 18–25; zu N.s Rousseau-Kritik vgl. NK 369, 28–30.

370, 8–9 *Nun sehe man aber darauf hin, was aus alle diesem angesammelten Gewölk entsteht – gewiss kein Blitz!*] Indem N. die Metaphorik vom „angesammelten Gewölk“ auf die rousseauistischen Elemente in Goethes *Faust* bezieht, verbindet er sie insofern mit einer skeptischen Haltung, als er aus diesem „Gewölk“ nicht den „Blitz“ einer Tat entstehen sieht (vgl. 370, 21). – N. gebraucht die expressive Blitz-Metapher in allen Schaffensphasen und in unterschiedlichen inhaltlichen Zusammenhängen. In späteren Werken findet sie sich häufiger als im Frühwerk. In UB II HL beispielsweise erscheint sie im Kontext einer mit Topoi der Erhabenheitsästhetik überformten Naturbeschreibung (vgl. KSA 1, 290, 3). Besonders markant setzt N. die Blitz-Metapher in *Also sprach Zarathustra* ein (vgl. KSA 4, 16, 15; 18, 19–22; 23, 6; 52, 25; 52, 29). Wenn dort „der Übermensch“ als „Blitz aus der dunklen Wolke Mensch“ apostrophiert wird (KSA 4, 23, 6), lässt der damit verbundene Anspruch gewisse Affinitäten zum vorliegenden Kontext von UB III SE erkennen. – Vor N. verwendet bereits Schopenhauer die bildhafte Vorstellung des Blitzes in pointierten Vergleichen (vgl. dazu Belege in WWV II, Kap. 15, Hü 152; WWV II, Kap. 31, Hü 436, 437 sowie in PP II, Kap. 4, § 67, Hü 101).

370, 10–21 *Man sollte denken, dass Faust durch das überall bedrängte Leben als unersättlicher Empörer und Befreier geführt werde, als die verneinende Kraft aus Güte, als der eigentliche [...] dämonische Genius des Umsturzes, zum Gegensatz seines durchaus undämonischen Begleiters [...]. Aber man irrt sich, wenn man etwas Derartiges erwartet; der Mensch Goethe’s weicht hier dem Menschen Rousseau’s aus; denn er hasst [...] jede That*] Schon in seiner berühmten Selbstdefinition als „Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (V. 1335–1336), und als „Geist, der stets verneint“ (V. 1338), betont Mephisto in Goethes Drama *Faust I* den Antagonismus von Gut und Böse, auf den N. hier in modifizierter Weise anspielt, indem er „die verneinende Kraft aus Güte“ bei Faust vermisst. Zunächst überformt N. die Faust-Figur Goethes hypothetisch durch mephistophelische Charakteristika, die er anschließend jedoch selbst verwirft, indem er erklärt: „so wird aus dem Weltbefreier Faust

gleichsam nur ein Weltreisender“ (370, 21–22). Auf diese Weise schafft N. die Basis für die Abgrenzung der Anthropologie Goethes von derjenigen Rousseaus. Vgl. auch NK 370, 19–22. Zu den anthropologischen Konzepten Rousseaus vgl. NK 369, 18–25; zu N.s Kritik an Rousseau vgl. NK 369, 28–30.

In UB II HL zitiert N. sogar wörtlich aus dieser berühmten Selbstpräsentation Mephistos in Goethes Drama *Faust I*: „Denn Alles was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht. Drum besser wär's, dass nichts entstünde“ (KSA 1, 269, 25–27). Goethe gestaltet den Dialog in seinem Drama folgendermaßen: Auf Fausts Frage „Nun gut, wer bist du denn?“ (V. 1334) entfaltet Mephistopheles seine nihilistische Programmatik, indem er antwortet: „Ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (V. 1335–1336). Dann erläutert er diese Selbstcharakterisierung mit den Worten: „Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht; / Drum besser wär's, daß nichts entstünde. / So ist denn alles, was ihr Sünde, / Zerstörung, kurz das Böse nennt, / Mein eigentliches Element“ (V. 1338–1344). – Im Hinblick auf die ambivalenten Perspektiven N.s auf Goethe allgemein vgl. Claus Zittel, NH 2000b, 385–386.

Zugleich sind in N.s Bezugnahmen auf Goethes *Faust*-Drama Reflexe einer zeitgenössischen *Faust*-Debatte wirksam, die vom Standpunkt des Realismus und eines nationalpatriotischen Engagements aus geführt wurde. Von lange anhaltender Wirkung war der von N. gelesene und von ihm schon in der *Geburt der Tragödie* attackierte Georg Gottfried Gervinus, der zur Gruppierung der progressiven Liberalen gehörte und aus diesem Grund seine Professur für Geschichte an der Universität Göttingen verlor. Gervinus publizierte die fünfbändige *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen* (1835–1842), die bis 1874 fünf Auflagen hatte. In diesem Werk erklärt Gervinus, das deutsche Volk müsse nach dem Ende seiner bedeutenden Literatur-Epoche zur Sphäre des Ästhetischen und Geistig-Spekulativen wieder Abstand gewinnen, um sich stattdessen einem politischen Engagement im Staat zu widmen. Für diesen Zweck solle sich auch die Literatur einsetzen. In seiner 30-seitigen Darstellung von Goethes *Faust* lehnte Gervinus dieses Werk als nationales Identifikationsmuster mit der Begründung ab, der erste Teil des *Faust* vermöge nichts zur nützlichen Formierung der Nation nach dem Kriterium politischer Verantwortlichkeit beizutragen und auch dem zweiten Teil des *Faust* fehle trotz einiger richtiger Impulse letztlich ein angemessener „Sinn für das handelnde Leben“ und für die Willensdimension des Menschen (vgl. dazu Jochen Schmidt 1999, 311).

Aus einer ähnlichen Haltung kritischer Distanz entwarf Friedrich Theodor Vischer 1861 eine Art von ‚Gegen-Faust‘; dabei intendierte er ein durch Arbeit und aktives soziales Engagement geprägtes Leben, das sich der Beseitigung

von Elend und Unterdrückung widmen sollte. Vischer machte Faust als Gestalt des 16. Jahrhunderts zum revolutionären Kämpfer im Bauernkrieg. Ganz in den Spuren von Gervinus bewegte sich der ebenfalls einflussreiche Literaturhistoriker Julian Schmidt, dessen Literaturgeschichte N. in seiner Bibliothek hatte (NPB 531). Vgl. Julian Schmidts *Geschichte der deutschen Literatur seit Lessings Tod (1781–1867)*, 3 Bände, 5. Aufl. 1866–1867. In seiner *Geschichte der deutschen Nationalliteratur im 19. Jahrhundert* (1853) bringt Julian Schmidt den kritischen Bewertungsmaßstab auf die prägnante Formel: „Mangel an Realismus“. Nach diesem Kriterium schien Faust als nationale Identifikationsfigur für die Deutschen gänzlich ungeeignet zu sein.

Mit Friedrich Spielhagen, der zu den erfolgreichsten Romanciers des 19. Jahrhunderts zählte, setzte sich „die jungdeutsch inspirierte, kritisch realistische Linie von Gervinus und Julian Schmidt bis zum Ende des Jahrhunderts fort“ (vgl. Jochen Schmidt 1999, 311–312). Der bekannteste von Spielhagens Romanen, der in zahlreichen Auflagen erschien, trägt den (auf einem Goethe-Zitat basierenden) Titel *Problematische Naturen* (1861) und inszeniert die Realitätsverfehlung einer Faust-Figur (vgl. ebd., 311). – N. erwähnt diesen Roman Spielhagens bereits im Mai 1865 in einem Brief an Carl von Gersdorff: „Einige Kapitel in den Probl. Nat. habe ich bewundert. Sie haben wirklich Goethesche Kraft und Anschaulichkeit. So sind gleich die ersten Kapitel Meisterstücke“ (KSB 2, Nr. 467, S. 57). Skeptisch äußert sich N. allerdings zu Spielhagens „adelsfeindliche[r] Richtung in den Probl. Nat.“ (ebd.). Zu den zahlreichen ideologisierenden Vereinnahmungsversuchen, die sich seit dem 18. Jahrhundert auf Goethes Faust-Figur konzentrierten, vgl. NK 370, 29–31. Die vielfältigen Bemühungen um eine Adaption des Faust-Typus für nationale Interessen lassen auch eine problematische Tendenz erkennen, den Autor Goethe mit seiner Faust-Figur zu identifizieren.

370, 16 *seine skeptische Bosheit und Verneinung*] Hier spielt N. auf Verse in Goethes Drama *Faust I* an. Mephisto, der nach der Metamorphose des Pudels plötzlich als „fahrender Skolast“ (V. 1324) in Fausts Studierstube steht, stellt sich dem überraschten Gelehrten folgendermaßen vor: „Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht“ (V. 1338–1340). Zu dieser Szene in Goethes *Faust I* vgl. ergänzend auch NK 372, 7–8 und vor allem NK 372, 1–2.

370, 19–22 *der Mensch Goethe's weicht hier dem Menschen Rousseau's aus; denn er hasst jedes Gewaltsame, jeden Sprung – das heisst aber: jede That; und so wird aus dem Weltbefreier Faust gleichsam nur ein Weltreisender.*] In Goethes Drama manifestiert sich Fausts Tatendrang zunächst in seiner Bibel-Übersetzung: Den griechischen Logos-Begriff am Anfang des Johannes-Evangeliums

übersetzt Faust zuerst durch ‚Wort‘, dann durch ‚Sinn‘ und schließlich durch ‚Kraft‘. Auf die drei Übersetzungsversuche, die Faust nacheinander revidiert, folgen die markanten Schlussverse dieses Monologs: „Mir hilft der Geist! Auf einmal seh’ ich Rat / Und schreibe getrost: Im Anfang war die T a t!“ (V. 1236–1237). In der Paktszene erklärt Faust: „Nur keine Furcht, daß ich dies Bündnis breche! / Das Streben meiner ganzen Kraft / Ist grade das, was ich verspreche“ (1741–1743). Und wenig später behauptet er: „Nur rastlos betätigt sich der Mann“ (V. 1759). – Zu nationalen Ideologisierungen, die unter diesem Aspekt Goethes Faust als paradigmatisch ‚deutsche‘ Figur zu vereinnahmen suchten und dadurch wirkungsmächtige stereotype Identifikationsmuster hervorbrachten, vgl. NK 370, 29–31. Zu den Vorbehalten gegen solche Positionen und zur Ablehnung von Goethes Faust als Identifikationsfigur vgl. NK 370, 10–21. Indem N. im vorliegenden Kontext von UB III SE die Depravation des Pseudo-Revolutionärs Faust zum Weltreisenden betont, spielt er vor allem auf Goethes *Faust II* an.

370, 22–25 *Alle Reiche des Lebens und der Natur, alle Vergangenheiten, Künste, Mythologien, alle Wissenschaften sehen den unersättlichen Beschauer an sich vorüberfliegen*] Das Motiv der Weltfahrt, das Goethe in der Faust-Tradition vorfand, ist schon in seinem Drama *Faust I* relevant, wird im *Faust II* dann allerdings ins Universelle ausgeweitet. Der Begriff ‚Vergangenheiten‘ zielt sowohl auf epochenspezifische Motive im *Faust I*, die auf das 16. Jahrhundert zurückverweisen, als auch auf die historischen Übergänge zwischen Spätmittelalter, Renaissance und Neuzeit im *Faust II*. Mit dem Begriff ‚Mythologien‘ nimmt N. auf die große Inszenierung des mythologischen Repertoires in der ‚Klassischen Walpurgisnacht‘ Bezug. Und mit dem Begriff ‚Wissenschaften‘ spielt er auf die sogenannte Gelehrtenhandlung am Anfang des *Faust I* und auf die Erscheinung des Homunculus im *Faust II* an.

370, 26 *Helena*] In Goethes *Faust II* erscheint Helena als Ideal klassischer Schönheit und weiblicher Würde. Goethe greift auf die griechische Mythologie zurück, in der Helena, Tochter des Zeus und der Leda, als die schönste und begehrtesten Frau dargestellt wird. Paris entführt sie ihrem Mann Menelaos und flieht mit ihr nach Troja. Die Griechen segeln unter Agamemnon, dem Bruder des Menelaos, nach Kleinasien, um Helena zurückzuerobern. Dies gelingt ihnen erst nach zehnjähriger Belagerung der Stadt Troja. Vgl. auch NK 370, 28–29.

370, 26–27 *und nun muss der Augenblick kommen, auf den sein höhnischer Begleiter lauert*] Anspielung auf die Pakt-Konstellation im *Faust I*: „Werd’ ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zu Grunde gehn!“ (V. 1699–1702).

370, 28–29 *An einer beliebigen Stelle der Erde endet der Flug, die Schwingen fallen herab*] Schon in der Tradition des Faust-Stoffes vor Goethe erscheint Fausts Weltfahrt auch als Flug. In seinem Drama *Faust I* greift Goethe dieses Motiv auf, indem er Faust die Wunschvorstellung formulieren lässt: „Ja, wäre nur ein Zaubermantel mein! / Und trüg’ er mich in fremde Länder“ (V. 1122–1123). Am Anfang des 4. Aktes von Goethes *Faust II* gibt sich Faust als Luftfahrer zu erkennen. – Der Rest ist eine Phantasie N.s. Im vorliegenden Kontext überträgt er das Schicksal der Euphorion-Figur aus *Faust II* tendenziell auf den Protagonisten Faust selbst und spielt zugleich auf den Ikarus-Mythos an. Das Tertium comparationis besteht in einem obsessiven Subjektivismus, der eine destruktive Exzentrik mit einschließt. Wie bei der mythologischen Gestalt Ikarus führt der Flugversuch auch bei der Euphorion-Figur, die in Goethes *Faust II* als Allegorie romantischer Exzentrik erscheint, zum tödlichen Absturz. Damit gerät Euphorion in einen Gegensatz zum statuarisch-würdevollen antiken Gestus, der seine Mutter Helena wie ein Sinnbild klassischer Vollendung erscheinen lässt. Mit seinem Vater Faust teilt Euphorion allerdings die Tendenz zu einer subjektivistischen Hybris, die zugleich zum Tragischen disponiert (vgl. Jochen Schmidt 1999, 253–259).

370, 29–31 *Wenn der Deutsche aufhört, Faust zu sein, ist keine Gefahr grösser als die, dass er ein Philister werde und dem Teufel verfall*] Einerseits stellt N. hier das ungenügsame Streben Fausts der satten Selbstzufriedenheit eines bloßen Philisters gegenüber, andererseits reflektiert er zugleich auch das Philistertum als eine latente Gefahr für den nicht mehr ‚strebenden‘ Faust. Darüber hinaus betont N. eine Affinität der Faust-Figur zum angeblichen Nationalcharakter ‚des Deutschen‘ und adaptiert dabei die gängigen Klischees von dessen angeblich ‚Faustischer Seele‘. (Zu diesen nationalen Stereotypen seit dem 18. Jahrhundert vgl. Jochen Schmidt 1999, 305–319). Während sich der junge Goethe für den Faust-Stoff zunächst tatsächlich im Zuge einer Rückbesinnung auf ‚Deutsches‘ entschieden hatte (vgl. ebd., 40, 305), vertiefte der klassische Goethe seine Faust-Figur anthropologisch und wahrte dabei bewusst Distanz gegenüber nationalen Ideologisierungsversuchen. Allerdings animierte die Ausrichtung des klassischen Goethe auf menschheitlich-universale Dimensionen der Faust-Figur später mitunter erneut zu nationalen Vereinnahmungsversuchen, die Faust zusehends als eine nationale Identifikationsfigur erscheinen ließen. Zudem wurde der Autor Goethe selbst vorschnell mit wesentlichen Charakteristika seiner populärsten Figur identifiziert und dann ebenfalls für nationale Zielsetzungen in Anspruch genommen. Da man die ironischen Brechungen, die Goethe seinem Protagonisten eingeschrieben hatte, weitgehend ignorierte, entstanden fortan wirkungsmächtige Faust-Deutungen, in denen die Komplexität der Figur erheblich verkürzt wurde. Sie setzten beim ruhe-

losen ‚Streben‘ des Protagonisten Faust und bei seiner expansiven Dynamik an, um eine Apotheose der ‚Tat‘ zu inszenieren und auf dieser Basis ein heroisch-aktivistisches Männlichkeitsideal zu entwickeln. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren Instrumentalisierungsversuche dieser Art vorzugsweise auf die einschlägigen Textpassagen aus Goethes *Faust II* fokussiert (vgl. ebd., 306–307).

Bereits Friedrich Wilhelm Joseph Schelling betrachtete Faust 1802/03 in seiner *Vorlesung über die Philosophie der Kunst* als Repräsentanten des ‚deutschen Charakters‘ (vgl. ebd., 307). Während Friedrich Theodor Vischer Faust als einen Charakter von deutscher ‚Innerlichkeit‘ verstand, verfolgte Heinrich Heine progressive Tendenzen, indem er Faust für seine sensualistische Utopie vereinnahmte. Seit 1840 stellte man die Faust-Figur wiederholt in den Kontext einer biedermeierlich überformten romantischen Innerlichkeit und erhob sie zum Paradigma eines pragmatischen Realitätssinns und bürgerlicher Tüchtigkeit, aber auch eines vorgeblich ‚deutschen Gemüts‘ (vgl. ebd., 308–310). – Nachdem Vertreter eines stärker aufklärerisch engagierten Realismus allerdings auch ideologiekritische Vorbehalte gegen derartige Vereinnahmungen der Faust-Figur erhoben hatten (vgl. dazu konkreter NK 370, 10–21), avancierte Faust nach der Reichsgründung von 1871 zu einer sehr positiv besetzten Identifikationsfigur, und zwar gerade hinsichtlich der spezifischen Mentalität der Tüchtigkeit, die in der Gründerzeit Konjunktur hatte. Zudem erhielt das ‚Faustische Streben‘ besondere Bedeutung im Zusammenhang mit dem neuen nationalen Selbstbewusstsein, das sich in dieser Zeit herausbildete und dem Ideologem des Faustischen ‚Tatmenschen‘ eine identitätsstiftende Funktion verschaffte. Zusätzliche Relevanz gewann sie im Zuge der wachsenden imperialen Tendenzen in der Bismarck-Ära. Gemeinsam ist all diesen Versuchen, Faust zu legitimatorischen Zwecken für realpolitische Interessen des deutschen Reiches zu vereinnahmen, eine auffallende Einseitigkeit bei der Rezeption von Goethes *Faust*. Wesentliche Dimensionen dieses komplexen Werkes blieben dabei unberücksichtigt oder wurden eskamotiert. Dies galt vor allem für problematische Charakteristika und ironische Brechungen der Faust-Figur. In der Anfangsphase des 20. Jahrhunderts wurden die auf Faust projizierten Vorstellungen von heroischem Streben, titanischer Größe und dynamischer Männlichkeit durch den beginnenden N.-Kult dann zusätzlich durch Übermensch-Pathos und Immoralismus-Konzepte angereichert und forciert. (Zum Gesamtzusammenhang vgl. Jochen Schmidt 1999, 312–316).

Im Unterschied zu solchen Projektionen auf die Faust-Figur beschränkt sich N. im vorliegenden Kontext von UB III SE nicht darauf, im Anschluss an die zeitgenössischen Ideologisierungsversuche das angeblich ‚Deutsche‘ der Faust-Figur hervorzuheben. Vielmehr betont er darüber hinaus auch das Risiko

für einen nicht mehr ‚strebenden‘ Faust, sich einer philiströsen Mentalität zu nähern. – Detailliertere Informationen zum bereits in UB I DS (KSA 1, 165, 6) eingeführten Begriff ‚Bildungsphilister‘ sowie zum Begriff ‚Philister‘ bei N. und Schopenhauer bieten NK 165, 6 sowie NK 352, 27 und NK 401, 24–25. – Im 3. Kapitel von UB III SE reflektiert N. selbst die Perspektive zeitgenössischer Bildungsphilister auf den Autor des *Faust*-Dramas und lässt deren naive Vereinnahmungsversuche dabei in kritischer Beleuchtung erscheinen: „Goethe, auf den unsre Bildungsphilister als auf den glücklichsten Deutschen hinzeigen, um daraus den Satz zu beweisen, dass es doch möglich sein müsse unter ihnen glücklich zu werden“ (352, 27–29). – Wie hier und in anderen Partien von N.s UB III SE (vgl. 371, 10; 401, 24–25) ist auch in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* der Begriff des Philisters negativ konnotiert, etwa dort, wo er den Universitätsphilosophen kritisiert, der „den philosophischen Hörsaal in eine Schule der plattesten Philisterei umschafft“ (PP I, Hü 164). Vgl. außerdem PP I, Hü 158, 177.

370, 31–32 *nur himmlische Mächte können ihn hiervon erlösen*] Anspielung auf den fünften Akt von Goethes *Faust II*: „Wer immer strebend sich bemüht / Den können wir erlösen“ (V. 11936–11937). Die Gefahr des Philiströsen liegt für Faust im Verlust der essentiellen Ungenügsamkeit, die sein Streben motiviert und auszeichnet. Am Ende von Goethes *Faust II* wird der Protagonist von himmlischen Mächten emporgezogen. Auf dieses Finale des Dramas nimmt N. im vorliegenden Kontext eher neutral Bezug. – Goethe lässt sein Werk mit der Äußerung des Chorus mysticus enden: „Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche / Hier wird's Ereignis; / Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan“ (V. 12104–12111). Diese berühmten Verse parodiert N. in seinem Gedicht *An Goethe*. Dessen erste Strophe lautet so: „Das Unvergängliche / Ist nur dein Gleichniss! / Gott der Verhängliche / Ist Dichter-Erschleichniss ...“ (KSA 3, 639, 4–7). Als das erste Poem der „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ eröffnet das Gedicht *An Goethe* den lyrischen „Anhang“, mit dem N. die 1887 erschienene Neuausgabe von *Die fröhliche Wissenschaft* abschließt. Durch die markante Anfangsstellung erhält die religionskritische Dimension in dieser Goethe-Parodie eine programmatische Bedeutung: Der Transzendenz-Glaube erscheint hier zum Produkt poetischer Phantasie depotenziert.

371, 2–3 *ein Leben von Begierde zu Begierde*] Vereinfachende Anspielung auf Goethes *Faust I* (V. 3249–3250): „So tauml' ich von Begierde zu Genuß, / Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde“. Analoge Formulierungen gebraucht auch Schopenhauer. Die problematische *conditio humana*, „daß dieser Existenz selbst das Leiden wesentlich und wahre Befriedigung unmöglich sei“,

beschreibt er in der *Welt als Wille und Vorstellung* folgendermaßen: „unermüdlich streben wir von Wunsch zu Wunsch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, soviel sie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, sondern meistens bald als beschämender Irrthum dasteht, sehn wir doch nicht ein, daß wir mit dem Faß der Danaiden schöpfen; sondern eilen zu immer neuen Wünschen“ (WWV I, § 57, Hü 375–376). Den Willen bestimmt Schopenhauer als das „den Kern und das An-sich jedes Dinges ausmachende Streben“ (WWV I, § 56, Hü 365); „alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehn wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens“ (WWV I, § 56, Hü 365). Das gilt laut Schopenhauer nicht nur für den Menschen, sondern für die gesamte Natur: „Kein Körper ist [...] ohne Streben, oder ohne Sucht und Begier, wie Jakob Böhme sagen würde“ (WWV I, § 56, Hü 364). Zur *Faust*-Rezeption Schopenhauers vgl. Neymeyr 2016a, 314–333.

Sogar das Spannungsverhältnis von ‚Begierde‘ und ‚Genuß‘, das Goethes *Faust*-Figur reflektiert, findet sich ganz ähnlich bei Schopenhauer: Er vergleicht das Leben des Menschen mit „einem Pendel“, das „zwischen dem Schmerz und der Langeweile“ hin und her schwingt, „welche Beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind“ (WWV I, § 57, Hü 368): „Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last“ (WWV I, § 57, Hü 367–368). Diese Konstellation ist es, die Goethes *Faust* im zweiten Teil seiner Klage beschreibt: „So tauml’ ich von Begierde zu Genuß, / Und im Genuß verschmacht’ ich nach Begierde“ (V. 3249–3250). Zur Thematik der Langeweile vgl. auch NK 379, 32–34 und vor allem NK 397, 24.

371, 8–10 *Der Goethesche Mensch ist eine erhaltende und verträgliche Kraft – aber unter der Gefahr [...], dass er zum Philister entarten kann*] Zur pejorativen Bedeutung des Begriffs ‚Philister‘ (auch 370, 31) bei N. und Schopenhauer vgl. NK 352, 27 und NK 401, 24–25. Schopenhauer und N. kontrastieren die „gelehrtenhafte Katheder-Weisheit“ (426, 4–5) und den zur Verschleierung geistiger Substanzlosigkeit eingesetzten Obskurantismus (PP I, Hü 172, 173, 186; SE 419, 425) philosophischer Philister (PP I, Hü 158, 164, 177; SE 352, 370, 371, 401) übereinstimmend mit der Klarheit, Redlichkeit (PP I, Hü 202, 204; SE 348), Originalität, Objektivität (PP I, Hü 181, 182, 204) und „Besonnenheit“ (PP I,

Hü 181; SE 377) seriöser Philosophen, die sich einem unbedingten Wahrheitsethos verpflichtet fühlen.

371, 10–11 *wie der Mensch Rousseau's leicht zum Catilinarier werden kann*] Mit ‚Catilinarier‘ sind die Anhänger von Lucius Catilina (108–62 v. Chr.) gemeint. Nachdem Catilinas Umsturzpläne aufgedeckt worden waren, zwang Cicero ihn im Jahre 63 v. Chr. dazu, Rom zu verlassen. In einer großen Rede erklärte er Catilina zum Staatsfeind. Aufgrund eines Senatsbeschlusses wurden seine Anhänger wegen Hochverrats angeklagt und hingerichtet. Catilina selbst fiel in einer Schlacht, in der sein Heer besiegt wurde. Bismarck nahm auf diese historischen Ereignisse in der Antike Bezug, als er am 30. September 1862 explizit von „Catilinarischen Existenzen“ sprach, womit er entwurzelte Revolutionäre meinte. – Der konservativen Haltung des Goetheschen Menschen, die zur Lethargie führen oder sogar zu einem philiströsen Phlegma verkommen kann, stellt N. den revolutionären Impetus des Rousseauschen Menschen gegenüber, der in eine zerstörerische Eigendynamik geraten kann. Indem N. sowohl Vorzüge als auch Entartungsrisiken dieser beiden anthropologischen Typen charakterisiert, schafft er die Basis, um dann „das Bild des Schopenhauerischen Menschen“ (371, 19–20) zu entfalten. Zu den Konzepten Rousseaus vgl. NK 369, 18–25; zu N.s Rousseau-Kritik vgl. NK 369, 28–30.

371, 15–17 *„Sie sind verdriesslich und bitter, das ist schön und gut; wenn Sie nur einmal recht böse werden, so wird es noch besser sein“.*] Nicht ganz präzises Zitat aus Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (8. Buch, 5. Kapitel). Hier heißt es wörtlich: „Sie sind verdrießlich und bitter, sagte Jarno, das ist recht schön und gut. Wenn Sie nur erst einmal recht böse werden, wird es noch besser sein“ (Goethe: FA, Bd. 9, 928). – In der Reinschrift hat N. die folgende radikalere Passage gestrichen: „Der Mensch Schopenhauer's kann nicht nur gelegentlich verdriesslich und bitter sein, er ist wirklich im Ganzen recht böse – und ich wenigstens meine, dass er dadurch besser ist als auch Wilhelm Meister. Er weiss nichts mehr von der Güte der Natur: er lächelt über die, welche zur Freude geboren zu sein glauben“ (KSA 14, 77). Zu Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* vgl. auch NK 342, 5–14.

371, 18–20 *es ist nöthig, dass wir einmal recht böse werden, damit es besser wird. Und hierzu soll uns das Bild des Schopenhauerischen Menschen ermutigen*] Anders als in 368, 5 hat ‚böse‘ hier positive Konnotationen. Dabei versucht N. Aspekte des ‚Goetheschen Menschen‘ mit dem Elan des ‚Rousseauschen Menschen‘ so zu verbinden, dass eine Beseitigung vorhandener Missstände möglich wird. Als besonders wichtiges Stimulans soll dabei das ermutigende „Bild des Schopenhauerischen Menschen“ fungieren (371, 20). Eine weitere Perspektive kann darüber hinaus auf eine produktive Synthese der jeweiligen

Vorzüge aller drei anthropologischen Typen in einem idealen Gesamtkonzept zielen. – Ottmann reagiert allerdings „befremdet“ auf N.s Erwartung, „die einsame Wahrheitssuche seiner Helden der Wahrhaftigkeit könne eine Therapie der zu Innerlichkeit und Kontemplation neigenden Kultur der Deutschen sein. Tat statt Kontemplation, Brückenschlag von der Kultur zur Politik statt Absonderung und Privatismus – für solche Ideale boten weder das Leben Schopenhauers noch Nietzsches eigene kulturaristokratische Neigungen eine Grundlage. Schopenhauer als Privatgelehrter und philosophierender Sonderling, als Privatier und Rentier, als theoretischer Mensch und Politikverächter, das war das Gegenteil des Ideals“ (Ottmann 1987, 85), also keineswegs eine Basis für die in UB III SE artikulierte Hoffnung N.s, „ein Philosoph werde durch sein Beispiel ein ganzes Volk nach sich ziehen“ (ebd., 86).

371, 20–22 *Der Schopenhauerische Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich*] Hier erweitert N. zum Spezifikum eines Menschentypus, was er zuvor als Charakteristikum eines Individuums dargestellt hat: die „Ehrlichkeit“ als besondere moralische Qualität seines Lehrers Schopenhauer (348, 15; 350, 1). Dabei greift N. auch auf die Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* zurück, in der Schopenhauer selbst die unbedingte „Redlichkeit“ (PP I, Hü 202, 204) als Charakteristikum des ‚echten‘ Philosophen bezeichnet. Ähnlich wie Schopenhauer (PP I, Hü 202) kontrastiert N. das Wahrheitsethos mit einer pragmatischen Verlogenheit, die durch heteronome Zwecke bedingt ist (366, 20, 22). Im 4. Kapitel von UB III SE differenziert er zwischen drei anthropologischen Modellen und bezeichnet diese Menschentypen mit den Namen Rousseaus, Goethes und Schopenhauers (vgl. 369, 1–5). Dabei entfaltet er das „Bild des Schopenhauerischen Menschen“ (371, 20) uneingeschränkt positiv, indem er es gerade mit den Qualitäten ausstattet, durch die er Schopenhauer selbst ausgezeichnet sieht.

Einem nachgelassenen Notat von 1878 zufolge förderte das Paradigma des „Schopenhauerischen Menschen“ bei N. erstaunlicherweise sogar die Abkehr von seinem einstigen ‚Erzieher‘ und dessen Philosophie. Offenbar weckte dieser Ideal-Typus Vorbehalte in ihm, die eine Tendenz zur Abgrenzung auslösten: „Der Schopenhauersche Mensch trieb mich zur Skepsis gegen alles Verehrte Hochgehaltene, bisher Vertheidigte (auch gegen Griechen Schopenhauer Wagner) Genie Heilige – Pessimismus der Erkenntniss. Bei diesem Umweg kam ich auf die Höhe, mit den frischesten Winden“ (NL 1878, 27 [80], KSA 8, 500). Und in der *Fröhlichen Wissenschaft* relativiert N. später teilweise die intellektuelle Redlichkeit Schopenhauers, die er in UB III SE noch so nachdrücklich behauptet (vgl. dazu NK 346, 12–14).

371, 23 *dieses Leiden dient ihm, seinen Eigenwillen zu ertöden*] Anspielung auf die Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben, die Schopenhauer im

Vierten Buch seines Hauptwerks entfaltet. N. greift hier nicht nur generell auf Schopenhauers Konzept zurück, sondern orientiert sich sogar wörtlich an seinen Formulierungen. So definiert Schopenhauer „das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertötung des Eigenwillens, Askesis [...] als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden“ ist (WWV I, § 68, Hü 452–453).

371, 26–28 *Heraussagen des Wahren [...] Halbheiten und Flausen*] Den pejorativen Begriff ‚Flausen‘, den N. in UB III SE auch an späterer Stelle gebraucht (407, 26), verwendet bereits Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (PP I, Hü 170). Ähnlich wie N. kritisiert auch Schopenhauer den Obskurantismus (PP I, Hü 172, 173, 186; SE 419, 425) philosophischer Philister, die ihre geistige Substanzlosigkeit mit pretiösen Phrasen zu kaschieren versuchen (PP I, Hü 170, 173, 175, 177) und mit „Flausen“ (PP I, Hü 170), „Floskeln“ (PP I, Hü 158), „Jargon“ und „Bombast“ (PP I, Hü 169, 177) imponieren wollen. Mit dieser Attitüde kontrastieren Schopenhauer und N. die Redlichkeit (PP I, Hü 202, 204; SE 348), Originalität, Objektivität (PP I, Hü 181, 182, 204) und „Besonnenheit“ (PP I, Hü 181; SE 377) der seriösen Philosophen, die ernsthaft die Wahrheit suchen.

371, 31–32 *„So setzest du der ewig regen, der heilsam schaffenden Gewalt die kalte Teufelsfaust entgegen“*] Zitat aus Goethes *Faust I* (V. 1379–1381). In der Szene ‚Studierzimmer I‘ konstatiert Faust im ersten Gespräch mit Mephisto: „So setzest du der ewig regen, / Der heilsam schaffenden Gewalt / Die kalte Teufelsfaust entgegen, / Die sich vergebens tückisch ballt! / Was anders suche zu beginnen / Des Chaos wunderlicher Sohn!“ (V. 1379–1384). Die vorangegangene Aussage, mit der Faust Mephisto Destruktionslust und Negativismus attestiert (V. 1359–1361), klammert N. hier aus. Zugleich vollzieht er tendenziell eine positive Umdeutung des Mephisto-Parts auf Kosten Fausts. Denn N. schafft eine Affinität zwischen Mephistos Habitus und seinem eigenen, an Schopenhauers Vorbild orientierten Ideal des ‚echten‘ Philosophen, der kompromisslos die Wahrheit sucht. Daher fährt N. folgendermaßen fort: „der, welcher schopenhauerisch leben wollte, würde wahrscheinlich einem Mephistopheles ähnlicher sehen als einem Faust“ (371, 33–34). Die mit dem Ethos der Wahrhaftigkeit verbundene Strenge verträgt sich nicht mit der Konzilianz, die bequeme und unaufrichtige Zeitgenossen erwarten. Denn sie verurteilen das „Heraussagen des Wahren“ vorschnell als „Ausfluss der Bosheit“ (371, 26–27), wenn es ihren Interessen zuwiderläuft.

372, 1–2 *die schwachsichtigen modernen Augen nämlich, welche im Verneinen immer das Abzeichen des Bösen erblicken*] Indem N. das pejorative Urteil über

das „Verneinen“ kritisiert, greift er erneut auf eine zentrale Partie aus Goethes *Faust I* zurück: auf die ironische Selbstdefinition Mephistos. Er beantwortet Fausts Frage „Nun gut, wer bist du denn?“ mit den Worten: „Ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (V. 1335–1336). Wenn N. die Interpretation solcher Negativität als Indiz „des Bösen“ kritisiert, dann bezieht er zugleich auch Mephistos Antwort auf Fausts anschließende Frage nach dem Sinn dieses „Rätselwort[s]“ (V. 1337) mit ein: „Ich bin der Geist, der stets verneint!“ (V. 1338). Schon aus Mephistos Selbstdarstellung geht hervor, dass Verneinung – gemäß seiner Aussage – in diesem Fall gerade nicht das Böse zur Folge hat. Denn anstelle „des Bösen“ bewirkt Mephisto, wie er selbst gesteht, entgegen seiner eigentlichen Absicht letztlich doch „das Gute“. – Im Hinblick auf die positive Wirkung des ‚Verneinens‘ lassen sich gewisse Affinitäten zu N.s Vorstellung der ‚kritischen Historie‘ feststellen, die er im 3. Kapitel von UB II HL als ein radikales, ja ultimatives Gericht über die Vergangenheit charakterisiert. Das Verdikt über eine lähmende Pietät angesichts geschichtlicher Traditionen soll zur Befreiung von der Überlastung durch das Historische führen und insofern „im Dienste des Lebens“ stehen (KSA 1, 269, 11), das N. ganz im Sinne von Schopenhauers Willensmetaphysik als „dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht“ beschreibt (KSA 1, 269, 21). Während N. im vorliegenden Kontext von UB III SE eine Haltung kritisiert, die „im Verneinen immer das Abzeichen des Bösen“ sieht und dadurch das ihm innewohnende positive Potential ignoriert, erhofft er vom „Gericht“ der kritischen Historie gemäß UB II HL zukunftsweisende Impulse, die dem am Ballast der Vergangenheit leidenden Menschen neue Handlungsspielräume und Gestaltungsmöglichkeiten für die Zukunft eröffnen. Wie in UB III SE zitiert N. auch in der ebenfalls 1874 publizierten *Historienschrift* aus Goethes *Faust* (vgl. KSA 269, 25–27), und zwar mit der Intention, die Radikalität der kritischen Historie zu rechtfertigen.

372, 2–6 *Aber es giebt eine Art zu verneinen und zu zerstören, welche gerade der Ausfluss jener mächtigen Sehnsucht nach Heiligung und Errettung ist, als deren erster philosophischer Lehrer Schopenhauer unter uns entheiligte und recht eigentlich verweltlichte Menschen trat.*] Im Vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* charakterisiert Schopenhauer den Heiligen als positive Leitfigur: als Inbegriff von Weltverneinung und Askese. Schopenhauer legt dar, wie durch die Selbsterkenntnis des Willens, „wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbstaufhebung desselben eintreten kann, d.i. die Resignation, welche das letzte Ziel, ja, das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlösung von der Welt ist“ (WWV I, § 27, Hü 181–182). Dem „zur Resignation gelangten Heiligen“ werde die „reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Wesens der Welt“ zum „Quietiv des Willens, erlöst ihn [...] vom Leben“ (WWV I, § 52,

Hü 316). Mit seinem Konzept einer Verneinung des Willens zum Leben zieht Schopenhauer die Konsequenz aus seiner pessimistischen Weltanschauung.

N. führt seine Anspielung auf Schopenhauers Theorien im 5. Kapitel von UB III SE weiter, wo er Schopenhauers Pessimismus mit seiner eigenen Kulturkritik amalgamiert (vgl. 383, 4–8). Indem N. Schopenhauer ausdrücklich als philosophischen „Lehrer“ für „uns entheiligte und recht eigentlich verweltlichte Menschen“ bezeichnet, bezieht er auch die moderne Problematik der Säkularisierung mit ein, deren Folgen Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* thematisiert. Seines Erachtens potenziert sich „das metaphysische“ Bedürfnis vor allem dann, „wann, wie eben jetzt, das Ansehn der Glaubenslehre mehr und mehr gesunken ist. Diese nämlich, als auf die große Masse des Menschengeschlechts berechnet und derselben angemessen, kann bloß allegorische Wahrheit enthalten, welche sie jedoch, als sensu proprio wahr geltend zu machen hat“ (PP I, Hü 158). Je mehr sich die Wissensbestände in allen Sparten erweitern, desto größer werde auch „die Anzahl der Menschen, denen sie nicht mehr genügen kann, [...] und diese wird mehr und mehr auf Wahrheit sensu proprio dringen“ (PP I, Hü 158). Für solche Menschen kann Schopenhauer nach N.s Überzeugung als philosophischer Lehrer fungieren.

Aufschlussreich erscheint dann allerdings eine deutliche Reserve in N.s Brief an Paul Deussen von Anfang August 1877. Denn hier bekundet N., er habe schon während der Niederschrift von UB III SE „von allen dogmatischen Punkten fast nichts mehr fest“ gehalten, „glaube aber jetzt noch wie damals, dass es einstweilen höchst wesentlich ist, durch Schopenhauer hindurch zu gehen und ihn als Erzieher zu benutzen“; anschließend bekennt er: „Nur glaube ich nicht mehr, dass er zur Schopenhauerschen Philosophie erziehen soll“ (KSB 5, Nr. 642, S. 265). Und im „September 1886“ erklärt N. in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II* (KSA 2, 377, 11): „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).

372, 7–8 *Alles Dasein, welches verneint werden kann, verdient es auch, verneint zu werden*] Hier paraphrasiert N. eine zentrale Partie aus Goethes Drama *Faust I*, in der sich Mephistopheles bei seinem ersten Erscheinen dem überraschten Faust mit folgenden Worten vorstellt: „Ich bin der Geist, der stets verneint! /

Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht; / Drum besser wär's, daß nichts entstünde. / So ist denn alles, was ihr Sünde, / Zerstörung, kurz das Böse nennt, / Mein eigentliches Element“ (V. 1338–1344). – N.s affirmative Einstellung zu Mephistos Urteil erklärt sich aus seiner (zum Zeitpunkt der Niederschrift von UB III SE noch ausgeprägten) Affinität zu der pessimistischen Philosophie seines Lehrers Schopenhauer, die in der ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ kulminiert. Vgl. ergänzend die ausführlicheren Darlegungen zu dieser Szene in NK 372, 1–2.

372, 10–13 *Deshalb empfindet der Wahrhaftige den Sinn seiner Thätigkeit als einen metaphysischen, aus Gesetzen eines andern und höhern Lebens erklärbar und im tiefsten Verstande bejahenden*] Hier schließt N. an Schopenhauers Verständnis der Philosophie an. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* betont dieser das unbedingte Wahrheitsethos des ‚echten‘ Philosophen: Nach seiner Überzeugung kennt „die reine Philosophie [...] keinen andern Zweck als die Wahrheit [...]. Ihr hohes Ziel ist die Befriedigung jenes edelen Bedürfnisses, von mir das metaphysische genannt, welches der Menschheit, zu allen Zeiten, sich innig und lebhaft fühlbar macht, am stärksten aber, wann, wie eben jetzt, das Ansehn der Glaubenslehre mehr und mehr gesunken ist“ (PP I, Hü 158).

Im Hinblick auf die ‚bejahende Thätigkeit‘ des Wahrhaftigen, die sogar „ein Zerstören und Zerbrechen der Gesetze dieses Lebens“ einschließt (372, 14), unterscheidet sich N.s Perspektive allerdings von derjenigen Schopenhauers. Zwar charakterisiert dieser „die Welt“ als „Spiegel dieser Bejahung“ (WWV I, § 60, Hü 390) und die „Selbsterkenntniß“ des Willens „und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung“ als „die einzige Begebenheit an sich“ (WWV I, § 35, Hü 216). Aber das eigentliche Telos ist in Schopenhauers Philosophie gerade nicht die Bejahung, sondern die Verneinung des Willens zum Leben. In diesem Sinne beschreibt er, wie durch die Selbsterkenntnis des Willens, „wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbstaufhebung desselben eintreten kann, d. i. die Resignation, welche das letzte Ziel, ja, das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlösung von der Welt ist“ (WWV I, § 27, Hü 181–182). Schopenhauers Quintessenz lautet: „Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin ist Jeder nichts Anderes, als dieser Wille selbst, dessen Erscheinung eine hinschwindende Existenz, ein immer nichtiges, stets vereiteltes Streben und die dargestellte Welt voll Leiden ist“ (WWV I, § 68, Hü 470). Analoge Aussagen finden sich in der *Welt als Wille und Vorstellung I* noch an vielen anderen Stellen: vgl. z. B. WWV I, § 52, Hü 316; § 55, Hü 339; § 68, Hü 448–449; § 54, Hü 336.

372, 16–17 auch Meister Eckhard weiss: „das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist Leiden.“] Dieses metaphorische Diktum des deutschen Mystikers Meister Eckhart (ca. 1260–1328) übernimmt N. von Schopenhauer. Im Vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung II* endet das Kapitel 48, das den Titel „Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben“ trägt, mit den Worten: „Darum also sage ich, daß der Geist der Christlichen Moral mit dem des Brahmanismus und Buddhismus identisch ist. – In Gemäßheit der ganzen hier dargelegten Ansicht, sagt auch Meister Eckhard (Werke, Bd. I, 492): ‚Das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden.‘“ (WWV II, Kap. 48, Hü 729.) – In seinem Hauptwerk konstatiert Schopenhauer, dass das Menschenleben „schon der ganzen Anlage nach, keiner wahren Glücksfähigkeit fähig, sondern wesentlich ein vielgestaltetes Leiden und ein durchweg unsälicher Zustand ist“ (WWV I, § 59, Hü 381), dem „gänzliches Nichtseyn [...] entschieden vorzuziehen wäre“ (WWV I, § 59, Hü 383).

Daher charakterisiert Schopenhauer das Trauerspiel als „Gipfel der Dichtkunst“ und betont, dass „der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens ist, daß der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen uns hier vorgeführt werden: denn hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseyns. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar, welches nun herbeigeführt wird, teils durch Zufall und Irrthum [...]; theils geht er aus der Menschheit selbst hervor, durch die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meisten“ (WWV I, § 51, Hü 298). Laut Schopenhauer erreicht in einzelnen Individuen „diese Erkenntniß, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt“, an dem „das principium individuationis [...] durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt“ und die „Erkenntniß des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben [...] des ganzen Willens zum Leben selbst“ (WWV I, § 51, Hü 299). Zu Schopenhauers Theorie des Willens und des Trauerspiels vgl. Neymeyr 1996a, 105–212, 387–424; Neymeyr 2011, 369–391.

372, 20–22 ein solcher Schopenhauerischer Mensch zu sein: also [...] von wunderbarer Gelassenheit] N.s Begriff ‚Gelassenheit‘ lässt sich sowohl auf die Weisheit des Philosophen als auch auf die spezifische Seelenruhe des Heiligen und des Mystikers beziehen, den im unmittelbaren Kontext „Meister Eckhard“ (372, 16) repräsentiert. Als Reminiszenz an Schopenhauer erscheint der Begriff ‚Gelassenheit‘, weil er in dessen Philosophie, insbesondere im Rahmen ethi-

scher Konzepte, eine wesentliche Rolle spielt. Zu differenzieren ist zwischen zwei Gebrauchsweisen des Begriffs von unterschiedlicher Reichweite: Einerseits versteht Schopenhauer ‚Gelassenheit‘ generalisierend als Charakteristikum des animal rationale schlechthin, andererseits verwendet er den Begriff spezifizierend im Sinne eines ethischen Telos. Im Ersten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung I* betont Schopenhauer die „von der thierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende menschliche Gelassenheit“ (WWV I, § 16, Hü 102). Und im Vierten Buch schreibt er: Die „Erkenntniß des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich“ kann „zum Quietiv alles und jedes Wollens“ werden: „Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab [...]. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit“ (WWV I, § 68, Hü 448).

Zugleich verweist der Begriff ‚Gelassenheit‘ auch auf die Seelenruhe (tranquillitas animi), Beständigkeit (constantia) und Unerschütterlichkeit des Gemüts (Ataraxia) als Charakteristika, die den stoischen Weisen auszeichnen. Wie N. setzte sich auch Schopenhauer selbst mit der stoischen Ethik auseinander, deren Ataraxia-Ideal deutliche Affinitäten zu seiner eigenen Philosophie erkennen lässt. In diesem Sinne beschreibt er in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* die Haltung dessen, der „bei allen Unfällen gelassen bleibt“, weil „er weiß, wie kolossal und tausendfältig die möglichen Uebel des Lebens sind“, als „die stoische Gesinnung“ (PP I, Hü 504). Zur Stoizismus-Rezeption bei Schopenhauer vgl. Neymeyr 2008b, Bd. 2, 1141–1164. Zu N.s kritischer Auseinandersetzung mit dem Stoizismus vgl. Neymeyr 2008c, Bd. 2, 1165–1198 und 2009a, 65–92. Vgl. dazu komprimiert NK 351, 2–5 und vor allem NK 506, 29 – 507, 3.

372, 29–30 *er vernichtet sein Erdenglück durch seine Tapferkeit*] Indem N. den ‚Schopenhauerischen Menschen‘ hier über souveräne Gelassenheit hinaus auch durch Kampfbereitschaft und ein uneigennütziges Engagement für die Wahrheit charakterisiert, bei dem er sogar persönliche Nachteile bis hin zum Verlust von Glückschancen in Kauf nimmt, greift er auf Schopenhauers Darlegungen zum Genie zurück. So betont Schopenhauer, dass die besondere Begabung des Genies „keineswegs geeignet ist, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegenteil. [...] Dazu kommt noch ein Mißverhältniß nach außen, indem das Genie, in seinem Treiben und Leisten selbst, meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht“ (WWV II, Kap. 31, Hü 447).

372, 34 – 373, 2 *er wird, bei dem menschlichen Maasse seiner Einsicht, ungerrecht sein müssen*] Mit dieser Aussage über den ‚Schopenhauerischen Menschen‘ schließt N. an die Thesen zur Gerechtigkeit an, die Schopenhauer in seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* formuliert: „Ursprünglich sind

wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unser Bedürfnis, unsere Begierde, unser Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtseyn treten und daher das Jus primi occupantis haben; hingegen die fremden Leiden, welche unsere Ungerechtigkeit und Gewalt verursacht, nur auf dem sekundären Wege der Vorstellung und erst durch die Erfahrung, also mittelbar ins Bewußtseyn kommen“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 213). Und an früherer Stelle derselben Schrift bezeichnet Schopenhauer „die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt statt des Rechts“ als das „faktisch in der Natur herrschende Gesetz“, und zwar „auch in der Menschenwelt“ (ebd., Hü 159). – Eine Rechtfertigung der Ungerechtigkeit als Lebensprinzip lässt sich vor UB III SE auch bereits in UB II HL feststellen, wo N. die Notwendigkeit einer ‚kritischen Historie‘ hervorhebt, die den Zeitgenossen dazu verhelfen soll, die Belastung durch die Übermacht der Geschichte zu überwinden. In seiner Historienschrift formuliert N. ebenfalls eine apologetische Deutung der Ungerechtigkeit, indem er erklärt: „Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urtheil verkündet: sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht. Sein Spruch ist immer ungnädig, immer ungerecht, weil er nie aus einem reinen Borne der Erkenntniss geflossen ist; aber in den meisten Fällen würde der Spruch ebenso ausfallen, wenn ihn die Gerechtigkeit selber spräche. „Denn Alles was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht. [...]“ (KSA 1, 269, 18–26). Ähnlich wie in UB III SE zitiert N. auch in dieser Textpassage von UB II HL affirmativ aus Goethes *Faust* (V. 1339–1340).

373, 2–4 *er darf sich mit den Worten zureden und trösten, welche Schopenhauer, sein grosser Erzieher, einmal gebraucht*] Dass N. dieser Aussage einen impliziten Selbstbezug eingeschrieben hat, lässt sich schon aus dem Titel von UB III SE erschließen, auf den er nur wenig später explizit zu sprechen kommt (375, 30–31). Auch im Hinblick auf den lange andauernden Mangel an Anerkennung für seine Werke teilt N. spezifische Leidenserfahrungen mit seinem Lehrer Schopenhauer, die seine Identifikation mit ihm noch verstärken. Vgl. NK 353, 6–8 und NK 353, 17.

373, 4–15 *„Ein glückliches Leben ist unmöglich: das Höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf.[...] Sein Andenken bleibt und wird als das eines Heros gefeiert; sein Wille, [...] ein ganzes Leben hindurch mortificirt, erlischt in der [sic] Nirwana.“*] Hier zitiert N. wörtlich aus Schopenhauers *Parerga und Paralipomena II*: „Ein glückliches Leben ist unmöglich: das höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf. Einen solchen führt Der, welcher [...] mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird.

Dann bleibt er, am Schluß, wie der Prinz im *Re cervo* des Gozzi, versteinert, aber in edler Stellung und mit großmüthiger Gebärde stehn. Sein Andenken bleibt und wird als das eines Heros gefeiert; sein Wille, durch Mühe und Arbeit, schlechten Erfolg und Undank der Welt, ein ganzes Leben hindurch, mortificirt, erlischt in dem Nirwana“ (PP II, Kap. 14, § 172 a, Hü 342).

Schopenhauers Diktum zum ‚heroischen Lebenslauf‘ erscheint als Quintessenz seiner pessimistischen Willensmetaphysik. Schopenhauer beruft sich dabei explizit auf Carlyle: „Carlyle hat in diesem Sinn geschrieben on Heroes and Hero worship. Lond. 1842“ (PP II, Kap. 14, § 172 a, Hü 342). Den von N. verwendeten Begriff ‚Heros‘ gebraucht Schopenhauer auch in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Die „Aristokratie der Natur“ wird nach Schopenhauers Auffassung vom „Publikum“ philosophischer Schriften ignoriert, das nicht adäquat urteilen kann oder will: „Daher legt es so bald die Seltenen und Wenigen, welchen, im Laufe der Jahrhunderte, die Natur den hohen Beruf des Nachdenkens über sie, oder auch der Darstellung des Geistes ihrer Werke, ertheilt hatte, aus den Händen, um sich mit den Produktionen des neuesten Stümpers bekannt zu machen. Ist ein Mal ein Heros dagewesen; so stellt es bald einen Schächer daneben, – als ungefähr auch so Einen“ (PP I, Hü 189). Im näheren Umfeld dieser Textpassage grenzt Schopenhauer Kants singuläre Leistungen von den bloßen Anmaßungen ab, die er bei Fichte, Schelling und vor allem Hegel glaubt feststellen zu können (PP I, Hü 189–190).

373, 10 *wie der Prinz im Re corvo des Gozzi]* *Re corvo* (König Rabe) ist ein Schauspiel des italienischen Dichters Carlo Graf Gozzi (1720–1806), der diesem Werk von 1761 im Jahre 1762 ein Schauspiel mit dem Titel *Il re cervo* (König Hirsch) folgen ließ. – Offensichtlich unterläuft N. hier ein Zitierfehler; denn bei Schopenhauer heißt es: „[...] Dann bleibt er, am Schluß, wie der Prinz im *Re cervo* des Gozzi, versteinert, aber in edler Stellung und mit großmüthiger Gebärde stehn“ (PP II, Kap. 14, § 172, Hü 342). Demnach nimmt Schopenhauer, den N. hier ausführlich zitiert (373, 4–15), auf das spätere Drama Gozzis Bezug.

373, 15–18 *Ein solcher heroischer Lebenslauf, sammt der in ihm vollbrachten Mortification, entspricht freilich am wenigsten dem dürftigen Begriff derer, welche darüber die meisten Worte machen]* Mit dem Begriff „Mortification“ ist hier ein von der indischen Philosophie inspiriertes Ideal gemeint, das auf die Abtötung der eigenen Begierden und auf die Überwindung des Egoismus zielt. Bereits Schopenhauer verwendet diesen Begriff im Kontext seiner Ethik der Willensverneinung, die von der indischen Philosophie stark beeinflusst ist. Häufiger als den radikalen Begriff ‚Mortifikation‘ (PP II, Kap. 14, § 172 a, Hü 342) oder die Formulierung „Absterben des Willens“ (WWV II, Kap. 49, Hü 733) gebraucht Schopenhauer allerdings den moderateren Begriff ‚Quietiv‘

des Willens. Die ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ propagiert er im Vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*. – In N.s handschriftlicher Vorlage zum Erstdruck findet sich eine Textvariante, die einen identifikatorischen Bezug herstellt: „Wir sollen alle Heroen der Wahrhaftigkeit sein, noch [mehr] viel besser wir können es alle sein. Nur freilich nicht nach dem dürftigen Begriff derer, welche jetzt Feste feiern und das Andenken grosser Menschen ehren“ (KSA 14, 77).

373, 32–34 *sind doch alle Ordnungen des Menschen darauf eingerichtet, dass das Leben in einer fortgesetzten Zerstreuung der Gedanken nicht gespürt werde* Hier schließt N. an Schopenhauers Reflexionen über die Langeweile an. Schopenhauer konstatiert, „daß sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Daseyn. Mit dem Daseyn aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen: daher ist das Zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseyns los zu werden, es unfühlbar zu machen, ‚die Zeit zu tödten‘, d. h. der Langeweile zu entgehn“ (WWV I, § 57, Hü 369). Im Zustand der „Langeweile“ wird dem Menschen „sein Daseyn selbst [...] zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche Beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind“ (WWV I, § 57, Hü 368; analog: WWV I, § 57, Hü 371). So wird die „Langeweile“ auch zur „Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie, wie gegen andere allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit; weil dieses Uebel, so gut als sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann: panem et Circenses braucht das Volk“ (WWV I, § 57, Hü 369). In den *Aphorismen zur Lebensweisheit* beschreibt Schopenhauer die „Langeweile“ als „schreckliche Stagnation aller Kräfte im ganzen Menschen“ (PP I, Hü 352); in den *Parerga und Paralipomena II* betont er die Notwendigkeit, „die Langeweile abzuwehren, die über jedes gesicherte Leben, wie ein lauernder Raubvogel, herfällt“ (PP II, Kap. 11, § 146, Hü 305). Zur Thematik der Langeweile bei Schopenhauer vgl. auch NK 379, 32–34 und NK 397, 24; zur Relevanz des kulturellen Kontextes vgl. NK 389, 29–30.

374, 1–2 *das Leben spüren, das heisst am Leben leiden* Die Leidensthematik hat in Schopenhauers pessimistischer Philosophie zentrale Bedeutung. Denn seiner Überzeugung zufolge ist das Leben wesentlich durch Leiden bestimmt. So behauptet Schopenhauer, dass das Menschenleben „schon der ganzen Anlage nach, keiner wahren Glücksäligkeit fähig, sondern wesentlich ein vielgestaltetes Leiden und ein durchweg unsäliger Zustand ist“ (WWV I, § 59, Hü 381),

dem „gänzlichliches Nichtseyn [...] entschieden vorzuziehn wäre“ (WWV I, § 59, Hü 383). Vgl. ergänzend weitere Belege in NK 372, 16–17.

374, 19–20 *und doch sind sie etwas, was nie etwas Anderes werden kann*] An dieser Stelle greift N. auf die Thematik der Individualität zurück, die im ganzen 1. Kapitel von UB III SE zentrale Bedeutung hat. Hier unterstellt er seinen Zeitgenossen eine problematische Tendenz zur Bequemlichkeit und kritisiert eskapistische Verhaltensweisen: Sie weigern sich, aus der intuitiven Einsicht, dass „jeder Mensch [...] nur einmal, als ein Unicum, auf der Welt ist“ (337, 7–8), die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Statt dieser Erkenntnis durch eine individuelle und autonome Lebensführung Rechnung zu tragen, ziehen sie sich aus purer Faulheit auf bloße Konventionalität zurück.

374, 21–25 *Wer [...] ganz und gar in die Geschichte des Werdens, in die Historie hinein gehören will, hat die Lection, welche ihm das Dasein aufgiebt, nicht verstanden*] Hier übernimmt N. Schopenhauers despektierliche Einschätzung der Geschichte und der Historiker. Im Dritten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung II* widmet Schopenhauer der Geschichte ein ganzes Kapitel. Ähnlich wie N. in UB III SE (374–375) kontrastiert zuvor bereits Schopenhauer die Philosophie mit der Geschichte, die er als planlose Abfolge kontingenter Ereignisse versteht: „Der Stoff der Geschichte“ ist laut Schopenhauer „das Einzelne in seiner Einzelheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist [...]. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengesistes würdiger Gegenstand, des Menschengesistes, der, gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte“ (WWV II, Kap. 38, Hü 505).

Dass Schopenhauer Philosophie und Geschichte hier so entschieden kontrastiert, hängt nicht zuletzt mit seiner Polemik gegen Hegel zusammen. So kritisiert er auch das „besonders durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, „sie organisch zu konstruieren“, dem „ein roher und platter Realismus zum Grunde“ liegt, „der die Erscheinung für das Wesen an sich der Welt hält und vermeint, auf sie, auf ihre Gestalten und Vorgänge käme es an“ (WWV II, Kap. 38, Hü 505). Diese „von plattem Optimismus“ geleiteten „Konstruktionsgeschichten“ (WWV II, Kap. 38, Hü 506) der besagten „Geschichts-Philosophen und -Verherrlicher“, die Schopenhauer zudem für „eingefleischte Philister“ hält (WWV II, Kap. 38, Hü 507), zielen „zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat“ (WWV II, Kap. 38, Hü 506).

In implizitem Rückgriff auf Schopenhauers Thesen wendet sich in UB III SE auch N. dezidiert gegen naiven Geschichtsoptimismus (364–365). In

seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, auf die N. in UB III SE explizit rekurriert (413, 418), attackiert Schopenhauer die „Anmaaßung Hegelianischer Geschichtsschreiber der Philosophie, welche jedes System als nothwendig ein-tretend darthun, und sonach, die Geschichte der Philosophie a priori konstruierend, uns beweisen“, dass jeder Gedanke notwendigerweise gedacht worden sei, wobei sie „das Werk einzelner und einziger Köpfe“ ignorieren, die „eben so individuell, wie selten sind“ (PP I, Hü 209).

374, 29–30 *das endlose Spiel der Albernheit, welches das grosse Kind Zeit vor uns und mit uns spielt*] Anspielung auf ein Fragment Heraklits, der die Zeit (den ‚Aion‘) mit einem spielenden Kind vergleicht (Frg. 22 B 52, Diels/Kranz): „Die Zeit ist ein spielendes Kind, das Brettsteine setzt – die Herrschaft eines Kindes“ (αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων · παιδὸς ἢ βασιλῆϊ ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ). – Vgl. dazu auch N.s nachgelassene Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (KSA 1, 830, 23–28): „Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer [Heraklits], baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich.“ (τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστὶ παῖς παίζων πεσσεύων διαφερόμενος, συμφερόμενος (= ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος).

374, 31 *Heroismus der Wahrhaftigkeit*] Mit dieser Formulierung greift N. auf Schopenhauers Diktum zurück, das er selbst in UB III SE kurz zuvor zitiert hat: „Ein glückliches Leben ist unmöglich: das Höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf [...]“ (373, 4–15). Vgl. NK 373, 4–15. Dieses bekannte Diktum aus Schopenhauers *Parerga und Paralipomena II* (PP II, Kap. 14, § 172 a, Hü 342) kann als Quintessenz seiner pessimistischen Willensmetaphysik gelten. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* betont Schopenhauer die Seltenheit des geistigen „Heros“ (PP I, Hü 189) und postuliert für den genuinen Philosophen „Redlichkeit, wie im Handel und Wandel, so auch im Denken und Lehren“ (PP I, Hü 202). Als Kriterium der Beurteilung betrachtet er „ganz allein die Wahrheit, die, selbst bei aller Redlichkeit des Forschens und der Anstrengung der überlegensten Geisteskraft, so schwer zu erreichende Wahrheit: [...] Nie wird man in der Lösung der Probleme, welche unser so unendlich räthselhaftes Daseyn uns von allen Seiten entgegenhält, auch nur einen Schritt weiter kommen, wenn man nach einem vorgesteckten Ziele philosophirt“ (PP I, Hü 204). Zur partiellen Relativierung von Schopenhauers intellektuellem Ethos durch N. im Text 99 der *Fröhlichen Wissenschaft* vgl. NK 346, 12–14.

374, 32 – 375, 1 *Im Werden ist Alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Räthsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus*

dem Sein lösen, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen.] Vgl. dazu auch eine andere Passage von UB III SE, wo N. erklärt, „der Philosoph“ müsse „seine Zeit in ihrem Unterschiede gegen andre wohl abschätzen und, indem er für sich die Gegenwart überwindet, auch in seinem Bilde, das er vom Leben giebt, die Gegenwart überwinden“ (361, 10–14): Hier ist N.s Postulat der Unzeitgemäßheit relevant, das er als unabdingbare Voraussetzung adäquater Erkenntnis betrachtet. Wenn N. die Thematik der Individualität in Verbindung mit seiner Kritik am Primat der Historie reflektiert, spannt er zugleich einen weiten, bis in die philosophische Tradition der Antike zurückreichenden Horizont auf. Schon die vorsokratischen Philosophen reflektierten über den Gegensatz von Sein und Werden: Parmenides vertrat die These von einem zeitlosen Sein, Heraklit hingegen betont das unaufhörliche Werden. In seiner Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* legt N. den Gegensatz zwischen Parmenides und Heraklit ausführlich dar (KSA 1, 830 und KSA 1, 844–845).

Zugleich greift N. an dieser Stelle erneut auf Überlegungen Schopenhauers zurück, dessen Philosophie sowohl auf Kantischen als auch auf Platonischen Prämissen basiert. Im Kapitel 38 „Ueber Geschichte“ der *Welt als Wille und Vorstellung II* schreibt Schopenhauer: „Die Hegelianer, welche die Philosophie der Geschichte sogar als den Hauptzweck aller Philosophie ansehen, sind auf Plato zu verweisen, der unermüdlich wiederholt, daß der Gegenstand der Philosophie das Unveränderliche und immerdar Bleibende sei, nicht aber Das, was bald so, bald anders ist. Alle Die, welche solche Konstruktionen des Weltverlaufs, oder, wie sie es nennen, der Geschichte, aufstellen, haben die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit das Selbe ist, alles Werden und Entstehn nur scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal. Dies will der Plato, Dies will der Kant. Man soll demnach zu verstehn suchen, was da ist, wirklich ist, heute und immerdar, – d. h. die Ideen (in Plato's Sinn) erkennen. Die Thoren hingegen meinen, es solle erst etwas werden und kommen. Daher räumen sie der Geschichte eine Hauptstelle in ihrer Philosophie ein und konstruiren dieselbe nach einem vorausgesetzten Weltplane, welchem gemäß Alles zum Besten gelenkt wird, welches dann finaliter eintreten soll und eine große Herrlichkeit seyn wird“ (WWV II, Kap. 38, Hü 506–507).

Schopenhauer erklärt: „Eine wirkliche Philosophie der Geschichte soll also nicht, wie Jene alle thun, Das betrachten, was (in Plato's Sprache zu reden) immer wird und nie ist, Und Dieses für das eigentliche Wesen der Dinge halten; sondern sie soll Das, was immer ist und nie wird, noch vergeht, im Auge behalten. Sie besteht also nicht darin, daß man die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erhebt, und nun ihren Fortschritt dazu, durch alle Verwickelungen, künstlich und imaginär konstruirt; sondern in der Ein-

sicht, daß die Geschichte nicht nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist, indem sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, allemal etwas Anderes zu erzählen; während sie, vom Anfang bis zum Ende, stets nur das Selbe wiederholt, unter andern Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, daß man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr, doch stets nur das selbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute das Selbe treibt, wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen, und, trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, [...] überall die selbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes, – vielen schlechten, wenigen guten. Die Devise der Geschichte überhaupt müßte lauten: Eadem, sed aliter“ (WWV II, Kap. 38, Hü 507–508).

Später ändert N. seine Grundeinschätzung im Hinblick auf die Relation von Werden und Sein allerdings fundamental: Hatte er in UB III SE noch das „hohl[e], betrügerisch[e]“ „Werden“ abgelehnt, stattdessen dem „Unvergänglichen“ den Primat gegeben und für die Konzentration auf das „Sein“ plädiert (374, 32 – 375, 1), so bezeichnet er bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* den „Mangel an historischem Sinn“ als fundamentales Defizit, ja als den „Erbfehler aller Philosophen“ (KSA 2, 24, 24–25), weil sie die Charakteristika des „gegenwärtigen Menschen“ vorschnell „als eine aeterna veritas“ hypostasieren und ihn irrtümlich als Stabilisierungsfaktor „in allem Strudel“ und als „sicheres Maass der Dinge“ ansehen (KSA 2, 24, 18–21). Dabei verkennen sie laut N. die Bedeutung der phylogenetischen Entwicklung des Menschen und deren Relevanz für „das Erkenntnisvermögen“ speziell (KSA 2, 24, 30), das seiner Ansicht zufolge ebenfalls historisch zu relativieren ist.

Ebenfalls in *Menschliches, Allzumenschliches* attestiert N. den traditionellen Philosophen eine prekäre Unbelehrbarkeit: „Sie wollen nicht lernen, dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist; während Einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnisvermögen sich herausspinnen lassen“ (KSA 2, 24, 29–32). Dezidiert übt N. Kritik an Philosophen, die unreflektiert von ihren eigenen Projektionen ausgehen. Sie führen zur Annahme von „ewigen Thatsachen“ und „absoluten Wahrheiten“ (KSA 2, 25, 12–13), die N. als verfehlte philosophische Prämissen betrachtet. Entschieden hält er ihnen die lapidare Feststellung entgegen: „Alles aber ist geworden“ (KSA 2, 25, 11–12). Aus ihr leitet er die methodische Konsequenz ab: „Demnach ist das historische Philosophiren von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung“ (KSA 2, 25, 13–15).

In der *Götzen-Dämmerung* setzt N. seine historische Argumentation in polemisch verschärfter Form fort: „die Gehirnleiden kranker Spinneweber“ (KSA 6, 76, 30–31) schreibt er hier den Philosophen zu, die sich als „Begriffs-Götzendienner“ der Illusion hingeben, „einer Sache eine Ehre anzuthun, wenn sie dieselbe enthistorisiren, sub specie aeterni“ (KSA 6, 74, 6–11). Infolge ihrer spezifischen Erkenntnisdefizite haben diese pathologischen Philosophen laut N. „seit Jahrtausenden“ bloße „Begriffs-Mumien“ hervorgebracht, weil sie „Wandel [...] und Wachstum“ als reale Gegebenheiten nicht akzeptieren können: „Sie tödten, sie stopfen aus [...], wenn sie anbeten“ (KSA 6, 74, 8–11). Die Sinne hingegen würden sie als verlogen diffamieren (KSA 6, 74), weil diese „das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen“ (KSA 6, 75, 20–21). Diese Einschätzung begründen die „Begriffs-Götzendienner“ nach N. so: Die Sinne „betrügen uns über die wahre Welt“ (KSA 6, 74, 21–22). Durch ihre „Idiosynkrasie“ (KSA 6, 76, 13) gegenüber der sinnlichen Dimension berauben sich die traditionellen Philosophen wichtiger „Werkzeuge der Beobachtung“ (KSA 6, 75, 26). N. hingegen betrachtet die Bereitschaft, „das Zeugniß der Sinne anzunehmen“, als *conditio sine qua non* von Wissenschaft (KSA 6, 76, 3). Von seinem veränderten Verständnis der Relation von Werden und Sein aus entwirft N. in der *Götzen-Dämmerung* kritische Perspektiven auf wichtige Stationen der Philosophiegeschichte seit Platon, und zwar im Abschnitt „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ (KSA 6, 80–81).

Allerdings reicht auch der von N. in UB III SE (361, 10–14; 374, 32 – 375, 1) formulierte Anspruch auf eine ‚unzeitgemäße‘ Betrachtung, die alle historischen Bedingtheiten relativiert und vom Philosophen einen objektivierenden Blick verlangt, bis in N.s Spätphase, und zwar trotz der programmatischen Kritik am „Mangel an historischem Sinn“ als fundamentalem „Erbfehler aller Philosophen“ (KSA 2, 24, 24–25). So erklärt N. in der Schrift *Der Fall Wagner* mit Nachdruck: „Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, ‚zeitlos‘ zu werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauss zu bestehen? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist“ (KSA 6, 11, 14–17).

375, 9–10 *Der heroische Mensch verachtet sein Wohl- oder Schlecht-Ergehen* [Vgl. dazu auch die Schopenhauer-Bezüge, auf die in NK 372, 29–30 und vor allem in NK 373, 4–15 hingewiesen wird. N.s Aussage korrespondiert darüber hinaus mit Postulaten der stoischen Philosophie, die Seneca in seinen Schriften entschieden heroisch formiert. In seinen *Epistulae morales* plädiert er dafür, sich durch die Unbeständigkeit des Schicksals, seine Ungerechtigkeit und Willkür (Epist. 9, 12; 18, 6; 78, 29) nicht irritieren zu lassen, sondern Glück und Unglück zu verachten („contemnere utramque fortunam“: Epist. 71, 37). Vgl. auch Epist. 93, 4 und 76, 21, wo Seneca gerade in der Geringschätzung der

fortuna (in beiderlei Gestalt, also in Glück und Unglück) die Tugend (virtus) erblickt. Virtus zeichnet sowohl den Tapferen (vir fortis) als auch den Weisen (vir sapiens) aus, sie hat also – ähnlich wie im vorliegenden Kontext in N.s UB III SE – eine aktive und eine philosophische Komponente; beide verbinden sich im Konzept des vir bonus, der Unausweichliches mit Gleichmut (aequo animo) hinnimmt, seine virtus im Widerstand gegen die unbeständige fortuna bewährt und Seelenstärke (firmitas animi) dadurch beweist, dass er sich über das Schicksal erhebt (Epist. 63, 1; 44, 5).

375, 13 *Seine Kraft liegt in seinem Sich-selbst-Vergessen*] Hier knüpft N. an zentrale Prämissen Schopenhauers an, die sowohl seine Ästhetik als auch sein Konzept der Philosophie bestimmen. In der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* betont er die Bedeutung der „Selbstdenker im zwiefachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Worts: sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt“ (PP I, Hü 163). Diese „seltene, durch keinen Vorsatz und guten Willen zu erzwingende Anomalie, ohne welche jedoch, in der Philosophie, kein wirklicher Fortschritt möglich ist“, sieht Schopenhauer in einer völlig interesselosen und zweckfreien Erkenntniseinstellung: „Denn für Andere, oder überhaupt für unmittelbare Zwecke, geräth nimmermehr ein Kopf in die höchste, dazu eben erfordernte, Anspannung, als welche gerade das Vergessen seiner selbst und aller Zwecke verlangt; sondern da bleibt es beim Schein und Vorgeben der Sache“ (PP I, Hü 163). Hinzu komme, „daß Leute, denen das eigene Wohl der wahre Zweck, das Denken nur Mittel dazu ist, stets die temporären Bedürfnisse und Neigungen der Zeitgenossen, die Absichten der Befehlenden u. dgl. m. im Auge behalten müssen. Dabei läßt sich nicht nach der Wahrheit zielen, die, selbst bei redlich auf sie gerichtetem Blicke, unendlich schwer zu treffen ist“ (PP I, Hü 163).

In den *Parerga und Paralipomena II* schreibt Schopenhauer: „Das reine Subjekt des Erkennens tritt ein, indem man sich vergißt, um ganz in den angeschauten Gegenständen aufzugehn; so daß nur sie im Bewußtseyn übrig bleiben“ (PP II, Kap. 19, § 206, Hü 443). In der *Welt als Wille und Vorstellung II* expliziert er diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Das punctum saliens jedes schönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, ist eine ganz objektive Anschauung“ (WWV II, Kap. 30, Hü 424). Sie setze „die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Individuums und die Erhöhung des Bewußtseyns zum reinen, willenlosen, zeitlosen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens“ voraus (WWV I, § 38, Hü 234).

Das Fundament dieser Konzeption liegt in Schopenhauers Willensmetaphysik: Denn da „die Erkenntniß [...] aus dem Willen entsprossen ist“, wird sie „gerade durch ihn verunreinigt [...]. Hierauf beruht es, daß wir das rein objektive

ve Wesen der Dinge, die in ihnen hervortretenden Ideen, nur dann auffassen können, wann wir kein Interesse an ihnen selbst haben, indem sie in keiner Beziehung zu unserm Willen stehn“ (WWV II, Kap. 30, Hü 422). Ein „Abstrahieren vom eigenen Willen, ein Erheben über sein Interesse“, erfordert daher „eine besondere Schwungkraft des Intellekts“, die „im höhern Grade und auf einige Dauer nur dem Genie eigen“ ist (WWV II, Kap. 30, Hü 422).

375, 16–17 *Die alten Denker suchten mit allen Kräften das Glück und die Wahrheit*] Das gilt in unterschiedlicher Weise für mehrere der antiken Philosophenschulen: Während Platon und Aristoteles in ihren Erkenntnistheorien primär auf Wahrheit zielten, ohne das Glück auszuklammern, lag das Telos der stoischen und der epikureischen Ethik – trotz divergierender Grundkonzepte – letztlich in einem durch Seelenruhe ermöglichten Glück (Eudaimonia).

375, 20 *Wunder der Enttäuschung*] Den Sonderfall anschaulich-intuitiver Erkenntnis und kontemplativer Gelassenheit beschreibt N. hier mithilfe einer paradoxal anmutenden Pointierung, die an Vorstellungen Schopenhauers anschließt. Der Begriff ‚Enttäuschung‘ ist hier positiv konnotiert: im Sinne einer erkenntnisfördernden Desillusionierung. Durch sie wird jene fundamentale Täuschung überwunden, die gemäß Schopenhauers Philosophie durch das principium individuationis bedingt ist. In der *Welt als Wille und Vorstellung* schreibt er: „den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntniß sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches Eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt“; daher sucht er „oft durch das Böse, d. h. durch Verursachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehn, befangen im principio individuationis, getäuscht durch den Schleier der Maja“ (WWV I, § 63, Hü 416). Der Egoist, dessen Sinn „der Schleier der Maja umhüllt“, ist nach Schopenhauers Auffassung „im principio individuationis befangen“ und sieht daher „seine Person von jeder andern als absolut verschieden“ (WWV I, § 65, Hü 431).

„Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt seyn, und Werke der Liebe üben, ist Eins“ (WWV I, § 66, Hü 441). Demjenigen, „der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen“ (WWV I, § 66, Hü 440–441). „Ist nun aber dieses Durchschauen des principii individuationis, diese unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; so wird sie sofort einen noch weiter

gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Antheil nimmt, wie an seinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchsten Grade hülfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd“ (WWV I, § 68, Hü 447). Auf der Basis dieser Erkenntnis kann der Mensch laut Schopenhauer „zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit“ gelangen (WWV I, § 68, Hü 448). „Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken“ (WWV I, § 68, Hü 470). Nur wenn das „Blendwerk der Maja“ überwunden ist (WWV I, § 68, Hü 470), wird nach Schopenhauer der „Zustand der Resignation“ möglich, den idealiter der „unerschütterliche Friede“ begleitet (WWV I, § 68, Hü 471).

Während Schopenhauer die Metapher ‚Schleier der Maja‘ und die mit ihr verbundenen bildhaften Vorstellungen aus der indischen Philosophie entlehnt, versucht N. die sprachliche Annäherung an „etwas Unausprechbares“, das sich tradierter Begrifflichkeit entzieht und auch durch Vorstellungen von „Glück und Wahrheit“ nicht adäquat erfasst werden kann, im näheren Kontext (375, 21–28) mithilfe lyrischer Assoziationen in poetischer Diktion. Auch im Werk des spanischen Moralisten Baltasar Gracián (1601–1658) ist der Begriff der Enttäuschung von zentraler Bedeutung. Graciáns *Handorakel*, das Schopenhauer übersetzte, gehörte ebenfalls zu N.s Lektüren.

375, 25–27 *Dem Schauenden ist, als ob er gerade zu wachen anfinge und als ob nur noch die Wolken eines verschwebenden Traumes um ihn her spielten.* Wie die zuvor genannten „götzenhafte[n] Nachbilder“ (375, 22) können sich auch „die Wolken eines verschwebenden Traumes“ auf die Idolenlehre des empiristisch und rationalistisch orientierten Naturphilosophen und Wissenschaftstheoretikers Francis Bacon (1561–1626) beziehen, der u. a. durch sein Werk *Novum organon scientiarum* (1620) bekannt wurde. Bacon propagiert ein genaues Verständnis der Naturphänomene und deren reale Abbildung ohne Vorurteile (sogenannte ‚Idole‘), durch welche Erkenntnisse verfälscht werden können. Dabei unterscheidet Bacon vier Typen von ‚Idolen‘: nämlich Irrtümer durch unbewusste Einflüsse auf das menschliche Denken und Handeln, Irrtümer aufgrund von unkritischer Orientierung an Autoritäten, Irrtümer infolge des

Sprachgebrauchs, mithin durch Verwechslung stereotypisierter Begriffe mit den Dingen selbst, und Irrtümer durch den Einfluss von Denkweisen und Affekten des Forschenden, der dessen Perspektive auf die Dinge verändert und so auch zu einer anthropomorphen Weltsicht beiträgt. Zum Stellenwert des Experiments, das Francis Bacon in einer Abkehr von Aristotelischen Prinzipien und von tradierten wissenschaftlichen Verfahren in seiner Schrift *Novum Organum* als neue Methode zur Naturbeherrschung propagiert, vgl. NK 3/1, 383.

Vor allem aber veranschaulicht N. mit seiner poetischen Bildlichkeit das, was Schopenhauer unter Rückgriff auf die indische Vedanta-Philosophie mit einer plastischen Metapher als Zerreißen oder als Durchsichtigwerden des ‚Schleiers der Maja‘ beschreibt (WWV I, § 66, Hü 440–441). Mit der Metaphorik von Traum und Wachen korreliert Schopenhauer das träumerische Befangensein im principium individuationis mit dem Erkenntnisprozess, der den Menschen dazu befähige, die durch das principium individuationis bedingte fundamentale Täuschung zu überwinden und die von den „Gestaltungen des Satzes vom Grunde“ getrübe Erkenntnis zu transzendieren (WWV I, § 63, Hü 416). Die Erscheinungswelt, „das Gewebe der Maja“ (WWV I, § 5, 20), „der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt [...] gleicht dem Traume“ (WWV I, § 3, Hü 9).

Schopenhauer analogisiert diese metaphorischen Bilder aus der indischen Vedanta-Philosophie mit seiner eigenen Theorie der ‚Vorstellung‘, die auf dem Begriff der ‚Erscheinung‘ in Kants *Kritik der reinen Vernunft* basiert. Zugleich verbindet Schopenhauer die erkenntnistheoretischen Prämissen mit ethischen Postulaten. Während der Egoist, dessen Sinn „der Schleier der Maja umhüllt“, noch „im principio individuationis befangen“ sei und daher „seine Person von jeder andern als absolut verschieden“ ansehe (WWV I, § 65, Hü 431), erkenne derjenige, der vom „Wahn und Blendwerk der Maja geheilt“ sei (WWV I, § 66, Hü 441), die „Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen“ und mache infolgedessen auch „nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden“, sondern partizipiere „an den Leiden der andern Individuen“, und zwar aufgrund einer Fähigkeit zu empathischer Identifikation, die ihm alles Leiden vertraut erscheinen lässt (WWV I, § 68, Hü 447). Nach Schopenhauers Philosophie wird erst dann, wenn das „Blendwerk der Maja“ überwunden ist (WWV I, § 68, Hü 470), ein Ethos der „Gelassenheit“ möglich (WWV I, § 68, Hü 448), weil in diesem Zustand alle voluntativen Verstrickungen beseitigt sind. So entsteht der „unerschütterliche Friede“ (WWV I, § 68, Hü 471), für den N. im vorliegenden Kontext den Begriff ‚Verklärung‘ wählt (375, 24).

5.

375, 30–31 *Schopenhauer, nach meinen Erfahrungen, als Erzieher darzustellen*] In *Ecce homo* bietet N. ausführliche Retrospektiven auf seine Werke und geht dabei auch auf die *Unzeitgemässen Betrachtungen* ein (KSA 6, 316–321). Die fundamentale Veränderung der Einstellung zu seinem früheren Lehrer Schopenhauer macht N. hier evident, indem er eine Analogie zum Verhältnis Platons zu Sokrates herstellt: „Dergestalt hat sich Plato des Sokrates bedient, als einer Semiotik für Plato“ (KSA 6, 320, 5–6). Aus dieser Korrespondenz ergibt sich für N. die folgende Neubewertung von UB IV WB und UB III SE: „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, 9–12), also eine Antizipation der eigenen zukünftigen Entwicklung. N.s Abkehr von seinem früheren Schüler-Status verändert die Perspektive auf seinen einstigen „Erzieher“ (350, 15) radikal. Daher behauptet er im Rückblick sogar, in UB III SE komme „im Grunde nicht ‚Schopenhauer als Erzieher‘, sondern sein Gegensatz, ‚Nietzsche als Erzieher‘, zu Worte“ (KSA 6, 320, 29–31). Mit analoger Aussagetendenz, zugleich allerdings mit deutlicher Ambivalenz äußert sich N. am 19. Februar 1888 in einem Brief an Georg Brandes, wenn ihm UB III SE und UB IV WB „mehr Selbstbekenntnisse, vor allem Selbstgelöbnisse über mich“ darzustellen scheinen „als etwa eine wirkliche Psychologie jener mir ebenso tief verwandten als antagonistischen Meister“ Schopenhauer und Wagner (KSB 8, Nr. 997, S. 260).

376, 2 *platonische Idee*] Nach der philosophischen Lehre Platons sind Ideen die vollkommenen und unvergänglichen Urbilder alles Seienden. Für deren bloße Abbilder hält er die konkreten Einzelphänomene in der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit. Als symbolisches Konzentrat der Platonischen Philosophie fungiert das berühmte ‚Höhlengleichnis‘ im 7. Buch der *Politeia* (514 a – 519 d), auf das N. in UB III SE mehrmals anspielt; vgl. hier vor allem 356, 13–15. Darüber hinaus verwendet N. das Höhlenmotiv auch in 354, 2–3, in 354, 26 und in 359, 30. Vgl. jeweils die Kommentare zu diesen Textstellen. Indem N. seinen Lehrer Schopenhauer im vorliegenden Kontext von UB III SE als die Repräsentation des „idealen Menschen“ beschreibt und erklärt, dass dieser „in und um Schopenhauer, gleichsam als seine platonische Idee, waltet“ (376, 1–2), bringt er seine besondere Hochschätzung für Schopenhauer zum Ausdruck. Allerdings verlässt er mit dieser Ansicht zugleich auch das Fundament der Platonischen Philosophie.

Platon bringt im ‚Höhlengleichnis‘ den ontologisch sekundären Status der realen Welt, die im Vergleich mit der eigentlichen Essenz der Ideenwelt ledig-

lich Abbildcharakter habe, in ein Analogieverhältnis zu den bloßen Schatten von Nachbildungen von Dingen der Außenwelt, welche von Höhlenbewohnern auf den Innenwänden ihrer Höhle wahrgenommen werden. Weil sie die Welt außerhalb dieser Höhle nicht kennen, ist ihnen nicht bewusst, dass die Schatten auf den Höhlenwänden lediglich einen Reflex der Wirklichkeit bilden, der durch ein Feuer außerhalb der Höhle zustande kommt. Aus diesem Grund überschätzen die Menschen in der Höhle die Bedeutung dieser Schatten und halten sie irrtümlich für die eigentliche Realität. Die Funktion des Philosophen verbildlicht Platon, indem er einen Führer in das Gleichnis integriert, der die in der Höhle gefangenen Menschen ans Tageslicht geleiten will, um ihnen eine adäquate Erkenntnis der Außenwelt zu ermöglichen, dabei aber mühsame Überzeugungsarbeit gegen ausgeprägte Widerstände leisten muss. Durch sein ‚Höhlengleichnis‘ veranschaulicht Platon die Differenz zwischen philosophischer Erkenntnis und einem naiven vorphilosophischen Weltbild: Seiner Ideenlehre zufolge vermag die Seele des Menschen durch die Fähigkeit zur Anamnesis (Wiedererinnerung) die Verbindung zu den im Zustand der Präexistenz bereits geschauten Ideen wiederherzustellen (vgl. dazu die Darlegungen in Platons Dialog *Menon*). – N. rekurriert nicht nur in UB III SE auf das traditionsreiche Höhlenmotiv (vgl. 354, 2–3; 354, 26; 359, 30), sondern greift auch in der *Fröhlichen Wissenschaft* auf Platons ‚Höhlengleichnis‘ als allegorisches Denkmodell zurück; dort allerdings überformt er dessen erkenntnistheoretische Ausrichtung mit einer atheistischen Vorstellung: „Gott ist todt: aber so wie es die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“ (KSA 3, 467, 5–9).

376, 19–29 *damit nicht an uns das grosse Wort Goethes in Erfüllung gehe: „der Mensch ist zu einer beschränkten Lage geboren; einfache, nahe, bestimmte Ziele vermag er einzusehen [...]; sobald er aber in's Weite kommt, weiss er weder, was er will, noch was er soll [...]. Es ist immer sein Unglück, wenn er veranlasst wird, nach etwas zu streben, mit dem er sich durch eine regelmässige Selbstthätigkeit nicht verbinden kann“.*] Zitat aus Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, und zwar aus dem 6. Buch, das den Titel trägt „Bekenntnisse einer schönen Seele“ (vgl. Goethe: FA, Bd. 9, 779). Als Perspektivfigur fungiert hier der Oheim, von dem Schiller in einem Brief vom 3. Juli 1796 vermutet, dass Goethe in diesen Charakter am meisten von seiner „eigenen Natur gelegt“ hat (Goethe: FA, Bd. 9, 1468). Zu Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* vgl. auch NK 342, 5–14.

377, 21 *Mitleiden mit den Thieren*] Die Mitleidsethik hat in Schopenhauers Philosophie zentrale Bedeutung. In seiner *Preisschrift über die Grundlage der Mo-*

ral formuliert er die „Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder“ ist (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 231). Schopenhauer charakterisiert das Mitleid als „ganz unmittelbare, ja, instinkartige Theilnahme am fremden Leiden“ und versteht diese als „die alleinige Quelle solcher Handlungen“, die „moralischen Werth haben“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 227). Das Mitleid erklärt er zur „Grundlage der Moral“ und betrachtet diese „Triebfeder der Moralität“ als „die einzige, der sich eine reale, ja, ausgedehnte Wirksamkeit nachrühmen läßt“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 233). Die damit verbundene Einstellung beschreibt Schopenhauer folgendermaßen: Hier wird „das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv“, wobei „das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tiefgefühlt, theils die fremde Noth groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen. [...] Hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürftenden Theilnahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 227).

Da das Mitleid laut Schopenhauer auf dem „Durchschauen des principii individuationis“ beruht (vgl. NK 375, 20 und NK 375, 25–27) und die „unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen“ voraussetzt (WWV I, § 68, Hü 447), beschränkt es sich keineswegs nur auf den Bereich der Mitmenschlichkeit, sondern schließt auch das Verhalten gegenüber den Tieren mit ein: „Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch seyn. Auch zeigt dieses Mitleid sich aus der selben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z. B. werden fein fühlende Personen, bei der Erinnerung“ an die Mißhandlung von Tieren „die selbe Reue [...] empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt“ (Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Hü 242).

377, 23 *ihr Dasein metaphysisch zu verstehen*] Auch hier schließt N. an Schopenhauer an, der in der *Welt als Wille und Vorstellung I* erklärt, „daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Krystall bis zum vollkommensten Thier, kein Wesen ein eigentlich zusammenhängendes Bewußtseyn hat, welches sein Leben zu einem sinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Succession geistiger Entwicklungen erfährt, keines durch Bildung sich vervollkommnet, sondern Alles gleichmäßig zu jeder Zeit dasteht, wie es seiner Art nach ist, durch

festes Gesetz bestimmt“ (WWV I, § 52, Hü 306). Allein dem Menschen komme ein solches „zusammenhängendes Bewußtseyn“ zu (ebd.), das seinen höchsten Ausdruck in der Philosophie finde. Die *conditio sine qua non* dafür besteht darin, dass der Intellekt sich vom Willensdienst emanzipiert und dadurch zu jener objektiven Erkenntnis fähig wird, die auch „metaphysisch[e]“ Reflexion ermöglicht (vgl. PP II, Kap. 4, § 67, Hü 103). Schopenhauer bezeichnet „die Wahrheit“ als den einzigen Zweck der „reine[n] Philosophie“: „Ihr hohes Ziel ist die Befriedigung jenes edelen Bedürfnisses, von mir das metaphysische genannt“, das „der Menschheit“ am intensivsten in Zeiten der Säkularisierung „fühlbar“ ist, wenn traditionelle Glaubensgewissheiten ihre Bedeutung verloren haben (PP I, Hü 158).

Das 17. Kapitel der *Welt als Wille und Vorstellung II* trägt den Titel „Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen“. Hier definiert Schopenhauer den Menschen als „animal metaphysicum“ (WWV II, Kap. 17, Hü 176) und begründet diese Charakterisierung im Kontext folgendermaßen: „Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Daseyn [...]. Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich [...] durch die lange und breite Reihe der Thiere [...] gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung“ (WWV II, Kap. 17, Hü 175). Erst durch Vernunft und Besonnenheit wird dem Menschen das Nachdenken über das eigene Wesen, aber auch über die eigene Endlichkeit und „die Vergeblichkeit alles Strebens“ möglich (WWV II, Kap. 17, Hü 176). Schopenhauer sieht „den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt“ im „Wissen um den Tod“ sowie in der „Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens“ (WWV II, Kap. 17, Hü 176–177). „Unter Metaphysik“ versteht er „jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht“ (WWV II, Kap. 17, Hü 180). Da die „metaphysischen Systeme“ der Philosophie (ebd.), „Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfordern; so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich seyn, auch nur bei bedeutender Civilisation entstehen und sich erhalten“ (WWV II, Kap. 17, Hü 181). Für die große Mehrheit der Menschen hingegen, die nicht zu rationaler Analyse und selbständiger Argumentation, „sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Auktorität empfänglich ist“, kommt allein eine Art von „Volksmetaphysik“ in Betracht, mithin die „Religionen“; sie „finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerrohesten“ (ebd.).

377, 24 *es empört im tiefsten Grunde, das sinnlose Leiden zu sehen*] Für Schopenhauers Willensmetaphysik ist die Thematik des Leidens von zentraler Bedeutung. In seinem Hauptwerk schreibt er: „Was wird erreicht durch das thierische Daseyn, welches so unübersehbare Anstalten erfordert? – Und da ist nun nichts aufzuweisen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thierischen Individuo, zwischen seiner endlosen Noth und Anstrengung, dann und wann zu Theil wird. Wenn man Beides, die unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, den unsäglichen Reichthum der Mittel, und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält; so dringt sich die Einsicht auf, daß das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt“ (WWV II, Kap. 28, Hü 403). Dass „in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges“ herrscht, führt Schopenhauer auf „die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst“ zurück: „Jede Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig“ (WWV I, § 27, Hü 174). „Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt [...], indem jedes Thier sein Daseyn nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann; so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht [...] in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens, zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird“ (WWV I, § 27, Hü 175). Drastisch begründet Schopenhauer das existentielle Leiden jedes Lebewesens damit, „daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts daist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden“ (WWV I, § 28, Hü 183). Vgl. auch WWV I, § 66 Hü 441.

377, 25–27 *die Vermuthung, dass die Seelen schuldbeladner Menschen in diese Thierleiber gesteckt seien*] Anspielung auf die Lehre von der Metempsychose (Seelenwanderung). Vgl. dazu die auch von Schopenhauer rezipierten Lehren der indischen Philosophie, die dieser selbst in der *Welt als Wille und Vorstellung* so beschreibt: „der Mythos von der Seelenwanderung [...] lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Lebewesen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieser Welt, genau durch die selben Leiden wieder abgebußt werden müssen; welches so weit geht, daß wer nur ein Thier tödtet, einst in der unendlichen Zeit auch als eben ein solches Thier geboren werden und den selben Tod erleiden wird. Er lehrt, daß böser Wandel ein künftiges Leben, auf dieser Welt, in leidenden und verachteten Wesen nach sich zieht, daß man demgemäß sodann wieder geboren wird in niedrigeren Kasten, oder als Weib, oder als Thier, als Paria oder Tschandala, als Aussätziger, als Krokodil u. s. w. Alle Quaalen, die der Mythos droht, belegt er mit Anschauungen aus

der wirklichen Welt, durch leidende Wesen, welche auch nicht wissen, wie sie ihre Quaal verschuldet haben, und er braucht keine andere Hölle zu Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in besseren, edleren Gestalten, als Brahmane, als Weiser, als Heiliger. Die höchste Belohnung, welche der edelsten Thaten und der völligen Resignation wartet, [...] kann der Mythos in der Sprache dieser Welt nur negativ ausdrücken, durch die so oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: [...] „Du sollst Nirwana erlangen [...].“ (WWV I, § 63, Hü 420–421.)

Schopenhauers eigene Konzeption der Verneinung des Willens zum Leben, die er im Vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* entfaltet, ist durch die Metempsychose-Lehre der indischen Philosophie maßgeblich beeinflusst. Direkt im Anschluss an die oben zitierte Darstellung betont Schopenhauer die umfangreiche kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Lehre, allerdings ohne im Hinblick auf sie eine strikt affirmative Position zu vertreten. Die Vorstellung von der Seelenwanderung sieht Schopenhauer auch keineswegs auf die exoterische Variante der indischen Philosophie beschränkt, wie sie sich in Gestalt der mythologischen Lehre von der Metempsychose manifestiert (vgl. WWV I, § 63, Hü 419). „Nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so Wenigen zugänglichen, philosophischen Wahrheit enger anschließen, als diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes, bei welchem sie [...] noch als allgemeiner Volksglaube herrscht und auf das Leben entschieden Einfluß hat, heute so gut, wie vor vier Jahrtausenden. Jenes non plus ultra mythischer Darstellung haben daher schon Pythagoras und Plato mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien, oder Aegypten, herübergenommen, verehrt, angewandt [...]“ (WWV I, § 63, Hü 421).

Allerdings weist Schopenhauer auch auf „so viele Ungereimtheiten“ hin, „welche die Metempsychosenlehre begleiten“ (WWV II, Kap. 41, Hü 575), etwa im Hinblick auf die Korrelation zwischen Willen und Intellekt und die Kategorie der Zeit. Angesichts dieser Problemdimensionen formuliert er das Fazit: „demgemäß ist zur Bezeichnung dieser Lehre das Wort Palingenesie richtiger, als Metempsychose. Diese steten Wiedergeburten machten dann die Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens aus, bis er, durch so viele und verschiedenartige, successive Erkenntniß, in stets neuer Form, belehrt und gebessert, sich selbst aufhöbe. / Mit dieser Ansicht stimmt auch die eigentliche, so zu sagen esoterische Lehre des Buddhismus [...] überein, indem sie nicht Metempsychose, sondern eine eigenthümliche, auf moralischer Basis ruhende Palingenesie lehrt“ (WWV II, Kap. 41, Hü 576). Nach dem „Mysterium der Palingenesie [...] leuchtet uns ein, daß alle in diesem Augenblicke lebenden Wesen den eigentlichen Kern aller künftig leben werdenden enthalten, diese also gewissermaßen schon jetzt dasind“ (PP II, Kap. 10, § 140, Hü 293).

377, 30–32 *es ist eine schwere Strafe, dergestalt als Thier unter Hunger und Begierde zu leben und doch über dies Leben zu gar keiner Besonnenheit zu kommen*] Mit dem Begriff ‚Besonnenheit‘ greift N. auf Konzepte Schopenhauers zurück, der die Möglichkeit der Besonnenheit als Prärogativ des Menschen betrachtet, und zwar in expliziter Abgrenzung von der rein animalischen Existenz. In diesem Sinne schreibt Schopenhauer: „Dieses neue, höher potenzierte Bewußtseyn, dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft, ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtseyn von dem des Thieres so durchaus unterscheidet, und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder. Gleich sehr übertrifft er sie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß; er sorgt durch die künstlichsten Anstalten für seine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann“ (WWV I, § 8, Hü 43). – Im Hintergrund steht zugleich auch das griechische Ideal der Sophrosyne (σωφροσύνη), das Vernünftigkeit und Selbstbeherrschung impliziert und auf die Einhaltung des richtigen Maßes zielt.

Während Schopenhauer Besonnenheit einerseits als Gattungsspezifikum betrachtet, das den Menschen gegenüber dem Tier auszeichnet, führt er andererseits auf einer höheren Ebene noch eine zusätzliche Differenzierung ein, indem er Besonnenheit als Charakteristikum von Genialität beschreibt. Dabei fungiert Besonnenheit als Qualitätssignum des Genies, mithin als spezifische Differenz zur Abgrenzung von der Sphäre menschlicher Normalität. Vgl. dazu Belege vor allem in Schopenhauers Hauptwerk. Hier setzt er unter Rekurs auf Jean Pauls *Vorschule der Ästhetik* „das Wesen des Genies in die Besonnenheit“ (WWV II, Kap. 31, Hü 436). Diese unterschiedlichen Akzentsetzungen bei Schopenhauer sind dadurch bedingt, dass er sich Besonnenheit in einer Stufenreihe vorstellt, die zahlreiche „Grade der Besonnenheit“ umfasst, bis sie über verschiedene Typen von Alltagsmenschen hinaus erst „den Gelehrten“ und dann „endlich den Poeten, oder gar den Philosophen“ erreicht, mithin den Zenit (PP II, Kap 26, § 333, Hü 630–632). Wiederholt ist im Œuvre Schopenhauers von der ‚genialen Besonnenheit‘ der Künstler und Philosophen die Rede. Bezeichnenderweise vermittelt er die quantitative Differenzierung dabei so mit einem qualitativen Unterschied, dass die essentielle Abgrenzung des Menschen vom Tier dadurch zugleich in gewisser Hinsicht relativiert wird. – Schopenhauer sieht „den Künstler oder Dichter“ wie „den Philosophen“ durch eine Erkenntnisfähigkeit ausgezeichnet, deren „Wurzel in der Besonnenheit“ liege (WWV II, Kap. 31, Hü 437). Den „entfesselten Intellekt“ des Genies ermögliche erst die Abkehr von jeder praktischen Zweckorientierung; nur dadurch entstehe die Voraussetzung für „geniale Besonnenheit“ (WWV II, Kap. 31,

Hü 442). Von fundamentaler Bedeutung ist für Schopenhauer der Unterschied zwischen objektiver und bloß subjektiver Erkenntnis: Das Genie, „dessen Intellekt vom Willen, also von der Person, abgelöst ist“, wird seines Erachtens zu „objektiver Anschauung“ fähig und ist insofern „besonnen“ (WWV II, Kap. 31, Hü 436–437): „Diese Besonnenheit ist es, welche den Maler“ wie „den Dichter“ zum kreativen Schaffen befähigt (WWV II, Kap. 31, Hü 437).

Die relevanten Differenzierungen entfaltet Schopenhauer dann folgendermaßen: „Das Thier lebt ohne alle Besonnenheit. Bewußtseyn hat es, d. h. es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche solche veranlassen. Aber seine Erkenntniß bleibt stets subjektiv, wird nie objektiv [...]. Zwar nicht von gleicher, aber doch von verwandter Beschaffenheit ist das Bewußtseyn des gemeinen Menschenschlages, indem auch seine Wahrnehmung der Dinge und der Welt überwiegend subjektiv und vorherrschend immanent bleibt. Es nimmt die Dinge in der Welt wahr, aber nicht die Welt; sein eigenes Thun und Leiden, aber nicht sich. Wie nun, in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewußtseyns sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmählig dahin, daß bisweilen, wenn auch selten und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deutlichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit ‚was ist das Alles?‘ oder auch mit ‚wie ist es eigentlich beschaffen?‘ Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere, eben so, den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit, die zunächst aus der Deutlichkeit entspringt, mit welcher sie der Welt und ihrer selbst inne werden und dadurch zur Besinnung darüber kommen. Der ganze Hergang aber entspringt daraus, daß der Intellekt, durch sein Uebergewicht, sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zu Zeiten losmacht“ (WWV II, Kap. 31, Hü 437). Vgl. ergänzend auch WWV I, § 36, Hü 219; WWV I, § 37, Hü 229; WWV I, § 45, Hü 262; WWV I, § 52, Hü 315. In den *Parerga und Paralipomena II* charakterisiert Schopenhauer Mensch und Tier vergleichend, indem er eine „Hierarchie der Intelligenzen“ entwirft (vgl. PP II, Kap. 3, § 50, Hü 77, Anm).

378, 1–2 *im zerfleischenden Kampfe mit andern Thieren*] Hier greift N. auf drastische Formulierungen Schopenhauers zurück. In der *Welt als Wille und Vorstellung* veranschaulicht Schopenhauer den in der Willenssphäre stets präsenten Kampf, mit dem er essentielles Leiden verbunden sieht: „So sehn wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden ebendarin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen“ (WWV I, § 27, Hü 174). Schopenhauer stellt fest, dass „überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organischen Formen einander die Materie

streitig machen, an der sie hervortreten wollen, indem Jedes nur besitzt was es dem Andern entrissen hat, und so ein steter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird“ (WWV I, § 56, Hü 364). Infolgedessen spitze sich der Konflikt derartig zu, „daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts daist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden“ (WWV I, § 28, Hü 183). Und „das Menschengeschlecht“ erhalte insofern einen negativen Sonderstatus, als es „in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird“ (WWV I, § 27, Hü 175). Den „Widerstreit des Willens mit sich selbst“, der sich in den „sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen“ manifestiert, stellt Schopenhauer so dar: „Ein und der selbe Wille ist es, der in ihnen allen lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen“ (WWV I, § 51, Hü 298–299).

378, 7–10 *wenn die gesammte Natur sich zum Menschen hindrängt [...] und [...] in ihm das Dasein sich einen Spiegel vorhält*] N. bezieht sich hier auf Lehren Schopenhauers und greift dabei sogar auf dessen anschauliche Spiegel-Metaphorik zurück. In seinem Hauptwerk schreibt Schopenhauer: „Die einzige Selbsterkenntniß des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesammte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektität, seine Offenbarung, sein Spiegel“ (WWV I, § 29, Hü 196). Nach Schopenhauers „Ansicht“ ist „die gesammte sichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens [...], zu seiner Selbsterkenntniß, ja [...] zur Möglichkeit seiner Erlösung ihn begleitend“ (WWV I, § 52, Hü 315). Die unterschiedlichen Manifestationen des Willens charakterisiert Schopenhauer folgendermaßen: „Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen [...]. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektität“ (WWV I, § 54, Hü 323). Und Schopenhauer fährt fort: „Da der Wille das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist; das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung, aber nur der Spiegel des Willens; so wird diese den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten“ (WWV I, § 54, Hü 324). Vgl. auch WWV I, § 71, Hü 485.

„Die Erkenntniß überhaupt“ entspringt laut Schopenhauer „ursprünglich aus dem Willen selbst“ und ist „zum Dienste des Willens“ bestimmt; allerdings kann „in einzelnen Menschen die Erkenntniß sich dieser Dienstbarkeit entziehen [...] und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehn [...], als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht“ (WWV I, § 27,

Hü 181). Bei „genialen Individuen“ sieht Schopenhauer ein besonderes „Maß der Erkenntnißkraft“ wirksam, „welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt“ und so „zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird“ (WWV I, § 36, Hü 219). Analog: WWV I, § 34, Hü 210; WWV II, Kap. 19, Hü 230; WWV II, Kap. 22, Hü 320; WWV II, Kap. 30, Hü 419; WWV II, Kap. 31, Hü 435. Vgl. im Kontext der Verneinung des Willens auch WWV I, § 68, Hü 462. – Anthropomorphe Perspektiven auf die Natur finden sich bei Schopenhauer oft, auch in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*: Hier reflektiert er über „die ganz vereinzelt Köpfe, in welchen die Natur zu einem deutlicheren Bewußtseyn ihrer selbst gekommen war, als in andern“ (PP I, Hü 168).

378, 22 *dann zerreißen die Wolken*] N. wählt diese Metaphorik in einer Analogie zur Diktion Schopenhauers, der im Anschluss an die indische Philosophie vom ‚Schleier der Maja‘ spricht. Wenn dieser zerreiße, verliere der Mensch seine Illusionen über ‚das wahre Wesen der Welt und des Lebens‘. Aufgrund dieser Desillusionierung könne er dann essentielle Erkenntnis erlangen: durch eine intuitive Einsicht, die sich fundamental von der dem Satze vom Grunde folgenden, zweckrationalen Erkenntnis unterscheide. Vgl. dazu NK 375, 20 und 375, 25–27.

378, 22–24 *wir sehen, wie wir sammt aller Natur uns zum Menschen hindrängen, als zu einem Etwas, das hoch über uns steht*] Menschsein versteht N. hier nicht als bereits erreichten Status quo, sondern als ein ideales Telos, das es allererst zu erstreben gilt. Nach N.s Auffassung sind die Menschen in ihren Grundimpulsen noch allzu sehr der Sphäre des Animalischen verhaftet; lediglich durch ihr Bewusstsein unterscheiden sie sich von einer rein tierischen Existenz. – Mit dieser teleologisch ausgerichteten Anthropologie setzt N. einen (vermutlich durch die Zweite Pindarische Ode und durch Hölderlins Briefroman *Hyperion* inspirierten) Gedanken fort, den er bereits im 1. Kapitel von UB III SE entfaltet: „dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir“ (340, 33 – 341, 1). Vgl. dazu NK 340, 33 – 341, 1. In *Also sprach Zarathustra* konzentriert und vertieft N. diesen anthropologischen Ansatz durch das Konzept des Übermenschen.

378, 25–26 *da laufen die verfeinerten Raubthiere und wir mitten unter ihnen*] Schopenhauer entwirft in seiner Willensmetaphysik auch vom Menschen ein gänzlich pessimistisches Bild, an das N. hier anschließt. In seinen *Parerga und Paralipomena II* schreibt Schopenhauer: „Da nistet in Jedem zunächst ein kolossaler Egoismus, der die Schranke des Rechts mit größter Leichtigkeit überspringt; wie Dies das tägliche Leben im Kleinen und die Geschichte, auf jeder Seite, im Großen lehrt. Liegt denn nicht schon in der anerkannten Noth-

wendigkeit des so ängstlich bewachten Europäischen Gleichgewichts das Bekenntniß, daß der Mensch ein Raubthier ist, welches, sobald es einen Schwächeren neben sich erspäht hat, unfehlbar über ihn herfällt? und erhalten wir nicht täglich die Bestätigung desselben im Kleinen? – Zum gränzenlosen Egoismus unserer Natur gesellt sich aber noch ein, mehr oder weniger in jeder Menschenbrust vorhandener Vorrath von Haß, Zorn, Neid, Geifer und Bosheit“ (PP II, Kap. 8, § 114, Hü 27).

379, 32–34 *Wir fürchten uns, wenn wir allein und stille sind [...] und betäuben uns durch Geselligkeit.*] N. führt hier die Thematik der Selbstentfremdung des Menschen durch eine „Flucht vor sich selbst“ weiter, die sich in vielfältigen Verhaltensweisen zeige (379, 7–18). – Bereits Schopenhauer kritisiert die Flucht des Menschen, der die existentielle Herausforderung durch die Einsamkeit fürchtet, in gesellige Aktivitäten, die ihm willkommene Betäubung bieten. Dabei ist ein Zusammenhang mit der Problematik der Langeweile zu erkennen, die in der Philosophie Schopenhauers von zentraler Bedeutung ist. Er vertritt die Auffassung, „daß sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf“ (WWV I, § 57, Hü 369). Im Zustand der „Langeweile“ werde dem Menschen „sein Daseyn selbst [...] zur unerträglichen Last“ (WWV I, § 57, Hü 368). Analog: WWV I, § 57, Hü 371. Deshalb avanciert die „Langeweile“, die kein „gering zu achtendes Uebel“ ist, nach Schopenhauers Ansicht zur „Quelle der Geselligkeit“: „Sie macht, daß Wesen, welche einander so wenig lieben, wie die Menschen, doch so sehr einander suchen“ (WWV I, § 57, Hü 369). Vgl. auch NK 373, 32–34 und NK 397, 24 sowie NK 389, 29–30.

Die Relation zwischen Einsamkeitsbedürfnis und Geselligkeitstrieb reflektiert Schopenhauer wiederholt in den *Aphorismen zur Lebensweisheit*: „Was [...] die Menschen gesellig macht ist ihre Unfähigkeit, die Einsamkeit, und in dieser sich selbst, zu ertragen. Innere Leere und Ueberdruß sind es, von denen sie sowohl in die Gesellschaft, wie in die Fremde und auf Reisen getrieben werden. Ihrem Geiste mangelt es an Federkraft, sich eigene Bewegung zu ertheilen“ (PP I, Hü 450). „Die Leere ihres Innern, das Fade ihres Bewußtseyns, die Armuth ihres Geistes treibt sie zur Gesellschaft“ (PP I, Hü 341–342). Aber „je mehr Einer an sich selber hat, desto weniger bedarf er von außen und desto weniger auch können die Uebrigen ihm seyn. Darum führt die Eminenz des Geistes zur Ungeselligkeit“ (PP I, Hü 351). Vgl. auch NK 397, 24.

380, 3–4 *den ganzen traumartigen Zustand unseres Lebens, dem vor dem Erwachen zu grauen scheint*] Die Vorstellung vom Leben als Traum ist ein alter Topos in der Literatur, der bis in die Antike zurückreicht. Pindar bezeichnet das Leben sogar lediglich als den ‚Schatten eines Traumes‘. Calderon verfasste ein

Drama mit dem Titel *Das Leben ein Traum*. – Auch Schopenhauer nimmt diese Vorstellung auf. Er betont „die enge Verwandtschaft zwischen Leben und Traum“ (WWV I, § 5, Hü 20) und stellt sie in seinem Hauptwerk folgendermaßen dar: „Die Veden und Puranas wissen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche sie das Gewebe der Maja nennen, keinen bessern Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. Plato sagt öfter, daß die Menschen nur im Traume leben, der Philosoph allein sich zu wachen bestrebe“ (WWV I, § 5, Hü 20). Dann zitiert Schopenhauer sowohl „Pindaros“ als auch „Sophokles“ (ebd.). Anschließend beruft er sich auf „Shakespeare [...]“: „We are such stuff / As dreams are made of, and our little life / Is rounded with a sleep. – Temp. A. 4, Sc. 1.“ (WWV I, § 5, Hü 20). Auch Calderon macht er zum Thema: „Endlich war Calderon von dieser Ansicht so tief ergriffen, daß er in einem gewissermaßen metaphysischen Drama ‚Das Leben ein Traum‘ sie auszusprechen suchte“ (WWV I, § 5, Hü 21). Demnach konvergieren hier Vorstellungen der griechischen, indischen und deutschen Philosophie mit Topoi der europäischen Literatur seit der Antike.

Im Anschluss an die Zitate, mit denen Schopenhauer diese reichhaltige literarische und philosophische Tradition exemplarisch zu repräsentieren versucht, bezieht auch er selbst die Vorstellung des Lebens als Traum in seine Reflexionen mit ein und formuliert sie zunächst mit einem „Gleichniß“: „Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Lese-stunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf [...]. Obwohl also die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet; so gehört ja doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat eben so auch einen Zusammenhang in sich dagegen aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb Beider an, so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei“ (WWV I, § 5, Hü 21).

380, 6–9 *Aber wir fühlen zugleich, [...] wie nicht wir die Menschen sind, nach denen die gesammte Natur sich zu ihrer Erlösung hindrängt*] Mit dieser anthropomorphen Beschreibung der Natur schließt N. erneut an Schopenhauers Willensphilosophie an. In der *Welt als Wille und Vorstellung I* erklärt Schopenhauer, dass „die gesammte sichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens ist, zu seiner Selbsterkenntniß, ja [...] zur Möglichkeit seiner Erlösung ihn begleitend“ (WWV I, § 52, Hü 315). Und an späterer Stelle schreibt Schopen-

hauer hier: „die übrige Natur hat ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten, welcher Priester und Opfer zugleich ist“ (WWV I, § 68, Hü 450). Später allerdings grenzt sich N. von wesentlichen Prämissen der Schopenhauerschen Willensmetaphysik ab: So betrachtet er in der *Fröhlichen Wissenschaft* den Willen als Spezifikum von „intellektuellen Wesen“, weil die mit dem Willen verbundene Vorstellung „von Lust und Unlust“ von der Aktivität eines „interpretierenden Intellekts“ abhängt (KSA 3, 483, 21–27).

380, 15–17 *jene wahrhaften Menschen, jene Nicht-mehr-Thiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen*] Durch die Hervorhebung dieser drei exzeptionellen Existenzformen konkretisiert N. seine These über das Ziel der menschlichen Existenz, das er in den höchsten Exemplaren erblickt. Philosophen, Künstler und Heilige versteht er als ideale Manifestationen des Menschen, der sich essentiell über die Sphäre des bloß Animalischen erhoben und ein höheres Seinsstadium erreicht hat. Dabei orientiert sich N. an Konzepten, die Schopenhauer im Vierten Buch seines Hauptwerks entfaltet: Einerseits differenziert Schopenhauer zwischen den spezifischen Erkenntnisweisen der Philosophen, Künstler und Heiligen, andererseits jedoch betont er zugleich auch fundamentale Gemeinsamkeiten.

In der *Welt als Wille und Vorstellung* äußert sich Schopenhauer folgendermaßen über die „Erkenntniß“: „Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Thieren und in beinahe allen Menschen“, mit Ausnahme derjenigen, in denen „die Erkenntniß sich dieser Dienstbarkeit entziehn [...] und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehn kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht“ (WWV I, § 27, Hü 181). Anschließend erklärt Schopenhauer, dass „durch diese Art der Erkenntniß, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbstaufhebung desselben eintreten kann, d. i. die Resignation, welche das letzte Ziel, ja, das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlösung von der Welt ist“ (WWV I, § 27, Hü 181–182). Im Vierten Buch seines Hauptwerks korreliert Schopenhauer selbst die drei später auch von N. hervorgehobenen singulären Existenzweisen des Menschen: „Die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinaus führt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt fragt, d. h. welche [...] das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfen, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstande hat. Von solcher Erkenntniß geht, wie die Kunst, so auch die Philosophie aus, ja [...] auch diejenige Stimmung des Gemüthes, welche allein

zur wahren Heiligkeit und zur Erlösung von der Welt führt“ (WWV I, § 53, Hü 323).

Spezifische Differenzen stellt Schopenhauer dabei hinsichtlich der Reichweite und Konstanz solcher Erkenntnis fest: Dem Künstler wird die „reine, wahre und tiefe Erkenntnis des Wesens der Welt [...] Zweck an sich: er bleibt bei ihr stehn“; anders als „bei dem zur Resignation gelangten Heiligen“ wird sie ihm nicht „Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben, und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben“ (WWV I, § 2, Hü 316). Laut Schopenhauer überbrückt „allein die Philosophie“ die „weite Kluft“ zwischen „der intuitiven und der abstrakten Erkenntnis“: „Intuitiv nämlich, oder in concreto, ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: sie aber in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen, ist das Geschäft des Philosophen“ (WWV I, § 68, Hü 452). Für seine eigene Philosophie erhebt Schopenhauer einen Prioritätsanspruch: „Vielleicht ist also hier zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntnis seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Willens geworden“ (WWV I, § 68, Hü 452–453). Vgl. auch NK 382, 4–9.

380, 18 *die Natur, die nie springt*] Paraphrase der lateinischen Sentenz „natura non facit saltus“ (die Natur macht keine Sprünge), die eine kontinuierliche Entwicklung in der Natur statuiert. Schopenhauer beruft sich in seinen Werken wiederholt, auch mit wörtlicher Zitation, auf dieses Prinzip, das er in der *Welt als Wille und Vorstellung II* und in den *Parerga und Paralipomena II* mit unterschiedlichen Akzentsetzungen folgendermaßen erläutert: „Natura non facit saltus: so lautet das Gesetz der Kontinuität aller Veränderungen, vermöge dessen, in der Natur, kein Uebergang, sei er im Raum, oder in der Zeit, oder im Grade irgend einer Eigenschaft, ganz abrupt eintritt“ (PP II, Kap. 7, § 106, Hü 204). Es besagt, „daß die Natur nicht bei jedem Erzeugnisse von vorne anfängt und aus nichts schafft, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Gestaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen; wie sie es eben so in der Steigerung der Thierreihe gehalten hat, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur (Arist. de incessu animalium, c. 2 et 8)“ (WWV II, Kap. 26, Hü 380).

An anderer Stelle spezifiziert Schopenhauer diese „Vorschrift des Aristoteles“ (WWV II, Kap. 44, Hü 647) so: „Inzwischen ist das Gesetz Natura non facit saltus auch in Hinsicht auf den Intellekt der Thiere nicht ganz aufgehoben; wenn gleich der Schritt vom thierischen zum menschlichen Intellekt wohl der

weiteste ist, den die Natur, bei Hervorbringung ihrer Wesen, gethan hat“ (WWV II, Kap. 5, Hü 66). Anders differenziert Schopenhauer an späterer Stelle: „In der That ist die Gränze zwischen dem Organischen und dem Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Uebergänge zuläßt; so daß das *natura non facit saltus* hier eine Ausnahme zu erleiden scheint“ (WWV II, Kap. 23, Hü 335).

381, 5–6 *So hoch zu steigen, wie je ein Denker stieg, in die reine Alpen- und Eisluft hinein*] Diese anschauliche Vorstellung führt die Bergmotivik einer früheren Textpassage weiter: „am hohen Gebirge wohnen wir, gefährlich und in Dürftigkeit“ (366, 30–31). Durch diesen bildhaften Assoziationsraum betont N. das existentielle Ausgesetztsein des „Denker[s]“, dem die „reine Alpen- und Eisluft“ des Hochgebirges besondere Erkenntnisbedingungen bietet, weil es hier „kein Vernebeln und Verschleiern mehr giebt“, so dass „die Grundbeschaffenheit der Dinge“ klar hervortreten kann (381, 5–8). – Die Gebirgsmetaphorik N.s erscheint hier bereits als Signum eines geistesaristokratischen Sonderstatus des Denkenden in singulärer Höhe weit oberhalb der Majorität der Menschen. Zu diesem Vorstellungskomplex im Rahmen von N.s elitärem Individualismus und zu seiner Rezeption durch Georg Brandes und Max Scheler sowie durch Georg Simmel, der mehrfach auch an N.s Gebirgsmetaphorik anknüpft, vgl. NK 383, 32 – 384, 2.

Später nutzt N. dieses expressive Metaphernfeld auch für *Also sprach Zarathustra*. Dort figuriert er das Motiv des einsamen Wanderers im Gebirge durch den Protagonisten selbst: So setzt „Zarathustra’s Vorrede“ mit einer Retrospektive ein, derzufolge er als Dreißigjähriger „in das Gebirge“ ging und dort im Selbstgenuss „seines Geistes und seiner Einsamkeit“ sogar „zehn Jahre“ verbrachte (KSA 4, 11, 3–6), bis er sich zum Abstieg entschloss (KSA 4, 12, 12), um den Menschen fortan seine Lehren zu verkünden. Inwiefern sich Zarathustra sogar existentiell mit der Berglandschaft identifiziert, zeigt die bildhafte Charakterisierung, seine „Seele“ sei „hell wie das Gebirge am Vormittag“ (KSA 4, 21, 1–2). Vgl. auch NK 366, 30–31. Symbolisch aufgeladene Vorstellungen von einsamer Höhe bestimmen ebenfalls das Kapitel „Vom Wege des Schaffenden“ (KSA 4, 80–83). Im Schlusskapitel „Das Zeichen“ verschiebt N. dann die Bildsemantik und inszeniert ringkompositorisch einen suggestiven Vergleich, indem er Zarathustra aus seiner „Höhle“ treten lässt, „glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt“ (KSA 4, 405, 4–5; 408, 21–23).

Ähnlich evokative Bilder von Gebirgslandschaften und Bergwanderungen inszeniert vor N. bereits Schopenhauer. In seinen *Parerga und Paralipomena II* vergleicht er den Philosophen mit dem Wanderer, der, „vom hohen Berggipfel aus, das Land überschaut“ (PP II, Kap. 3, § 34, Hü 52). Die Weite dieses Horizonts verengt Schopenhauer, wenn er anderenorts die Bildlichkeit in den Be-

reich der Botanik verschiebt: mit der Feststellung, „daß es für die Philosophie heilsamer wäre, wenn sie aufhörte, ein Gewerbe zu seyn, und nicht mehr im bürgerlichen Leben, durch Professoren repräsentirt, aufträte. Sie ist eine Pflanze, die wie die Alpenrose und die Fluenblume, nur in freier Bergluft gedeiht, hingegen bei künstlicher Pflege ausartet“ (PP I, Hü 167).

Im Kapitel „Ueber Philosophie und ihre Methode“ in den *Parerga und Paralipomena II* beschreibt Schopenhauer auch die Rezeptionssituation bei der Lektüre philosophischer Werke mit einer Allegorie, die von der Bergmetaphorik ausgeht: „Der philosophische Schriftsteller ist der Führer und sein Leser der Wanderer. Sollen sie zusammen ankommen, so müssen sie, vor allen Dingen, zusammen ausgehn: d. h. der Autor muß seinen Leser aufnehmen auf einem Standpunkt, den sie sicherlich gemein haben: dies aber kann kein anderer seyn, als der des uns Allen gemeinsamen, empirischen Bewußtseyns. Hier also fasse er ihn fest an der Hand und sehe nun, wie hoch über die Wolken hinaus er, auf dem Bergespfade, Schritt vor Schritt, mit ihm gelangen könne“ (PP II, Kap. 1, § 5, Hü 6–7). Zu den Strategien bildhafter Inszenierung und zur Relevanz experimenteller Metaphern und Gleichnisse bei N. und Schopenhauer vgl. Neymeyr 2014a, 232–254 sowie 2016b, 323–353 und 2018, 300–303.

381, 15–16 *Bilderschrift des Daseins*] Analoge Metaphern verwendet bereits Schopenhauer, wenn er in seinem Hauptwerk betont: Die „objektive Betrachtung“ der Tiere „ist eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, ist die Entzifferung der wahren Signatura rerum“ (WWV I, § 44, Hü 259). In der zugehörigen Fußnote weist Schopenhauer explizit auf das Buch *de Signatura rerum* von Jakob Böhme hin und zitiert Thesen Böhmes, die mit seinen eigenen korrespondieren (ebd.). Und in den *Parerga und Paralipomena II* erklärt er auf der Basis der Kantischen Transzendentalphilosophie, der Mensch erkenne, dass „sein Intellekt, folglich auch sein Daseyn, die Bedingung aller jener Gesetze“ der Erfahrung ist: „Dann endlich sieht er auch ein, daß die ihm jetzt klar gewordene Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität Platz läßt für eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die der Natur ist, welche letztere er jedoch als das Resultat, oder die Hieroglyphe, jener andern anzusehn genöthigt ist“ (PP II, Kap. 3, § 27, Hü 39). In der *Welt als Wille und Vorstellung I* erläutert Schopenhauer seine Willensmetaphysik folgendermaßen: „Wie eine Zauberalaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und die selbe Flamme ist, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; so ist in allen mannigfaltigen Erscheinungen, welche neben einander die Welt füllen [...], doch nur der eine Wille das Erscheinende [...]: er allein ist das Ding an sich“ (WWV I, § 28, Hü 182).

382, 4–9 *Es ist dies der Grundgedanke der Kultur [...]: die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser*

uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten.] Die genannten Existenzweisen subsumiert N. unter den Sammelbegriff des „Schopenhauerischen Menschen“ (383, 22–23). Dass N. mit dieser Vorstellung ein elitäres Konzept verbindet, zeigt seine Aussage, es komme darauf an, „in jenen erhabensten Orden der Philosophen, der Künstler und der Heiligen aufgenommen“ zu werden (383, 17–18). Wie sehr er dabei auf die Philosophie Schopenhauers zurückgreift, zeigen die Belege in NK 380, 15–17. Nach N.s Auffassung besteht die Zielsetzung der Kultur in der „Erzeugung“ solcher exzellenten Menschen, die man „vorbereiten und fördern“ müsse (383, 23–24). In der Schlusspartie des 4. Kapitels thematisiert er den „heroische[n] Mensch[en]“ (375, 9). Am Anfang des 6. Kapitels von UB III SE formuliert N. das generelle Leitprinzip: „die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe“ (383, 32 – 384, 2). Vgl. zu dieser Maxime sowie zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte (Georg Brandes und Max Scheler) die Darlegungen in NK 383, 32 – 384, 2.

Dass bereits in UB III SE (vgl. 382–387) N.s Konzept des Übermenschen präfiguriert ist, das später in *Also sprach Zarathustra* zentrale Bedeutung erhält, lässt sich aus seiner Aussage erschließen, „Kultur [...] ist das Kind der Selbsterkenntnis jedes Einzelnen und des Ungnügens an sich. Jeder, der sich zu ihr bekennt, spricht damit aus: ‚ich sehe etwas Höheres und Menschlicheres über mir, als ich selber bin‘“ (385, 9–13). Die Vorstellung des „grossen erlösenden Menschen“ (384, 20) grenzt N. vom trivialen „Glück Aller oder der Meisten“ ab (384, 22). Damit attackiert er implizit vor allem den englischen Eudaimonismus und Utilitarismus (Bentham, John Stuart Mill), den er auch sonst oft kritisiert. Vgl. NK 383, 32 – 384, 2. Vgl. aber auch die Differenzierungen in NK 384, 21–22.

382, 9–12 *Denn wie die Natur des Philosophen bedarf, so bedarf sie des Künstlers, zu einem metaphysischen Zwecke, nämlich zu ihrer eignen Aufklärung über sich selbst]* Hier schließt N. erneut an Grundthesen Schopenhauers an, nach denen der Wille im Menschen zu seiner Selbsterkenntnis gelangt. Vgl. dazu NK 380, 15–17. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* betont Schopenhauer, dass es nur „die ganz vereinzelt Köpfe“ sind, „in welchen die Natur zu einem deutlicheren Bewußtseyn ihrer selbst gekommen war, als in andern“ (PP I, Hü 168).

382, 15–19 *Goethe war es, der mit einem übermüthig tiefsinnigen Worte es merken liess, wie der Natur alle ihre Versuche nur soviel gelten, damit endlich der Künstler ihr Stammeln erräth, ihr auf halbem Wege entgegenkommt und ausspricht, was sie mit ihren Versuchen eigentlich will.]* Anders, als N. behauptet, greift er hier auf Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung I* zurück. Hier

heißt es: „Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation Dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: ‚Das war es, was du sagen wolltest!‘ und ‚Ja, Das war es!‘ hallt es aus dem Kenner wider“ (WWV I, § 45, Hü 262. Analog: WWV I, § 36, Hü 220).

382, 19–22 *„Ich habe es oft gesagt [...], die causa finalis der Welt- und Menschenhändel ist die dramatische Dichtkunst. Denn das Zeug ist sonst absolut zu nichts zu brauchen.“*] Zitat aus einem Brief Goethes an Charlotte von Stein (3. März 1785). Goethe verwendet den Terminus ‚causa finalis‘ hier (Goethe: FA, Bd. 29, 575) im Sinne Spinozas, der die teleologische Naturbetrachtung allerdings als bloße Projektion menschlichen Zweckdenkens ablehnt. – Der Begriff ‚causa finalis‘ geht auf Aristoteles zurück, nach dessen Terminologie vier Ursachen voneinander zu unterscheiden sind: ‚causa materialis‘ (Stoffursache), ‚causa formalis‘ (Formursache), ‚causa efficiens‘ (Wirkursache) und ‚causa finalis‘ (Zweckursache). Die Differenzierung zwischen ‚causa efficiens‘ und ‚causa finalis‘ dient dazu, kausal begründete Naturvorgänge von intentionalen menschlichen Handlungen zu unterscheiden, denen durch die ihnen zugrunde liegende Absichtlichkeit des Handelnden eine teleologische Perspektive eigen ist. Die Finalursache gibt demnach einen intendierten Zweck als die Ursache eines Ereignisses an.

382, 23 *so bedarf die Natur zuletzt des Heiligen*] Anspielung auf die Philosophie Schopenhauers, insbesondere die Ethik, die er im Vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* entwickelt. Die Überwindung des existentiellen Leidens ist laut Schopenhauer nur durch die Suspendierung des principium individuationis möglich, durch eine Überschreitung der Grenzen des eigenen Ich, die er als notwendige Voraussetzung sowohl für das Mitleid als auch für die asketische Lebensform des Heiligen betrachtet. Die Verneinung des Willens zum Leben ermöglicht seiner Auffassung zufolge dann einen Zustand der Gelassenheit und die Erlösung vom willensbedingten Leiden. Vgl. auch NK 380, 15–17.

383, 7 *Pessimismus*] Der Begriff, den N. zur Charakterisierung der Philosophie Schopenhauers verwendet, signalisiert ein Ungenügen am Gegenwärtigen, das zu tatkräftigem Engagement für eine bessere Zukunft motivieren soll: aus „Sehnsucht nach Kultur“ (383, 8–9). Schopenhauer selbst schreibt dem „Brah-

manismus und Buddhismus“ als „Grundcharakter Idealismus und Pessimismus“ zu, „da sie der Welt nur eine traumartige Existenz zugestehn und das Leben als Folge unserer Schuld betrachten“ (PP II, Kap. 15, § 179, Hü 402). Im handschriftlichen Nachlass Schopenhauers ist explizit von „meinem Pessimismus“ die Rede (HN 4/I, 160). – Für die positive Akzentuierung des Pessimismus-Begriffs im vorliegenden Kontext (383, 7) spricht auch eine Textvariante in der Vorstufe zur Reinschrift. Im Anschluss an die Formulierung „wird uns auch ein neues Ziel unserer Liebe und unseres Hasses gesteckt sein“ (383, 18–19) lautet die Fortsetzung hier: „und der Pessimismus erlebt eine Auferstehung“ (KSA 14, 78). – In der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II* bekennt N. im Rückblick auf UB III SE einerseits zwar seine „Ehrfurcht“ vor Schopenhauer als seinem „einzigen Erzieher“ (KSA 2, 370, 9), andererseits aber auch die schon damals von einer radikalen „moralistischen Skepsis“ geprägte Einstellung, mit der er selbst sich sowohl „der Kritik“ als auch „der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus“ zugewandt habe (KSA 2, 370, 13–15). Im „Versuch einer Selbstkritik“, den N. 1886 der Neuausgabe der *Geburt der Tragödie* voranstellte, formuliert er Überlegungen zu einem ‚Pessimismus der Stärke‘ in Gestalt von Fragen: „Giebt es einen Pessimismus der Stärke? Eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins? Giebt es vielleicht ein Leiden an der Ueberfülle selbst?“ (KSA 1, 12, 12–16).

6.

383, 32 – 384, 2 „die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe.“] N.s geistesaristokratisches Konzept einer teleologischen Anthropologie, das im vorliegenden Kontext durch bestimmte Aspekte der Evolutionslehre begründet wird, findet später in *Also sprach Zarathustra* in der Vorstellung des ‚Übermenschen‘ einen markanten Ausdruck. Vgl. dazu auch NK 382, 4–9. Analog äußert sich N. zuvor bereits in UB II HL, wenn er die „Aufgabe der Geschichte“ darin erblickt, „immer wieder zur Erzeugung des Grossen Anlass zu geben und Kräfte zu verleihen. Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (KSA 1, 317, 22–26). – In UB III SE argumentiert N. zugunsten dieser biologistischen Perspektive, indem er etablierte Vorstellungen seiner Zeitgenossen implizit unter Berufung auf Konzepte der Evolutionstheorie zu entkräften versucht. Charles Darwin erklärt die biologische Evolution durch die Selektion von Organismen, die an

ihre Umwelt besser als andere angepasst sind, so dass sich allmählich eine höhere Komplexität der Lebewesen entwickelt. Laut N. kommt es bei „einer jeden Art des Thier- und Pflanzenreichs [...] allein auf das einzelne höhere Exemplar“ an: „auf das ungewöhnlichere, mächtigere, complicirtere, fruchtbare“ (384, 4–7). Diese Erkenntnis würde er 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.

Analog zu Vorstellungen N.s sprach sich der dänische Literaturkritiker und Philosoph Georg Brandes 1888 in seiner ersten Vorlesung über N. für eine Züchtung unzeitgemäßer ‚Geistesaristokraten‘ aus: Die Zukunftsaufgabe der „hervorragenden Geister“ erblickte er 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). Implizit greift Brandes hier wörtlich auf N.s Formulierung im vorliegenden Kontext von UB III SE zurück. Vgl. die ausführlicheren Darlegungen zur Rezeption von N.s Geistesaristokratismus durch Georg Brandes im Kapitel II.8 des Überblickskommentars zu UB II HL und im Kapitel III.6 des Überblickskommentars zu UB III SE (auch zu Georg Simmel und Max Scheler).

Georg Simmel orientiert sich in seinem Buch *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (1907, 2. Aufl. 1920) implizit an dem elitären Individualismus und den geistesaristokratischen Zielprojektionen, die N. im „Glauben an die Humanität“ (KSA 1, 259, 17) sowohl in UB II HL als auch in UB III SE entwirft. Dabei reflektiert Simmel einerseits zustimmend die „kulturpsychologische“ Bedeutung elitärer Vorstellungen (ebd., 220), beleuchtet N.s Ansatz andererseits jedoch auch kritisch. N. beschreibt „die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen“ als „Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende“ (KSA 1, 259, 12–14) – mit einer geistesaristokratischen Berg- und Gipfel-Metaphorik, an die Simmel in seinem Buch mehrfach anknüpft (vgl. Simmel 1907, 2. Aufl. 1920, 218, 220, 221, 227–229). Wenn er die „Aufgipfelungen über andere sich steigenden Lebens“ thematisiert (ebd., 229), dann steht zugleich N.s Auffassung im Fokus: „das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (KSA 1, 317, 24–26). Vgl. NK 317, 22–26 sowie NK 378, 22–24 und NK 382, 4–9. Simmel erklärt, „daß die Nietzschesche Verlegung des Wertakzents der Menschheit auf ihre höchsten Exemplare als Wert-

theorie 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). Insofern kann ein elitärer Individualismus auch als Stimulans kulturellen Fortschritts erscheinen. In der Divergenz von mediokrer Masse und Geistesheros bei N. sieht Simmel ein radikales Gegenmodell „zum Sozialismus“ (ebd., 220). Er führt es auf eine „Steigerung des psychologischen Unterschiedsbedürfnisses“ zurück (ebd., 218): Simmel sieht in der „Nietzschesche[n] Pointierung der einzelnen Höhererscheinungen der Menschheit“ den „Ausdruck der Abstumpfung eines in der Richtung der modernen Individualisierung verwöhnten Empfindens, das zu immer gewalttätigeren Unterschiedsreizen greifen muß“ (ebd., 220). Er selbst erblickt das „wirkliche Ich“ jedoch „nicht in dem Außerordentlichen“, sondern im „Dauernden“ und Gewohnt-Verlässlichen; darin sieht er „die tiefste philosophische Wendung der demokratischen Tendenz“ (ebd., 221), während N. das Niveau des „Typus Mensch“ nach der „jeweils höchste[n] Spitze“ bestimme (ebd., 223) und den „Höhepunkt menschlicher Qualitäten“ dabei als „Selbstzweck“ betrachte (ebd., 223).

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 Max Scheler im Zeitraum von ca. 1912 bis 1927 in seinen nachgelassenen Aufzeichnungen an. Dieses anthropologische Telos, das N. bereits in UB II HL und UB III SE als „Aufgabe“ der Menschheit bzw. der Geschichte definiert (KSA 1, 317, 22; 384, 2), setzt sich in Schelers anthropologischen Konzepten fort, deren geistesaristokratische Ausrichtung auch der mehrfach von ihm verwendete Begriff ‚Elite‘ zu erkennen gibt. Belege für diese Grundtendenz und für ihre Prägung durch N. finden sich im sogenannten „Nietzsche-Heft“ (Signatur der Bayerischen Staatsbibliothek München: Ana 315, B.I.21), einer nachgelassenen, bislang noch nicht vollständig publizierten Kladde, sowie in weiteren nachgelassenen Aufzeichnungen, die Scheler in seinen letzten anderthalb Lebensjahrzehnten anlegte. [Vgl. die detaillierteren Angaben dazu und auch zur Zitation im Scheler-Abschnitt des Kapitels II.8 im Überblickskommentar zu UB II HL: vgl. NK 1/2, 335–336.] Schon im Nachlass-Dokument „B.III.35: Ordnungsmappe zur Biologie und Psychologie, 1 (undatiert, ca. 1912)“ findet sich die implizit an N. anschließende Aussage Schelers, dass „der Wert der Menschheit in ihren ‚höchsten Exemplaren‘ beruhe“ (B.III.35). Im Nachlass-Dokument „B.I.22: Evolution, Einheit des Lebens, 32–33 (1927)“ entfaltet Scheler diese Vorstellung so, dass der individualistische Geistesaristokratismus dabei mit Gattungsinteressen vermittelt wird: „Die Menschheit kann nicht direkt;

sie kann nur über den *Umweg* ihrer ‚höchsten Exemplare‘ gefördert werden. / Und das ist das unbew[ußte] Streben der in Parteien ungeteilten Völker und Kulturkreise selbst – ihre Genien, Heilige, Helden zu *suchen*“ (B.I.22). Das letztlich gattungsbezogene Telos eines nur zunächst individualistisch ausgerichteten Geistesaristokratismus wird evident, wenn Scheler für die Förderung von „höchsten Exemplaren“ nicht im Sinne eines individualistischen „Selbstzweck[s]“ argumentiert, sondern im Sinne dessen, was „für“ die *Menschheit* das schlechthin ‚beste‘ ist“ (B.I.22). Damit folgt Scheler N.s These in UB II HL: Das „Ziel der Menschheit kann [...] nur in ihren höchsten Exemplaren“ liegen (KSA 1, 317, 24–26).

384, 2–7 *Wie gerne möchte man eine Belehrung auf die Gesellschaft und ihre Zwecke anwenden, welche man aus der Betrachtung einer jeden Art des Thier- und Pflanzenreichs gewinnen kann, dass es bei ihr allein auf das einzelne höhere Exemplar ankommt, auf das ungewöhnlichere, mächtigere, complicirtere, fruchtbarere*] Hier argumentiert N. biologistisch, indem er Prinzipien der Entwicklungsgeschichte von Fauna und Flora auf die spezifischen Rahmenbedingungen der menschlichen Gesellschaft zu übertragen versucht. N. sieht „das Ziel“ jeder Art darin, sich dem „Übergang in eine höhere Art“ anzunähern, statt bloß das „Wohlbefinden“ der „Masse der Exemplare“ zu sichern (384, 10–12). Auf diese Weise schafft er sich eine Basis, um erneut gegen Zielsetzungen des Utilitarismus zu polemisieren. Dabei hält N. den auf das Wohl der Allgemeinheit ausgerichteten Prinzipien des Utilitarismus seine eigenen elitären Vorstellungen von Individuum und Kultur entgegen. Zu dieser Relation vgl. NK 384, 21–22. Durch einen biologistischen Perfektibilitätsgedanken vermittelt N. sein Kulturideal zugleich mit der Situation des Individuums. Auf diese Weise antizipiert er hier bereits wesentliche Aspekte des später in *Also sprach Zarathustra* entfalteten Übermensch-Konzepts, dessen aristokratischer Individualismus eine antidemokratische Tendenz impliziert (vgl. 384, 31 – 385, 2). Die Vorstellung der Kompliziertheit, die N. mit Bezug auf das „complicirtere“ Exemplar (384, 7) positiv meint, und zwar im Sinne höherer Entwicklung und Ausdifferenzierung, erscheint in einer früheren Textpassage von UB III SE allerdings mit negativer Bedeutung (vgl. 346, 15).

384, 10–11 *Übergang in eine höhere Art*] Bereits Schopenhauer bezieht in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* eine kritische Position gegenüber denen, die eine „totale und absolute Verschiedenheit des Menschen von den Thieren“ propagieren und dabei die „allmöglichen Abstufungen des Intellekts in der Thierreihe“ ignorieren (PP I, Hü 190). Auch N. geht hier von graduellen Differenzen in der Natur aus. Einerseits trägt er dadurch der Evolutionslehre Darwins Rechnung, die später auch in seine Vorstellung vom Übermenschen

in *Also sprach Zarathustra* hineinwirkt, andererseits folgt er Konzepten Schopenhauers, die sich als systematische Konsequenz aus dessen Willensmonismus ergeben.

384, 21–22 *jener letzte Zweck in dem Glück Aller oder der Meisten*] Das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl zu sichern, ist eine utilitaristische Maxime. Vom Standpunkt seines Geistesaristokratismus ausgehend, wendet sich N. auch sonst gegen den Utilitarismus, der die Idee des Gemeinwohls ins Zentrum stellt und infolgedessen auch demokratische Prinzipien propagiert. Insbesondere englische Theoretiker vertraten utilitaristische Konzepte. Als deren Exponent galt John Stuart Mill, dessen *Gesammelte Werke* (dt. 1869–1880) N. in seiner persönlichen Bibliothek hatte (NPB 383–390) und intensiv studierte, wie zahlreiche Lesespuren erkennen lassen. Seine eigenen geistesaristokratischen Prinzipien (vgl. dazu NK 382, 4–9) hielt N. nicht für kompatibel mit dem Utilitarismus. Von seinen individualistischen und antidemokratischen Prämissen aus kritisiert er am Utilitarismus den Primat des Nützlichkeitsprinzips, vor allem eine einseitige Ausrichtung auf den gesellschaftlichen ‚Nutzen‘. – John Stuart Mill hatte 1861 in seiner Schrift *Utilitarianism* das Prinzip des ‚Nutzens‘ programmatisch zum Fundament einer Ethik erhoben, die das Streben nach dem größtmöglichen individuellen Glück und gesellschaftlichen Nutzen zum zentralen Handlungszweck erklärt. Allerdings insistiert auch Mill in seinen Werken auf dem Recht zur freien Entfaltung der Persönlichkeit, betont die Bedeutung geistiger Eliten und grenzt sich entschieden von einer ‚Tyrannei der Mehrheit‘ ab. Sofern liberale Prinzipien in ausgewogener Weise mit einem hedonistischen Utilitarismus verbunden werden, muss daraus kein grundsätzlicher Widerspruch zum individualistischen Persönlichkeitsideal N.s resultieren.

Auch in späteren Werken grenzt sich N. von Mills Konzepten ab. So nimmt er in der *Morgenröthe* auf „John Stuart Mill“ und seine Lehre „vom Mitleiden oder vom Nutzen Anderer als dem Princip des Handelns“ Bezug (KSA 3, 123, 29–31). Zugleich distanziert er sich von der Auffassung, das Individuum solle sein Glück in der Unterordnung unter die Interessen der Allgemeinheit finden und sein Denken und Handeln dabei ganz vom Kriterium des gesellschaftlichen Nutzens bestimmen lassen: als bloßes „Werkzeug des Ganzen“ (KSA 3, 124, 12). Denn derartige Konzepte, die laut N. seit „der Zeit der französischen Revolution“ populär geworden sind und das gedankliche Fundament „alle[r] socialistischen Systeme“ bilden (vgl. KSA 3, 124, 1–5), zielen seiner Ansicht nach letztlich auf „eine gründliche Umbildung, ja Schwächung und Aufhebung des Individuums“ (KSA 3, 124, 24–25). In *Jenseits von Gut und Böse* kontrastiert N. „die europäische noblesse“ französischer Provenienz mit der durch das Utilitätsdenken verursachten „europäische[n] Gemeinheit“, die er

als „Plebejismus der modernen Ideen – Englands“ charakterisiert (KSA 5, 197, 31 – 198, 2). Gegen wen sich diese allgemein gehaltene Polemik eigentlich richtet, wird evident, wenn N. den „Geist achtbarer, aber mittelmässiger Engländer“ durch „Darwin, John Stuart Mill und Herbert Spencer“ exemplifiziert (KSA 3, 196, 27–29).

384, 24 *sein Leben etwa einem Staate zu opfern*] Schopenhauer kritisiert in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* die Hegelsche Staatsphilosophie: „Diese Staatszwecke der Universitätsphilosophie waren es aber, welche der Hegelei eine so beispiellose Ministergunst verschafften. Denn ihr war der Staat, der absolut vollendete ethische Organismus“, und sie ließ den ganzen Zweck des menschlichen Daseyns im Staat aufgehen. Konnte es eine bessere Zurichtung für künftige Referendarien und demnächst Staatsbeamte geben, als diese, in Folge welcher ihr ganzes Wesen und Seyn, mit Leib und Seele, völlig dem Staat verfiel, wie das der Biene dem Bienenstock, und sie auf nichts Anderes, weder in dieser, noch in einer andern Welt hinzuwirken hatten, als daß sie taugliche Räder würden, mitzuwirken, um die große Staatsmaschine, diesen ultimus finis bonorum, im Gange zu erhalten?“ (PP I, Hü 157).

386, 19 *Kampf für die Kultur*] Die Vorstellung des Kampfes, insbesondere des Kulturkampfes, zieht sich leitmotivisch durch N.s Frühwerk. Bereits in der *Geburt der Tragödie* und dann auch in UB IV WB ist diese Idee prägnant ausgeformt. Vgl. dazu die Belege in NK 1/1, 57–58.

386, 21–22 *die Erzeugung des Genius*] In mehreren Passagen von UB III SE plädiert N. für die „Erzeugung des Genius“, die er als „das Ziel aller Cultur“ betrachtet (358, 12–13). Vgl. auch 387, 3–14. Dabei orientiert sich N. am Begriff des Genies und der Genialität in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*. Auf die antike Provenienz des Begriffs ‚Genius‘ weist Schopenhauer hier selbst ausdrücklich hin: Dessen Etymologie erklärt er damit, dass man „von jeher das Wirken des Genius als eine Inspiration, ja wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens“ angesehen habe, „das nur periodisch jenes in Besitz nimmt“ (WWV I, § 36, Hü 222). Ein solcher Transzendenz-Aspekt, der schon durch die Herkunft des Begriffs ‚Genius‘ bedingt ist, fördert religiöse Konnotationen. Sie treten auch in UB I DS hervor, wenn N. über „das Genie“ schreibt, es stehe „mit Recht im Rufe, Wunder zu thun“ (KSA 1, 199, 20–22). Eine Tendenz zur religiösen Überformung des Genie-Topos zeichnet sich mitunter auch in N.s nachgelassenen Notaten und in seinen Briefen ab. In einem Nachlass-Notat von 1875 verbindet N. Dimensionen des Ästhetischen, Pädagogischen und Religiösen in einem Gestus der Selbsttranszendierung, der geistesaristokratisch motiviert ist, da er auf „die Erzeugung des Genius“ zielt: „Meine Religion, wenn ich irgend-

etwas noch so nennen darf, liegt in der Arbeit für die Erzeugung des Genius; Erziehung ist alles zu Hoffende, alles Tröstende heisst Kunst. Erziehung ist Liebe zum Erzeugten, ein Überschuss von Liebe über die Selbstliebe hinaus. Religion ist ‚Lieben über uns hinaus‘. Das Kunstwerk ist das Abbild einer solchen Liebe über sich hinaus und ein vol[l]kommnes“ (NL 1875, 5 [22], KSA 8, 46). Vor dem Hintergrund kulturgeschichtlicher Säkularisierungsprozesse ist ein nachgelassenes Notat aus demselben Jahr aufschlussreich, in dem N. „die Kunst“ als „eine höhere Stufe der Religion“ bezeichnet, die „am Aussterben der Religionen“ erscheine (NL 1875, 11 [20], KSA 8, 206). Zu Aspekten einer Kunstreligion vgl. NK 434, 10–12 und NK 463, 31 – 464, 1. Vgl. auch NK 281, 28–30.

Im Unterschied zu N. verwendet Schopenhauer den Geniebegriff meistens nicht ausdrücklich in einem weiten kulturellen Kontext, sondern beschreibt neben der Philosophie vor allem „die Kunst“ als „das Werk des Genius“, und zwar als „bildende Kunst, Poesie oder Musik“: Das geniale Kunstwerk „wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt“ (WWV I, § 36, Hü 217). Da „die (Platonischen) Ideen [...] nur anschaulich aufgefaßt werden; so muß das Wesen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniß liegen“ (WWV II, Kap. 31, Hü 430). Eine solche Einstellung gelingt laut Schopenhauer nur „dem ächten Genius“ oder dem vorübergehend „bis zur Genialität Begeisterten“ (WWV I, § 49, Hü 277). Zu quantitativen und qualitativen Differenzierungen Schopenhauers im Zusammenhang mit der „geniale[n] Besonnenheit“ (WWV II, Kap. 31, Hü 442) vgl. ausführlich NK 377, 30–32.

Im Kapitel 31 „Vom Genie“ formuliert Schopenhauer in der *Welt als Wille und Vorstellung II* die folgende Definition: „Die überwiegende Fähigkeit zu der [...] Erkenntnißweise, aus welcher alle ächten Werke der Künste, der Poesie und selbst der Philosophie entspringen, ist es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet“ (WWV II, Kap. 31, Hü 429–430). Laut Schopenhauer besteht das Genie „in einem abnormen Uebermaaß des Intellekts, welches seine Benutzung nur dadurch finden kann, daß es auf das Allgemeine des Daseyns verwendet wird; wodurch es alsdann dem Dienste des ganzen Menschengeschlechts obliegt“ (WWV II, Kap. 31, Hü 431). Zu den Ambivalenzen in den Genie-Konzeptionen von Schopenhauer und N. vgl. Neymeyr 1996a, 265–286 (zur systematischen Problematik von Schopenhauers Konzept einer genialen ‚Abnormität‘ vgl. ebd., 67–85). – In den *Parerga und Paralipomena II* betont Schopenhauer: „Das Genie [...] strahlt eigenes Licht aus, während die andern nur das empfangene reflektiren“ (PP II, Kap. 3, § 56, Hü 81). Und wenig später heißt es hier über das Genie: „Sein Werk, als ein heiliges Depositum und die wahre Frucht seines Daseyns, zum Eigenthum der Menschheit zu ma-

chen, es niederlegend für eine besser urtheilende Nachwelt, Dies wird ihm dann zum Zweck, der allen andern Zwecken vorgeht und für den er die Dornenkrone trägt, welche einst zum Lorbeerkranze ausschlagen soll“ (PP II, Kap. 3, § 60, Hü 92). Die Metaphorik der „zum Lorbeerkranze“ ausschlagenden „Dornenkrone“ übernimmt N. aus Schopenhauers *Parerga und Paralipomena II* für UB IV WB, wo er dieses Bild dann konkret auf Richard Wagner bezieht (vgl. KSA 1, 498, 23–24).

Für den frühen N. verbindet sich mit der von Schopenhauer übernommenen Vorstellung des ‚Genius‘ immer auch der konkrete Gedanke an Wagner, der selbst ein dezidiert Schopenhauer-Anhänger war. Schon in seinem ersten Brief an Wagner vom 22. Mai 1869 apostrophiert N. den ‚verehrten Meister‘ nicht weniger als dreimal als „Genius“ (wenn auch indirekt). Zugleich weist N. hier auf Wagners „großen Geistesbruder Arthur Schopenhauer“ hin, „an den ich mit gleicher Verehrung, ja religione quadam denke“ (KSB 3, Nr. 4, S. 8). Nach N.s Ansicht ist „es das Loos des Genius [...], eine Zeitlang nur paucorum hominum zu sein“ (ebd.). Dem Freund Gersdorff versichert N. am 28. September 1869: „Ich habe Dir schon geschrieben, von welchem Werthe mir dieser Genius ist: als die leibhafte Illustration, dessen, was Schopenhauer ein ‚Genie‘ nennt“ (KSB 3, Nr. 32, S. 61). Und in einem Brief an Cosima von Bülow schreibt N. nach einem zweitägigen Aufenthalt in Tribschen bei Wagner am 19. Juni 1870: „Dies Dasein der Götter im Hause des Genius erweckt jene religiöse Stimmung, von der ich berichtete – “ (KSB 3, Nr. 81, S. 125). Schon am 9. Dezember 1868 rühmt N. Wagner im Brief an Erwin Rohde als paradigmatisches Genie im Sinne Schopenhauers: „Wagner, wie ich ihn jetzt kenne, aus seiner Musik, seinen Dichtungen seiner Aesthetik, zum nicht geringsten Theile aus jenem glücklichen Zusammensein mit ihm, ist die leibhaftigste Illustration dessen, was Schopenhauer ein Genie nennt: ja die Ähnlichkeit all der einzelnen Züge ist in die Augen springend“; dabei betont N. zunächst „den kühnen, ja schwindelnden Gang“ von Wagners „Aesthetik“, um dann vom mitreißenden „Gefühlschwunge seiner Musik“ zu sprechen, „von diesem Schopenhauerischen Tonmeere, dessen geheimsten Wellenschlag ich mit empfinde, so daß mein Anhören Wagnerischer Musik eine jubelnde Intuition, ja ein staunendes Sichselbstfinden ist“ (KSB 2, Nr. 604, S. 352–353). Und am 25. August 1869 apostrophiert N. den Komponisten in einem Brief an Paul Deussen emphatisch als „den größten Genius und größten Menschen dieser Zeit, durchaus incommensurabel!“ (KSB 3, Nr. 24, S. 46), so dass ihm die „Annäherung“ an Wagner „als die größte Errungenschaft meines Lebens“ erscheint, „nächst dem, was ich Schopenhauer verdanke“ (ebd.).

Im umfangreichen 6. Kapitel von UB III SE führt N. das Programm einer „Erzeugung des Genius“ bis zur ringkompositorisch konzipierten Schlusspartie

durch, in der von der „Geburt des Genius“ die Rede ist (403, 4). Hier fasst er nochmals prägnant die Hindernisse für die „Geburt“ des Genius zusammen, die er im Verlauf dieses Kapitels zuvor ausführlich zum Thema gemacht hat: „von der kurzsichtigen Selbstsucht des Staates, dem Flachsinne der Erwerbenden“ bis zu der „trocknen Genügsamkeit der Gelehrten“ (403, 31–33). Allerdings beschränkt sich N. auf eine bloße Aufzählung äußerer Hindernisse, ohne dadurch auch schon plausibel zu machen, auf welche Weise allein deren Überwindung bereits die „Erzeugung“ und „Geburt“ des Genius ermöglichen könnte. Vor der ausführlichen Darstellung der äußeren Hindernisse erwähnt N. zwar auch eine „Summe von inneren Zuständen“, welche seines Erachtens „die erste Weihe der Kultur“ ergeben (386, 5–6), aber diese erblickt er lediglich darin, „nach einem irgendwo noch verborgnen höheren Selbst mit allen Kräften zu suchen“ (385, 23–24). Die „erste Weihe der Kultur“ empfängt laut N. „nur der, welcher sein Herz an irgend einen grossen Menschen gehängt hat“ (385, 24–26). Damit spielt N. auch auf das Verhältnis zu seinen eigenen Vorbildfiguren an: auf seine Schopenhauer-Verehrung ebenso wie auf seinen Wagner-Kult. Eine „Erzeugung“ oder „Geburt“ des Genius lässt sich allerdings aus Konstellationen dieser Art allein schwerlich ableiten.

Der ganze Diskurs der Genie-Ästhetik, der auch N. maßgeblich beeinflusste, ist vor dem ideengeschichtlichen Horizont der Sturm-und-Drang-Epoche zu betrachten, in der von Philosophen und Schriftstellern immer wieder die naturhafte Veranlagung des Genies hervorgehoben wurde. Diese Auffassung bestimmt auch die Genie-Definition in Kants *Kritik der Urtheilskraft* (§ 46): „Genie ist die angeborene Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt“ (AA 5, 307). Schopenhauer stellt sich ebenfalls in diese Tradition, indem er auf dem Primat der „angeborenen Talente“ insistiert (PP I, Hü 209) und erklärt, die Natur, nicht das Ministerium berufe zur Philosophie (vgl. PP I, Hü 193).

386, 31–32 *unbewussten Zweckmässigkeit der Natur*] Das Theorem von der Zweckmäßigkeit und vom (letzten) „Zweck“ der Natur benutzt N. schon auf den vorangehenden Seiten dieses 6. Kapitels (leitmotivisch: 384, 2–23), um daraus per analogiam einen „Zweck der Gesellschaft“ (384, 8) abzuleiten und schließlich sogar einen Zweck und ein „Ziel“ der „Kultur“ in seinem Sinne zu behaupten (385, 9 – 387, 19). In der philosophiegeschichtlichen Tradition werden Vorstellungen von Zweck oder Zweckmäßigkeit von mehreren kanonischen Philosophen reflektiert, etwa von Aristoteles, Spinoza und Kant. Die Idee der Zweckmäßigkeit setzt Einheit, Regelmäßigkeit und Ordnung in den Wechselbeziehungen der Dinge voraus, impliziert Nutzbarkeit und kann auch auf einen einheitlichen metaphysischen Grund zielen, der sich mit teleologischen

Harmonie-Konzepten verbindet. Vgl. auch die Reflexionen zu Vorstellungen von Zweckmäßigkeit in Kants *Kritik der Urteilkraft*.

Während N. im vorliegenden Kontext im Rahmen seiner kulturkritischen Überlegungen auf Vorstellungen von Zweck oder Zweckmäßigkeit zurückgreift, rechnet er später in der *Götzen-Dämmerung* radikal mit dem Zweck-Denken ab, und zwar im Anschluss an die Teleologie-Kritik Spinozas, der ihm durch Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* genauer bekannt geworden war: vgl. Bd. 1: *Descartes und seine Schule. Zweiter Theil: Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza* (2. Aufl. 1865). Die philosophiehistorischen Schriften von Kuno Fischer beeinflussten N.s Einschätzung der neuzeitlichen Philosophie nachhaltig, vor allem im Hinblick auf Descartes, Spinoza und Kant: vgl. in Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* auch Bd. 4: *Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik* (2. Aufl. 1869).

In der *Götzen-Dämmerung* findet sich eine Schlüsselstelle zur Thematik des Zwecks, und zwar im Kapitel „Die vier grossen Irrthümer“. Dort versucht N. Zweck-Vorstellungen als Projektionen zu desavouieren: „Wir haben den Begriff ‚Zweck‘ erfunden: in der Realität fehlt der Zweck ... Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, – es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen! – Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine causa prima zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als ‚Geist‘ eine Einheit ist, dies erst ist die grosse Befreiung, – damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt ... Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der grösste Einwand gegen das Dasein ... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt. – “ (KSA 6, 96, 26 – 97, 8).

386, 33 – 387, 1 „[...] die Menschen [...] sind doch in ihrem dunklen Drange des rechten Wegs sich wohl bewusst.“] Zitat aus dem „Prolog im Himmel“ in Goethes *Faust I*: „Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange / Ist sich des rechten Weges wohl bewußt“ (V. 328–329).

387, 7–9 *der wird es sehr nöthig befinden, dass an Stelle jenes „dunklen Drangs“ endlich einmal ein bewusstes Wollen gesetzt werde*] N. betrachtet ein tatkräftiges Engagement für die Kultur, das sich auf rationale Entscheidungen gründet, als notwendig – zumal angesichts des Risikos, dass man „jenen über sein Ziel unklaren Trieb, den gerühmten dunklen Drang“, zu Zielen missbraucht, die der „Erzeugung des Genius“ im Wege stehen (387, 11–14). – Einerseits zitiert N. im vorliegenden Kontext aus Goethes *Faust I* (vgl. NK 386, 33 – 387, 1), anderer-

seits spielt er auf die Willensphilosophie Schopenhauers an, der selbst bereits die Helligkeitsmetaphorik verwendet, um die Korrelation von Willen und Vorstellung zu charakterisieren: Dem Willen als ‚finsterer‘ Triebkraft stellt Schopenhauer das ‚Licht‘ der Erkenntnis gegenüber. Schopenhauer versteht unter dem ‚Willen‘ keineswegs primär die voluntative Dimension des menschlichen Bewusstseins, sondern eine Triebdimension, die alles Seiende durchwirkt. Sie manifestiert sich auf den niedrigeren Stufen als dunkler Drang, entwickelt im Tierreich immerhin schon das Potential einer „anschaulichen Erkenntniß“, die aber nur beim Menschen auch von der Fähigkeit zur „Reflexion“ durch „die Vernunft als das Vermögen abstrakter Begriffe“ begleitet wird (WWV I, § 27, Hü 180).

In seinem Hauptwerk schreibt Schopenhauer: „Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienste entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht“ (WWV I, § 54, Hü 323). Analog heißt es in einer früheren Werkpartie: „Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objektivirend“, wirkt „im Pflanzenreich [...] der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finstere treibende Kraft, und so endlich auch noch im vegetativen Theil der thierischen Erscheinung“ (WWV I, § 27, Hü 178). Allerdings gilt bereits für die animalische Sphäre: „Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde [...]“ (WWV I, § 27, Hü 179).

387, 32 *courante Menschen*] Kurant (auch: courant) bedeutet: gebräuchlich, gängig, umlaufend (wie eine Münze). Mithin schreibt N. den Menschen hier in metaphorischer Diktion und pejorativem Sinne eine pragmatische Nutzbarkeit zu, die derjenigen des Währungsumlaufs entspricht, und übt zugleich Kritik an den Folgen des zeitgenössischen Kapitalismus. Der von N. dargestellte Typus des „courante[n] Menschen“ wird von Jean Améry unter Rückgriff auf moderne sozialphilosophische Termini von Karl Marx und Herbert Marcuse als ‚entfremdeter Mensch‘ und als ‚eindimensionaler Mensch‘ charakterisiert (Jean Améry [1975] 2004, 402). N.s Kulturkritik und seine Vorbehalte gegenüber dem Kapitalismus korreliert Améry, indem er erklärt: „Nietzsches Kulturauffassung, die eine zugleich ästhetische und moralisch-amoralische ist, muß als die Antithese der ihm zeitgenössischen Kultur oder Zivilisation verstanden werden, als

eine Empörung gegen das Menschenbild, das ihm der Kapitalismus seiner Tage präsentierte“ (ebd., 403), sowie gegen den „Konformismus“ der heraufkommenden „Massengesellschaft“ und das Problem „der Manipulierbarkeit“ (ebd., 405). Durch N.s „radikale, anarchisierende *Weigerung*“ (ebd., 407) versteht Améry ihn in UB III SE bereits als „Vorläufer“ einer „modernen anarchistischen Anthropologie“, wie sie Michel Foucault und Gilles Deleuze vertreten (ebd., 404).

388, 2 *Absicht der modernen Bildungsanstalten*] Vgl. dazu N.s Schrift *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge* (KSA 1, 641–763).

388, 9–11 *zuletzt wird behauptet, dass ein natürlicher und nothwendiger Bund von „Intelligenz und Besitz“, von „Reichthum und Kultur“ bestehe*] Hier wendet sich N. gegen die Verbindung von ‚Besitz‘ und ‚Bildung‘ im bürgerlichen Selbstverständnis. Er selbst plädiert demgegenüber für ein von ökonomischer Funktionalisierung unabhängiges Bildungsstreben. – Gedankengänge, in denen diese Korrelation zum Thema wird, finden sich bereits bei Schopenhauer. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* reflektiert er kritisch über derartige Allianzen von ‚Besitz‘ und ‚Bildung‘. Während N. die Instrumentalisierung der Kultur durch materiellen Pragmatismus generell als problematisch ansieht, konzentriert sich Schopenhauer auf die Philosophie speziell: Unter Berufung auf mehrere antike Denker erklärt er, dass dann, wenn mit der „Philosophie [...] Erwerb [...] getrieben wird, alsbald die Absicht das Uebergewicht über die Einsicht erhält und aus angeblichen Philosophen bloße Parasiten der Philosophie werden: solche aber werden dem Wirken der ächten Philosophen hemmend und feindlich entgetreten, ja, sich gegen sie verschwören, um nur was ihre Sache fördert zur Geltung zu bringen. Denn sobald es Erwerb gilt, kann es leicht dahin kommen, daß, wo der Vortheil es heischt, allerlei niedrige Mittel, Einverständnisse, Koalitionen u. s. w. angewandt werden, um, zu materiellen Zwecken, dem Falschen und Schlechten Eingang und Geltung zu verschaffen; wobei es nothwendig wird, das entgegenstehende Wahre, Aechte und Werthvolle zu unterdrücken“ (PP I, Hü 165–166). Und weil die Philosophie „die Denkungsart des Zeitalters“ begründe, werde durch ihre materielle Instrumentalisierung „der Geist der Zeit vergiftet, das Verderben ergreift alle Zweige der Litteratur, aller höhere Geistesaufschwung stockt“ (PP I, Hü 166). Deziert erklärt Schopenhauer: „Die höchsten Bestrebungen des menschlichen Geistes vertragen sich nun ein Mal nicht mit dem Erwerb: ihre edele Natur kann sich damit nicht amalgamiren“ (PP I, Hü 167).

388, 14–16 *man pflegt wohl solche ernstere Arten der Bildung als „feineren Egoismus“, als „unsittlichen Bildungs-Epikureismus“ zu verunglimpfen*] Nach der Lehre des griechischen Philosophen Epikur (341–270 v. Chr.) liegt das Glück

des Menschen in einer Lebensführung, die durch eine vernünftige Balance von maßvollem Genuss und Selbstbeherrschung eine unerschütterliche Seelenruhe (Ataraxie) sichert. Im Laufe der Rezeptionsgeschichte wurde der Epikureismus oft fälschlich mit einem oberflächlichen Hedonismus gleichgesetzt. N. nimmt hier indirekt auf spätere polemische Positionen Bezug, die den Epikureern zu Unrecht eine mit moralisch einwandfreier Lebensführung nicht kompatible hemmungslose Genussucht zuschreiben: Im vorliegenden Kontext wendet er sich konkret gegen eine illegitime Diffamierung derer, die sich mit intrinsischer Motivation Bildung um ihrer selbst willen aneignen, mit ihr also nicht bloß pragmatische Zwecke verfolgen. N. sieht solche Bildungswilligen verunglimpft, wenn man ihnen Egoismus unterstellt und ihnen – gemäß gängigen Vorurteilen gegen den Epikureismus – sogar eine unmoralische Lustorientierung vorwirft. – Auch im ersten seiner Vorträge unter dem Titel *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* wendet sich N. gegen diejenigen, die anspruchsvolle autonome Bildungsziele „als ‚höheren Egoismus‘ als ‚unsittlichen Bildungsepikureismus‘ abzuthun“ versuchen (KSA 1, 668, 8–9).

388, 23–25 „*der Mensch hat einen nothwendigen Anspruch auf Erdenglück, darum ist die Bildung nothwendig, aber auch nur darum!*“] Bei diesem Zitat N.s handelt es sich um ein leicht modifiziertes Selbstzitat, und zwar aus einer Vorstufe zur Vorrede der Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*; vgl. dazu KGW III 5/1, 723, 30–31: „Kurz: die Menschheit hat einen nothwendigen Anspruch auf Erdenglück: deshalb ist die Bildung nothwendig.“

389, 1–2 „*Kulturstaat*“] Später schreibt N. in der *Götzen-Dämmerung*: „Die Cultur und der Staat – man betrüge sich hierüber nicht – sind Antagonisten: ‚Cultur – Staat‘ ist bloss eine moderne Idee [...] was gross ist im Sinn der Cultur war unpolitisch, selbst antipolitisch“ (KSA 6, 106, 12–17). N. stimmte in dieser Hinsicht nicht nur mit Schopenhauer, sondern auch mit Jacob Burckhardt überein, der den politischen und sozialen Entwicklungen der Moderne ebenso wie der griechischen Polis der Antike einen einengenden Charakter zuschrieb, für die „Kultur“ eine weitgehende Freiheit von allem Staatlichen wünschte und sich in diesem Sinne sogar zur „Apolitie“ bekannte. – In der Publizistik der 1860er und 1870er Jahre ist sehr häufig von „Kulturstaat“ oder „Culturstaat“ die Rede, auch im Horizont des Kulturkampfes. Vgl. dazu den Sammelband *Kulturstaat und Bürgergesellschaft. Preußen, Deutschland und Europa im 19. und 20. Jahrhundert* von Neugebauer/Holtz (Hg.) 2010.

389, 21–28 *Da wird drittens die Kultur von allen denen gefördert, welche sich eines hässlichen oder langweiligen Inhaltes bewusst sind und über ihn durch die sogenannte „schöne Form“ täuschen wollen. Mit dem Aeusserlichen, mit Wort, Gebärde, Verzierung, Gepränge, Manierlichkeit soll der Beschau-*

er zu einem falschen Schlusse über den Inhalt genöthigt werden: in der Voraussetzung, dass man für gewöhnlich das Innere nach der Aussenseite beurtheilt.] Im spezifischeren Kontext der Stilistik beschreibt Schopenhauer in seinem Hauptwerk ein ähnliches Verhältnis zwischen einem trivialen oder hässlichen Inhalt und dem Bemühen, ihn durch prätentiose Formgebung zu kaschieren: So „wird jeder schöne und gedankenreiche Geist sich immer auf die natürlichste, unumwundenste, einfachste Weise ausdrücken“; hingegen „wird Geistesarmuth, Verworrenheit, Verschrobenheit sich in die gesuchtesten Ausdrücke und dunkelsten Redensarten kleiden, um so in schwierige und pomphafte Phrasen kleine, winzige, nüchterne, oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, Demjenigen gleich, der, weil ihm die Majestät der Schönheit abgeht, diesen Mangel durch die Kleidung ersetzen will und [...] die Winzigkeit oder Häßlichkeit seiner Person zu verstecken sucht“ (WWV I, § 47, Hü 270–271).

Während N. die dekorative Fassade, die einen trivialen Inhalt kaschieren soll, generell im Hinblick auf die Kultur problematisiert, wendet sich Schopenhauer in spezifischerem Sinne kritisch gegen geistige Depravationen in den „redenden Künste[n]“ (WWV I, § 47, Hü 270) und in der Philosophie. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* polemisiert er gegen die „angeblichen Philosophen“ in der Epoche nach Kant, die sich „wenn auch nicht immer mit deutlichem Bewußtseyn, auf den bloßen Schein der Sache, auf Effectmachen, Imponiren, ja, Mystificiren“ konzentrieren und darüber „die Erforschung der Wahrheit“ vernachlässigen (PP I, Hü 162). – N. bringt diesen Aspekt fassadenhafter Inszenierung in UB II HL auf den Begriff der ‚Dekoration‘ und der „dekorativen Cultur“ (KSA 1, 334, 13). Zur Bewältigung der Epigonen-Problematik empfiehlt er hier eine redliche Selbstbesinnung und die Abkehr von einer sterilen Imitation bereits vorgegebener kultureller Muster. Es gelte „zu begreifen, dass Cultur noch etwas Andres sein kann als Dekoration des Lebens, das heisst im Grunde doch immer nur Verstellung und Verhüllung“ (KSA 1, 333, 32 – 334, 1).

389, 29–30 *dass die modernen Menschen sich grenzenlos aneinander langweilen]* Die Thematik der Langeweile hat in Schopenhauers Philosophie besondere Relevanz. Auch in der Literatur der Restaurationszeit kommt ihr ein für die Kultur der Epoche charakteristischer Stellenwert zu. Bedeutsam sind Ennui und Langeweile beispielsweise für symptomatische Handlungskonstellationen im Œuvre Georg Büchners. So ist der Protagonist Danton in Büchners Revolutionsdrama *Dantons Tod* in auffallendem Maße von Lebensüberdruß, Lethargie und Langeweile geprägt. Entsprechendes gilt phasenweise auch für die Figur Lenz in Büchners gleichnamiger Erzählung sowie für den Prinzen Leonce in seinem Lustspiel *Leonce und Lena*. Indem Büchner die Konventionen und Rituale der höfischen Gesellschaft als langweiliges, da mit maschinenartiger

Monotonie ablaufendes Zeremoniell charakterisiert und sie dadurch in einen Gegensatz zu sinnvoller, selbstbestimmter Tätigkeit bringt, verbindet er die Langeweile-Problematik in *Leonce und Lena* zugleich mit subversiver Sozialkritik. – Eine zentrale Bedeutung erhält die Thematik der Langeweile in der Willensphilosophie Schopenhauers, der den Menschen einem leidensvollen Prozess ausgeliefert sieht: einem fortwährenden Wechsel von Begehren und Befriedigung. Wenn diese voluntative Dynamik durch das Ausbleiben neuer Wünsche vorübergehend stagniert, ist der Mensch laut Schopenhauer mit der Qual der Langeweile konfrontiert, solange sich der Wille des Subjekts nicht auf weitere begehrenswerte Objekte richten kann. Eine Alternative zum leidensvollen Oszillieren zwischen Not und Langeweile erblickt Schopenhauer in der willenlosen Kontemplation ästhetischer Einstellung, die seines Erachtens allerdings nur momenthaft möglich ist und sich nicht zu einem Dauerzustand stabilisieren lässt. Zur Thematik der Langeweile bei Schopenhauer vgl. die Belegstellen in NK 379, 32–34 und NK 397, 24.

389, 30–31 *sich mit Hülfe aller Künste interessant zu machen*] Schopenhauer schließt aus dem Gegenstandsbereich des Ästhetischen zwar eigentlich das (seit Friedrich Schlegel vieldiskutierte) ‚Interessante‘ aus, weil es sich nicht problemlos mit der von ihm vorausgesetzten willenlosen Kontemplation in ästhetischer Einstellung vereinbaren lässt. Denn wenn „das Objekt dem Individuo interessant“ ist, hat es laut Schopenhauer „ein Verhältniß zum Willen“ (WWV I, § 33, Hü 208; analog: WWV I, § 57, Hü 370). Mit diesen Prämissen schließt Schopenhauer an das Konzept eines ‚interesselosen Wohlgefallens‘ an, das Kant in der *Kritik der Urteilkraft* entfaltet. Trotz der systemimmanenten Problematik des ‚Interessanten‘ im Bereich der Ästhetik sieht Schopenhauer in den „Werken der Dichtkunst, namentlich der epischen und dramatischen,“ immerhin Möglichkeiten einer Synthese „der Schönheit“ mit dem „Interessante[n]“, sofern „die dargestellten Begebenheiten und Handlungen uns einen Antheil abnöthigen“ (HN 3, 61) – so Schopenhauers These in einem aufschlussreichen Nachlass-Manuskript von 1821, in dem er das Interessante ausführlich thematisiert: „Ueber das Interessante“ (HN 3, 61–68). Obwohl „das Interessante nicht nothwendig das Schöne herbeiführt“ und auch „das Schöne nicht nothwendig das Interessante“ (ebd., 65), hält Schopenhauer „bei dramatischen und erzählenden Werken eine Beimischung des Interessanten“ sogar für „nothwendig“, und zwar „als Bindemittel der Aufmerksamkeit“ (ebd., 67).

390, 2–5 *jeder soll bedient werden, ob ihm nun [...] nach Sublimirtem oder Bäurisch-Grobem [...] gelüftet*] Mit dem ‚Sublimierten‘ ist hier, wie N.s Gegenüberstellung zeigt, das Verfeinerte gemeint.

390, 12–13 *bei dem Verlangen einzelner Deutschen nach Eleganz und Manieren]* Mit der ausführlichen Polemik gegen französisierende „Eleganz“, die er mit einem positiv gewerteten „deutschen Geist“ (391, 18) und der „alte[n] deutsche[n] Art“ (391, 24) kontrastiert, nimmt N. einen nationalpatriotischen Topos der Sturm-und-Drang-Epoche auf, den er hier im Hinblick auf den erst wenige Jahre zurückliegenden deutsch-französischen Krieg von 1870/71 und die aus ihm resultierende antifranzösische Stimmung aktualisiert. Damit schließt N. zugleich an Richard Wagner an (391, 30), der sich vor allem in seinen während dieses Krieges entstandenen Schriften in einen deutschtümelnden, antifranzösischen Nationalismus hineinsteigerte. Dies gilt etwa für die Jubiläumsschrift *Beethoven*, die Wagner zu Beethovens 100. Geburtstag im Jahre 1870 verfasste. Im „Vorwort an Richard Wagner“ lobt N. zu Beginn seiner *Geburt der Tragödie* enthusiastisch „Ihre herrliche Festschrift über Beethoven“ (KSA 1, 23, 19). – Schon früher gab es in Deutschland Tendenzen zur Kultivierung von „Eleganz“, etwa in der *Zeitung für die elegante Welt*, die der (auch N. gut bekannte) Publizist Laube seit den 1830er Jahren herausgab. Zu N.s Polemik gegen die „Eleganz“ (KSA 1, 130, 19–25) vgl. auch NK 1/1, 368–370.

390, 17 *Seit dem letzten Kriege mit Frankreich]* Hier spielt N. direkt auf den deutsch-französischen Krieg von 1870/71 an, auf den er sich bereits in UB I DS (KSA 1, 159) und später auch im „Versuch einer Selbstkritik“ bezieht, den er 1886 der Neuausgabe seiner Schrift *Die Geburt der Tragödie* voranstellte.

390, 26–31 *selbst die deutsche Sprache soll, vermitteltst einer nach französischem Muster gegründeten Akademie, sich „gesunden Geschmack“ aneignen und den bedenklichen Einfluss abthun, welchen Goethe auf sie ausgeübt habe – wie ganz neuerdings der Berliner Akademiker Dubois-Reymond urtheilt]* Cosima Wagner notiert eine solche Äußerung N.s am 6. August 1874: „Pr[ofessor] N[ietzsche] erzählt, daß Herr Du Bois-Reymond in Berlin den Vorschlag zu einer Akademie gemacht habe, worin Goethe als die deutsche Sprache verderbend, Lessing gegenüber, geschildert wird!...“ (Cosima Wagner: Tagebücher, Bd. I, 1976, 843). Analoge Aussagen wie im vorliegenden Kontext von UB III SE (390, 16 – 391, 2) macht N. auch in einem nachgelassenen Notat (NL 1874, 35 [12], KSA 7, 815–816). Hier wie dort rekurriert er auf die nachdrückliche Goethe-Kritik von Emil Du Bois-Reymond: Über eine Akademie der deutschen Sprache, 1874, 26–27: „Endlich ist hier noch ein schweres Bekenntniß abzulegen. Unser grösster Dichter hat auf den deutschen Stil lange keinen guten Einfluss geübt. Auch da er die Iphigenie ‚Zeile für Zeile, Periode für Periode regelmässig erklingen lies‘, war GOETHE in den grundlegenden Eigenschaften des Stils im Allgemeinen kein Muster. Er besass Alles, was der Himmel seinen Lieblingen schenkt, und was den Zauber der Darstellung ausmacht, aber ihm fehlte oft,

was gesunder Geschmack so wenig entbehren mag, wie neben Leckerbissen das Brod, und was nur zähe Arbeit verschafft, Reinheit und Richtigkeit der Sprache, straffe Verkettung der Gedanken, knappe Gedrungenheit. Er klagt, die Sprache habe sich unüberwindlich gezeigt. Die Spuren seines Ringens, Unausprechliches auszusprechen, sind nur zu häufig in seinen Werken. Unstreitig gewann dabei in seinen Händen die Sprache an Reichthum und Biegsamkeit, aber die Nachlässigkeit und Willkür, mit welchen er sie, durch sein ungeheures Talent verführt, in Prosa wie in Versen oft behandelte, waren nicht geeignet, erziehend auf das noch unmündige Volk zu wirken, das zu ihm als Lehrer und Führer emporblickte. Sieht man dann den alternden GOETHE mehr und mehr in seine bekannte Manier verfallen, zu behaglichster Breite zerflossene Phrasen voll nichtssagenden Füllsels, gewohnheitsmässiger Beiwörter und Wendungen bequem aneinander zu hängen, so kann man nur den Gegensatz zu VOLTAIRE beklagen, der bis zuletzt ein unerreichtes Vorbild raschen, frischen, treffenden Ausdrucks blieb. Und wenn lange nach GOETHE'S Tode halb Deutschland noch immer wie der alte GOETHE schrieb, so kann man sich nur wundern, wie ein Volk von Kritikern das freilich schwerer nachzuahmende Beispiel wahrhaft classischer Schreibart vergessen konnte, das doch schon von LESSING gegeben war.“ Vgl. dazu den Quellennachweis von Antonio Morillas-Esteban 2011f, 326–327.

391, 18 *den deutschen Geist*] N. greift diese Formel wenig später (in 393, 15) nochmals auf. Schon im 23. Kapitel der *Geburt der Tragödie* ist prononciert von „unserem deutschen Wesen“ die Rede (KSA 1, 146, 22). Außerdem beschwört N. hier „die Wiedergeburt des deutschen Mythos“ (KSA 1, 147, 11–12) durch Wagner und formuliert seine Hoffnung, „dass der deutsche Geist sich auf sich selbst zurückbesinnt“ (KSA 1, 149, 14–15).

391, 30–33 *Richard Wagners Wort [...]: „der Deutsche ist eckig und ungelenk, wenn er sich manierlich geben will; aber er ist erhaben und allen überlegen, wenn er in das Feuer geräth“]* Hier zitiert N. aus Wagners Schrift *Über das Dirigiren* (GSD VIII, 387). Auch mit der für alle vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* wichtigen Gegenüberstellung von genuiner ‚Bildung‘ und bloßer ‚Gebildetheit‘ orientiert sich N. an dieser Schrift (vgl. GSD VIII, 313–315). Vgl. dazu ausführlicher NK 366, 18–20 und NK 450, 8–13.

392, 2–30 *jene in Deutschland überhandnehmende Neigung zur „schönen Form“ [...] eine lügnerische Eleganz [...] das feindseligste Gegenbild der deutschen Kultur]* Eine frühere Fassung dieser Partie in der Vorstufe zur Reinschrift des Druckmanuskripts lautet: „Jene Rufer nach Eleganz verdienen wahrhaftig dass man sich über sie erzürne; denn sie geben eine schnell bereite, unverschämte Antwort auf ein edles und tief sinniges Bedenken, das der Deutsche schon längst auf dem

Herzen hat. Es klingt als ob man ihm zuriefe: lerne tanzen – während ihm jene Sehnsucht Faustens [...] erregt ist, sich in der Abendröthe zu baden [vgl. *Faust I*, V. 446: „Morgenrot“]. Hölderlin [im *Gesang des Deutschen*] hat es gesagt, wie dem Deutschen zu Muthe ist ,noch säumst und schweigst du, sinnest ein freudig Werk, das von dir zeuge, sinnest ein neu Gebild, das, einzig wie du selber, das aus Liebe geboren und gut, wie du, sei.‘ Mit diesem Sinnen im Herzen, ist ihm freilich seine Gegenwart verleidet; er mag es als Deutscher kaum noch unter Deutschen aushalten“ (KSA 14, 78). – Schon in der *Geburt der Tragödie* kritisiert N. die modische „Eleganz“, die er mit der „Sprechweise des Journalisten“ verbindet (KSA 1, 130, 23–24). Damit spielt er auch auf die *Zeitung für die elegante Welt* an, die Laube, den er gut kannte, herausgab (vgl. NK 1/1, 369). Zur Deutschen-Schelte in Hölderlins *Hyperion* vgl. Waibel 2004, 48.

Der kritischen Beurteilung der äußerlich „schönen Form“, die N. im Rahmen von UB III SE zuvor bereits in 389, 23–24 thematisiert hat, entspricht in UB IV WB die Opposition zwischen dem „gefälligen Anschein“ der äußerlich bleibenden „Form“ und dem ‚wahren‘ Begriff von „Form“ als einer „nothwendigen Gestaltung“ (KSA 1, 457, 15–21). Gegen den Kult der „schönen Form“ polemisiert N. vor allem im Hinblick auf Eduard Hanslick, der im 19. Jahrhundert ein berühmter Musik-Kritiker und Musik-Theoretiker, zugleich aber auch ein Gegner Richard Wagners war. N. hatte Hanslicks Werk *Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst* (1854, 3. Aufl. 1865) in seiner persönlichen Bibliothek (NPB 275). In diesem Buch differenziert Hanslick zwischen Form und Inhalt der Musik und grenzt bereits in einer Kapitelüberschrift das „ästhetische Aufnehmen der Musik gegenüber dem pathologischen“ ab. Seines Erachtens werden durch Melodie, Harmonie und Rhythmus „Musikalische Ideen“ ausgedrückt (Hanslick 2010, 52). Und Hanslick fährt fort: „In welcher Weise uns die Musik *schöne Formen* ohne den Inhalt eines bestimmten Affectes bringen kann, zeigt uns recht treffend ein Zweig der Ornamentik in der bildenden Kunst: die *Arabeske*“, die „in sinnigem Wechsel von Ruhe und Anspannung“ das Auge immer wieder überrascht (ebd., 53). Analog charakterisiert Hanslick die Musik, wenn er die rhetorische Frage formuliert: „Denken wir uns vollends diese lebendige Arabeske als thätige Ausströmung eines künstlerischen Geistes, der die ganze Fülle seiner Phantasie unablässig in die Adern dieser Bewegung ergießt, wird dieser Eindruck dem *musikalischen* nicht sehr nahekommend sein?“ (ebd., 53). Hanslick grenzt die ästhetische Wirkung der Musik entschieden von der bloß pathologischen ab, welche die Hörer erfahren, die nur „das Elementarische der Musik in passiver Empfänglichkeit auf sich wirken lassen“ (ebd., 88). Dezidiert erklärt er: „Ein Erleiden unmotivirter ziel- und stoffloser Affecte durch eine Macht, die in keinem Rapport zu unserm Wollen und Denken steht, ist des Menschengestes unwürdig“ (ebd., 91). Zu Wagners Musikästhetik vgl. NK 454, 11–14

Da Hanslick Jude war, enthält N.s Berufung auf die „deutsche Kultur“ und die oben zitierte Textvariante „er mag es als Deutscher kaum noch unter Deutschen aushalten“ (KSA 14, 78) zugleich einen antisemitischen Akzent. Gegen Hanslicks „Aesthetik“ der Musik wendet sich N. bereits im 6. Kapitel der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 50, 1–9). Außerdem erwähnt er Hanslick namentlich auch in mehreren Nachlass-Notaten, in denen er die Konzentration auf die „Form“ thematisiert. Vgl. z. B.: „Die Musik ‚die subjektivste‘ Kunst: worin eigentlich nicht Kunst? In dem ‚Subjektiven‘ d. h. sie ist rein pathologisch, soweit sie nicht reine unpathologische Form ist. Als Form ist sie der Arabeske am nächsten verwandt. Dies der Standpunkt Hanslicks. Die Kompositionen, bei denen die ‚unpathologisch wirkende Form‘ überwiegt, besonders Mendelssohn's, erhalten dadurch einen classischen Werth“ (NL 1871, 9 [98], KSA 7, 310). Zu konträren Musikkonzepten vgl. NK 497, 8–12.

Zum weiteren kulturellen Hintergrund dieses musikästhetischen Diskurses gehört Wagners antisemitisches Pamphlet *Über das Judenthum in der Musik*. Hier polemisiert Wagner explizit gegen Hanslicks „Libell über das ‚Musikalisch-Schöne‘, in welchem er für den allgemeinen Zweck des Musikjudenthums mit außerordentlichem Geschick verfuhr“: Wagner wirft Hanslick pseudo-intellektuelle Täuschungsmanöver vor, durch die er eine Dialektik „ganz nach feinstem philosophischen Geiste“ simuliere und „die trivialsten Gemeinplätze“ zu kaschieren versuche (GSD VIII, 243; vgl. auch 251).

392, 9–11 in *unanständiger Sorglichkeit, als die geplagten Sklaven der drei M, des Moments, der Meinungen und der Moden*] Bereits Schopenhauer verwendet die Sklaven-Metaphorik mit ähnlichen Implikationen: In seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* wird „der Sklave fremder Meinung und fremden Bedünkens“ zum Thema (PP I, Hü 376). Indem N. in einer früheren Passage von UB III SE die Problematik „öffentlich meinende[r] Scheinmenschen“ kritisiert (338, 34), betont er zugleich die Chance des Individuums auf Selbstentfaltung in einem Prozess geistiger Emanzipation: Das „Glück“ der Autonomie erlangt derjenige, der selbständig eine „Befreiung“ von den „Ketten der Meinungen und der Furcht“ vollzieht (338, 15–17). In anderem Zusammenhang gebraucht N. die Sklaven-Metapher in der *Geburt der Tragödie*: Dort erscheint „der ‚Journalist‘“ als „der papierne Slave des Tages“ (KSA 1, 130, 20). In UB I DS und UB II HL dient die Sklaven-Metapher dazu, die entfremdenden Rahmenbedingungen der strapaziösen Arbeit der Gelehrten zu kritisieren, die pragmatischen Zwecken unterworfen ist und ohne das kreativitätsfördernde Stimulans der Muße vonstatten geht. So vergleicht N. den in hektischem Aktionismus tätigen Wissenschaftler-Typus in UB I DS mit einem neuen „Sklavenstand“ (KSA 1, 202, 28). Und in UB II HL spricht er explizit von den „Sklaven“ (KSA 1, 300, 29), die in „der wissenschaftlichen Fabrik arbeiten“ (KSA 1, 300, 26). Die Vorstellung

von Sklaverei mit diesen Implikationen und die Charakterisierung der „geplagten Sklaven der drei M, des Moments, der Meinungen und der Moden“ im vorliegenden Kontext stimmen insofern überein, als ihnen eine Heteronomie gemeinsam ist, die den Menschen deformiert und ihn seinem eigentlichen Wesen entfremdet. Nicht allein die Sklaven-Vorstellung adaptiert N. von Schopenhauer, darüber hinaus übernimmt er von ihm auch die despektierliche Beschreibung der großen Masse der Menschen als „Fabrikwaare der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt“ (WWV I, § 36, Hü 220). Analog: PP I, Hü 189, 209. So erklärt N. in UB III SE unter Rekurs auf Schopenhauer: „Wenn der grosse Denker die Menschen verachtet, so verachtet er ihre Faulheit: denn ihrethalben erscheinen sie als Fabrikwaare“ (338, 5–7). Weitere Belege für die von Schopenhauer angeregte Sklaven- und Fabrik-Metaphorik N.s finden sich in NK 300, 25–29. N. nutzt diese Vorstellungsbilder, um sie in verschiedenen Zusammenhängen seiner frühen Werke kulturkritisch zu akzentuieren und sie dabei zugleich mit seinem geistesaristokratischen Anspruch und seinem Postulat ‚unzeitgemäßer‘ Autonomie zu verbinden.

392, 20–25 *Mehrmals ist mir schon, wenn ich Jemandem die Abwesenheit einer deutschen Kultur vor Augen stellte, eingewendet worden: „aber diese Abwesenheit ist ja ganz natürlich, denn die Deutschen sind bisher zu arm und bescheiden gewesen. Lassen Sie unsre Landsleute nur erst reich und selbstbewusst werden, dann werden sie auch eine Kultur haben!“*] Bei dieser Formulierung N.s scheint es sich nicht um ein Zitat zu handeln, sondern lediglich um eine dialogische Auflockerung. Dafür sprechen auch die Textvarianten des Passus in den Vorstufen. Vgl. NL 1874, 35 [12], KSA 7, 818. Noch stärkere textliche Abweichungen lässt eine weitere Fassung erkennen, über die der Kritische Apparat in KGW III 5/2, 1267, 1–7 Auskunft gibt.

392, 34 *Scheelsucht*] Das Adjektiv ‚scheel‘ hat ein ganzes Spektrum von Bedeutungen: abschätzig, kritisch, missgünstig, misstrauisch, neidisch, schief, skeptisch. Das inzwischen veraltete Substantiv ‚Scheelsucht‘ wird heute vor allem durch ‚Neid‘ oder ‚Missgunst‘ ersetzt. (Wer jemanden mit scheelem Blick ansieht, lässt damit eine auf Missgunst, Neid, Misstrauen oder Geringschätzung beruhende ablehnende oder feindselige Haltung erkennen.)

393, 9–10 *„Kultur der interessanten Form!“*] Anzunehmen ist eine implizite Bezugnahme auf Eduard Hanslicks Werk *Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst* (1854, 3. Aufl. 1865), in dem wiederholt von der ‚schönen Form‘ der Musik die Rede ist. Zu Hanslick vgl. NK 392, 2–30.

393, 27–28 *das eigenthümliche Wesen ihrer Diener, der Gelehrten*] Dieses Thema behandelt N. ausführlich (bis 400, 18). Dort, wo er den Gelehrten als

Mixtur, ja geradezu als „chemische Verbindung“ (399, 24) heterogener „Antriebe und Reize“ (394, 25–26) beschreibt, erhält seine Darstellung den Charakter einer pointierten Gelehrten satire (394, 26 – 399, 28). Indem N. „die Genie’s und die Gelehrten“ kontrastiert (400, 1), nimmt er einen Topos auf, der sich bereits in der Geniezeit des Sturm und Drang ausbildete und in Goethes *Faust* dann eine besonders prägnante Gestaltung fand: durch die Gegenüberstellung der Figuren Faust und Wagner. In UB III SE finden sich zahlreiche Reminiszenzen an Goethes *Faust*: durch implizite Zitate, Paraphrasen und Anspielungen (vgl. dazu 360, 10–11; 361, 30–33; 366, 23–27; 368, 26; 370, 4–5, 8–32; 371, 31–32; 417, 19–21 und Kommentare dazu). – Von zentraler Bedeutung für N.s Ausführungen zum Gelehrtentypus in UB III SE sind Schopenhauers Darlegungen in Kapitel 21 „Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte“ der *Parerga und Paralipomena II* und einige Partien in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Den Typus des akademischen Gelehrten kritisieren Schopenhauer und N. als ‚verschroben‘ (PP I, Hü 177, 179; SE 344, 407, 408, 412), überangepasst, schmeichlerisch, devot (PP I, Hü 206; SE 395, 411, 414), geltungssüchtig (PP I, Hü 162; SE 411) sowie als korrumpierbar durch Geld, Titel, Ämter und Reputation (PP I, Hü 164, 166, 167, 190, 196; SE 387, 388, 398, 400). Zu den Affinitäten zwischen Schopenhauers und N.s Gelehrtenkritik vgl. die ausführlichen Vergleiche in Kapitel III.4 des Überblickskommentars.

N. selbst greift auf seine Gelehrtenkritik später auch in *Jenseits von Gut und Böse* zurück (JGB 6): Dort charakterisiert er den „Erkenntnisstrieb“ der Gelehrten als „irgend ein kleines unabhängiges Uhrwerk, welches, gut aufgezogen, tapfer darauf los arbeitet, ohne dass die gesamten übrigen Triebe des Gelehrten wesentlich dabei betheiligt sind. Die eigentlichen ‚Interessen‘ des Gelehrten liegen deshalb gewöhnlich ganz wo anders, etwa in der Familie oder im Gelderwerb oder in der Politik; ja es ist beinahe gleichgültig, ob seine kleine Maschine an diese oder jene Stelle der Wissenschaft gestellt wird, und ob der ‚hoffnungsvolle‘ junge Arbeiter aus sich einen guten Philologen oder Pilzkenner oder Chemiker macht; – es bezeichnet ihn nicht, dass er dieses oder jenes wird. Umgekehrt ist an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches, und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugniß dafür ab, wer er ist – dass heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind“ (vgl. KSA 5, 20, 20–34). In diesem Sinne leitet N. JGB 6 mit der Feststellung ein, „jede grosse Philosophie bisher war [...] das Selbstbekenntniß ihres Urhebers“ (KSA 5, 19, 29–30), so dass nicht „ein ‚Trieb zur Erkenntniß‘ der Vater der Philosophie ist“, sondern „ein andrer Trieb“, der sich „der Erkenntniß (und der Verkenntniß!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat“ (KSA 5, 20, 7–9).

In seinen Aufzeichnungen zur Vorbereitung eines Freiburger Seminars zu N.s UB II HL (abgehalten im Wintersemester 1938/39) charakterisiert Heidegger

den „Typus‘ des jetzigen ‚Professors‘, das Urbild der Charakterlosigkeit“, ganz im Sinne von N.s Gelehrten satire durch das folgende Fehlverhalten: durch „Flucht in die Geltungsangelegenheit, völlige Wurschtigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage“ sowie durch den „Tanz um das papierne Kalb der ‚Ergebnisse‘ und der Entdeckungsrekorde und das fortgesetzte ‚Besserwissen‘“ (Heidegger 2003, 108). Diese pejorative Perspektive Heideggers auf die Mentalität des Professors, die seiner Meinung nach durch fragwürdige Sekundärmotivationen statt durch ein genuines Wahrheitsethos bestimmt ist, korrespondiert auch mit der Gelehrtenkritik, die N. sowohl in UB II HL als auch in UB III SE entfaltet.

394, 7–9 *Man gewöhne sich aber nur erst daran, jede Erfahrung in ein dialektisches Frage- und Antwortspiel und in eine reine Kopfanlegenheit zu übersetzen*] Schon in der *Geburt der Tragödie* wendet sich N. explizit gegen die „Dialektik“ und den „logischen Schematismus“ (KSA 1, 94, 13). Er beschreibt sie dort als Niedergangssymptome des „theoretischen Menschen“ (KSA 1, 115, 8–9), den er pejorativ darstellt. Diesen Typus sieht N. durch Sokrates als „dialektische[n] Held[en]“ repräsentiert (KSA 1, 94, 17). Vgl. dazu die einschlägigen Textpartien in den Kapiteln 14 und 15 der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 94, 11–34; 101, 5–29) und die Stellenkommentare dazu in NK 1/1. Die kritische Bewertung des ‚theoretischen Menschen‘ überträgt N. dann auf den Typus des Gelehrten. Die Reduktion von „Wissenschaft“ auf Dialektik und Logik, die N. in der *Geburt der Tragödie* vollzieht, entspricht den Vorbehalten, die Wagner und Schopenhauer gegen eine rationalistisch verengte Wissenschaft hegen.

Dass N. seine Wissenschaftskritik in UB III SE radikalisiert und sie nun zu einer rigorosen, psychologisch akzentuierten Abrechnung mit dem Gelehrtentypus überhaupt verschärft, hängt auch mit seiner eigenen, nur fünf Jahre nach seiner Berufung auf die Professur in Basel bereits großen Distanz zur Tätigkeit des Philologen zusammen. Zum biographischen Hintergrund gehört außerdem das für N. traumatische Erlebnis vernichtender Kritik, die seine *Geburt der Tragödie* durch führende Fachgelehrte erfahren hatte (vgl. dazu die Darstellung zur Wirkungsgeschichte von GT in NK 1/1). Seither wendete sich N. auch in zahlreichen Nachlass-Notaten immer wieder polemisch gegen das Gelehrtenwesen. Bei Schopenhauer und N. waren analoge biographische Faktoren von Bedeutung, die ihre eigenen Einschätzungen der Gelehrtenzunft maßgeblich prägten: Beide litten über längere Zeit sehr unter einem Mangel an positiver öffentlicher Resonanz auf ihre Werke. Und beide reagierten auf Signale von Anerkennung daher mit besonderem Enthusiasmus. So erklärt sich auch die emphatische Zukunftsperspektive in Schopenhauers lateinischem Wortspiel „legor et legar“ (Ich werde gelesen, und ich werde gelesen werden), mit dem er triumphal auf den beginnenden Ruhm reagiert. N. zitiert dieses selbst-

bewusste Diktum Schopenhauers in UB III SE (353, 17). Vgl. dazu NK 353, 17. Vgl. ergänzend auch NK 352, 34 – 353, 8.

394, 16–18 „*Trieb zur Wahrheit*“ [...] *wie sollte es überhaupt einen Trieb nach der kalten, reinen, folgenlosen Erkenntniss geben können!*] Mit den Ansichten der Philosophen, die von der Möglichkeit einer reinen, interesselosen, von subjektiven Motiven ganz unabhängigen Erkenntnis ausgehen, setzt sich N. auch in seiner nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* kritisch auseinander. Hier bestimmt er Wahrheit als sprachlich vermittelte Konvention, die keineswegs dem Anspruch auf objektive Erkenntnis genügt (vgl. KSA 1, 876, 880–881). N. hält „Wahrheit“ für ein „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken“ (KSA 1, 880, 30–34). Konsequenterweise verwendet N. den Wahrheitsbegriff anschließend sogar in der Pluralform: „die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind“ (KSA 1, 880, 34 – 881, 3). Zur Suspendierung des Wahrheitsanspruchs im Zusammenhang mit N.s Experimental-Metaphorik vgl. Neymeyr 2014a, 232–254 und 2016b, 323–353.

Obwohl N.s Skepsis gegenüber dem Konzept einer reinen, interesselosen Erkenntnis den Prämissen Schopenhauers im Hinblick auf Kunst und Philosophie nicht entspricht, schließt N. hier doch an Schopenhauers prinzipielle Einschätzung der Relation zwischen Willen und Intellekt an: Beim Menschen fungiert der Intellekt laut Schopenhauer als Erkenntnisinstrument, das der Wille zur Befriedigung seiner komplexen Bedürfnisse ausgebildet hat. Die reine interesse- und willenlose Betrachtung im Zustand ästhetischer Kontemplation oder philosophischer Reflexion beschreibt Schopenhauer demgegenüber als einen jeweils nur vorübergehend auftretenden Sonderfall von Erkenntnis, der sich von der Normalität des durch den Willen instrumentalisierten Intellekts fundamental unterscheidet. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* betont Schopenhauer die Aufgabe der Philosophie, sich für eine kompromisslose „Wahrheitsforschung“ zu engagieren (PP I, Hü 149, 158, 167, 190, 204).

394, 21–22 *die Gelehrten zu untersuchen und zu seciren*] N. vollzieht hier eine Inversion der Perspektive: Er will die Gelehrten, die sonst Subjekt der Forschung sind und nach seiner Auffassung zu einer pietätlosen Okkupation sämtlicher Naturphänomene tendieren, nun selbst zum Objekt einer Sektion machen. Die aus der Medizin stammende Metapher des Sezierens, die auch Schriftsteller wie Flaubert verwendeten, war in der zweiten Hälfte des 19. Jahr-

hunderts populär. Denn sie entspricht dem modernen Konzept empirischer Wissenschaft, deren Objektivitätsanspruch mit einer Negation der subjektiven Perspektive des Beobachters einhergeht. Zugleich weist N.s medizinische Metaphorik auf eine spätere Schaffensphase voraus, in der er Philosophie in Analogie zu naturwissenschaftlichem Experimentieren versteht und das Konzept einer Experimentalphilosophie entwirft. So kontrastiert N. in der *Fröhlichen Wissenschaft* den Wunder-Glauben der „lieben Religiösen“ mit dem geistigen Habitus der Intellektuellen, die sich auf experimentelle Wissenschaft und rationale Analyse konzentrieren: „wir Anderen, Vernunft-Durstigen, wollen unseren Erlebnissen so streng in's Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag!“ (KSA 3, 551, 11–14). In seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* überträgt N. die empirische Methode der Sektion aus der Medizin in die Psychologie, indem er erklärt: „wir experimentieren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf“ (KSA 5, 357, 31–34). Und in *Jenseits von Gut und Böse* empfiehlt N.: „treibt Vivisektion [...] an euch!“ (KSA 5, 153, 30–31). In welchem Maße N.s Selbstverständnis mit der Tätigkeit eines ‚Vivisektors‘ verbunden ist, zeigt auch ein Brief, den er im Mai 1884, also ein Jahrzehnt nach UB III SE, an Malwida von Meysenbug schrieb: „Ich nannte Frl. S<alomé> einstmals in Tautenburg mein ‚anatomisches Praeparat‘ – [...] auch ich bin ein arger, arger vivisector“ (KSB 6, Nr. 512, S. 504–505). – Zum Paradigmenwechsel durch die experimentelle Forschung vor dem Horizont der Wissenschaftsgeschichte in Relation zu N.s Metaphorik der Vivisektion, die sich in *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* besonders häufig findet, vgl. NK 396, 24 (auch zur Rezeption durch Musil).

394, 31–33 *die jägerische Lust an verschmutzten Fuchsgängen des Gedankens, so dass nicht eigentlich die Wahrheit gesucht, sondern das Suchen gesucht wird* Das Stilmittel der *Figura etymologica* dient hier zur Hervorhebung einer Selbstbezüglichkeit des Gelehrten, dem – N.s Darstellung zufolge – ein genuines, sachorientiertes Erkenntnisinteresse fehlt. In der Inszenierung des Suchprozesses, der als solcher genossen und zelebriert werde, verrate dieser Gelehrtentyp seine letztlich egozentrische Motivation. – Die Thematik der Suche spielt schon in UB I DS eine wesentliche Rolle, und zwar im Zusammenhang mit N.s Kritik an einer philiströsen Mentalität. Diese kontrastiert er mit dem genuinen Suchimpuls der „grossen heroischen Gestalten“ in der deutschen Kultur, die sich im Unterschied zu den bloßen ‚Bildungsphilistern‘ als „Suchende“ erweisen (KSA 1, 167, 12–15) und insofern nicht dem gleichermaßen naiven wie sakrosankten Bild von den angeblich immer schon fertigen „Klassiker[n]“ entsprechen (KSA 1, 168, 7). Zur Thematik der Wahrheitssuche und deren Bedeutung im Zusammenhang mit Schopenhauers Kritik an der akademischen Philoso-

phie vgl. NK 398, 2–11. Den Begriff der Jagd verwendet N. später auch in der *Morgenröthe*, um denjenigen, der sich ohne intrinsische Motivation intellektuell beschäftigt, als einen „Don Juan der Erkenntniss“ zu charakterisieren: „Ihm fehlt die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt, aber er hat Geist, Kitzel und Genuss an Jagd und Intriguen der Erkenntniss – bis an die höchsten und fernsten Sterne der Erkenntniss hinauf!“ (KSA 3, 232, 16–21).

395, 1 *Trieb zum Widerspruch*] Hier beleuchtet N. einen anderen Aspekt desselben Grundproblems wie in 394, 31–33. Er beschreibt den Selbstgenuss des Gelehrten im erfolgreichen Kampf als sein vorrangiges Handlungsmotiv, das mit einem angeblichen „Kampf um die Wahrheit“ (395, 4) lediglich kaschiert werde.

395, 5–9 *Zu einem guten Theile ist sodann dem Gelehrten der Trieb beigemischt, gewisse „Wahrheiten“ zu finden, nämlich aus Unterthänigkeit gegen gewisse herrschende Personen, Kasten, Meinungen, Kirchen, Regierungen, weil er fühlt, dass er sich nützt, indem er die „Wahrheit“ auf ihre Seite bringt.*] Im Kapitel 21 „Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte“ der *Parerga und Paralipomena II* charakterisiert Schopenhauer den Gelehrten analog: Ähnlich wie N. in UB III SE betont bereits Schopenhauer pragmatische Strategien der Überanpassung, die letztlich auf Kosten der „Wahrheit“ gehen: „Der deutsche Gelehrte ist aber auch zu arm, um redlich und ehrenhaft seyn zu können. Daher ist drehn, winden, sich accommodiren und seine Ueberzeugung verleugnen, lehren und schreiben was er nicht glaubt, kriechen, schmeicheln, Partei machen und Kameradschaft schließen, Minister, Große, Kollegen, Studenten, Buchhändler, Recensenten, kurz, Alles eher, als die Wahrheit und fremdes Verdienst, berücksichtigen, – sein Gang und seine Methode. Er wird dadurch meistens ein rücksichtsvoller Lump“ (PP II, Kap. 21, § 251, Hü 514). Schopenhauer sieht „in der deutschen Litteratur überhaupt und der Philosophie insbesondere“ die „Unredlichkeit so sehr“ dominieren, „daß zu hoffen steht, es werde damit den Punkt erreichen, wo sie, als unfähig, noch irgend Jemanden zu täuschen, unwirksam wird“ (ebd.).

395, 19–20 *in adiaphoris*] Vgl. NK 367, 33.

395, 24 *sensus recti*] Der Sinn für das Rechte oder für das Richtige.

395, 25 *Kopernikus*] Der berühmte Astronom Nikolaus Kopernikus (1473–1543) ersetzte das traditionelle geozentrische Weltbild des Ptolemäus durch ein neues, heliozentrisches: Nicht die Erde bildet den Mittelpunkt der kreisförmigen Planetenbahnen, sondern die Sonne. Das heliozentrische Weltsystem wird nach seinem Entdecker auch als das kopernikanische Weltbild bezeichnet: Die Erde kreist um die Sonne, dreht sich dabei täglich auch um ihre eigene Achse

und wird ihrerseits vom Mond umkreist. Erst Keplers Theorie der Ellipsenbahnen verhalf dem kopernikanischen Weltsystem zum Durchbruch. Im Rahmen der Auseinandersetzungen mit Galilei wurde das Werk des Kopernikus von kirchlicher Seite attackiert und 1616 auf den Index gesetzt.

In der Philosophie bezeichnet der Begriff der ‚kopernikanischen Wende‘ überdies den erkenntnistheoretischen Paradigmenwechsel, den Kant durch seine Transzendentalphilosophie einleitete und in der *Kritik der reinen Vernunft* durchführte. – Später formuliert N. in seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* prägnant die radikalen Konsequenzen, welche die Forschungsergebnisse des Kopernikus für das Selbstverständnis des Menschen hatten: „Ist nicht gerade die Selbstverkleinerung des Menschen, sein Wille zur Selbstverkleinerung seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritte? Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin, – er ist Thier geworden, Thier, ohne Gleichniss, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott (‚Kind Gottes‘, ‚Gottmensch‘) war ... Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkte weg – wohin? in’s Nichts? in’s ‚durchbohrende Gefühl seines Nichts‘?“ (KSA 5, 404, 12–21). Auf der Basis wissenschaftlicher Paradigmenwechsel resultiert der Nihilismus aus einer Desorientierung durch Entwertung und Sinnverlust.

395, 33 *Myopie*] Dieses Fremdwort aus dem Altgriechischen bedeutet: Kurzsichtigkeit.

396, 4 *Er zerlegt ein Bild in lauter Flecke*] Hier beschreibt N. eine Art von intellektuellem Pointillismus, bei dem Details auf Kosten eines Überblicks über das Ganze vernachlässigt werden. Eine derartige Auflösung der Totalität weist bereits auf die Spätschrift *Der Fall Wagner* voraus. Dort charakterisiert N. die „litterarische *décadence*“ dadurch, „dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt. Das [...] Ganze ist kein Ganzes mehr. Aber das ist das Gleichniss für jeden Stil der *décadence*: jedes Mal Anarchie der Atome, Disgregation des Willens“ (KSA 6, 27, 17–23).

396, 15 *Historie*] Die einseitige Fixierung auf die bloße Rekonstruktion der Motive früherer Individuen kritisiert N. hier in deutlicher Affinität zu der von Schopenhauer formulierten Geschichtskritik. Vgl. dazu die Belege in NK 374, 21–25.

396, 24 *Vivisektionen*] N. radikalisiert die Vorstellung der Sektion in der Pathologie, indem er durch die medizinische Metapher der ‚Vivisektion‘ sogar die operative Zerlegung eines lebendigen Forschungsobjekts zum Thema macht. In seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* zieht er später drastische Konsequenzen.

zen aus dieser empirischen Forschungsmethode, indem er sie dort aus der Tiermedizin auf eine psychologische Anthropologie überträgt: „wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzten uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf“ (KSA 5, 357, 31–34). Das Verfahren einer experimentell ansetzenden Medizin, das Claude Bernard bereits in seiner wirkungsreichen Schrift *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) propagierte, überträgt N. mithin auf die Forschung von Psychologen und Philosophen. Sie soll einer radikalen Intention auf Erkenntnis und Selbsterkenntnis folgen – ohne jede Rücksicht des Forschers auf seine eigenen Bedürfnisse und Empfindungen. In *Jenseits von Gut und Böse* gibt N. daher die Devise aus: „treibt Vivisektion am ‚guten Menschen‘, am ‚homo bonae voluntatis‘ an euch!“ (KSA 5, 153, 30–31). Insofern orientiert sich N.s Konzept einer Experimentalphilosophie am Modell naturwissenschaftlichen Experimentierens (vgl. auch NK 394, 21–22).

Die Koinzidenz von Subjekt und Objekt der Forschung bei der in *Jenseits von Gut und Böse* propagierten Selbst-Vivisektion (KSA 5, 153, 30–31) ist von autobiographischen Erfahrungen N.s nachhaltig geprägt, die er im Januar 1880 in einem verzweifelt-euphorischen Brief an den Mediziner Otto Eiser drastisch offenbart: „Meine Existenz ist eine fürchterliche Last: ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte – diese erkenntnißdurstige Freudigkeit bringt mich auf Höhen, wo ich über alle Marter und alle Hoffnungslosigkeit siege. Im Ganzen bin ich glücklicher als je in meinem Leben: und doch! Beständiger Schmerz, mehrere Stunden des Tages ein der Seekrankheit eng verwandtes Gefühl einer Halb-Lähmung [...], zur Abwechslung wüthende Anfälle ([...] ich dürstete nach dem Tode). Nicht lesen können! Sehr selten schreiben! Nicht verkehren mit Menschen! [...] Mein Trost sind meine Gedanken und Perspektiven“ (KSB 6, Nr. 1, S. 3–4). – „Experimente“, die einer Selbst-Vivisektion ähneln, avancieren dieser Beschreibung zufolge für N. zu einer kompensatorischen Überlebensstrategie, um dem unerträglichen Leiden noch eine Art von ‚Krankheitsgewinn‘ abzutrotzen: in Gestalt experimenteller Erkenntnis. Vor diesem Hintergrund erscheint N.s These in der damals von ihm bereits begonnenen *Morgenröthe* symptomatisch: „Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes“, der „uns Philosophen“ dazu zwingt, „in unsre letzte Tiefe zu steigen“ (KSA 3, 350, 4–11). Entsprechendes gilt für sein Plädoyer in der *Morgenröthe*: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (KSA 3, 274, 24). Zehn Jahre nach UB III SE gesteht N. Malwida von Meysenbug im Mai 1884 brieflich, er selbst sei „ein arger, arger vivisector“ (KSB 6, Nr. 512, S. 505).

In *Jenseits von Gut und Böse* plädiert N. auch für ein ‚Umlernen‘ „über die deutsche Tiefe“, und zwar durch „ein wenig Vivisektion der deutschen Seele“

(KSA 5, 184, 10–12), um dann in seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* naturwissenschaftliche Methodik und Décadence-Ästhetik in der anthropologischen Bestimmung zu verbinden: „Wir modernen Menschen, wir sind die Erben der Gewissens-Vivisektion und Selbst-Thierquälerei von Jahrtausenden: darin haben wir unsre längste Übung, unsre Künstlerschaft vielleicht, in jedem Fall unser Raffinement, unsre Geschmacks-Verwöhnung“ (KSA 5, 335, 14–18). In den Schriften *Jenseits von Gut und Böse* (1886) und *Zur Genealogie der Moral* (1887) sowie in nachgelassenen Notaten der 1880er Jahre gebraucht N. Begriffe wie ‚Vivisektion‘, ‚Vivisector‘, ‚vivisektorisches‘ mehr als zwanzigmal metaphorisch für die Sphäre des Geistes, oft affirmativ, mitunter aber auch kritisch – wie etwa im Hinblick auf die Auffassungen „des Spinoza, seine so naiv befürwortete Zerstörung der Affekte durch Analysis und Vivisektion derselben“ (KSA 5, 118, 23–25). Vgl. außerdem KSA 5, 106, 23; 153, 30; 166, 30; 343, 17–18.

Mit seiner Vorstellung von einer Experimentalphilosophie schließt N. an bereits vorhandene Wissenschaftstraditionen an, die nach der Abkehr vom aristotelisch-scholastisch geprägten Weltbild in der frühen Neuzeit entwickelt worden waren. Im Zusammenhang mit den neuen Paradigmata, die beispielsweise Kopernikus, Kepler und Galilei zu bahnbrechenden neuen Forschungsergebnissen geführt hatten, kam schon dem Titel von Francis Bacons Schrift *Novum Organum* eine programmatische Bedeutung zu: In Abgrenzung von Aristotelischen Prinzipien und von tradierten wissenschaftlichen Verfahren propagiert Bacon in diesem Werk neue Prämissen, die den Primat empirischer Forschung und experimenteller Methoden voraussetzen. Zum Themenkomplex des experimentellen Denkens und seinen wissenschaftshistorischen Hintergründen vgl. NK 3/1, 381–384. Zu den Implikationen einer Experimentalphilosophie für N.s psychologische Prämissen vgl. Neymeyr 2012c, 73–98.

N.s eigenes Selbstverständnis als „arger vivisector“ (KSB 6, Nr. 512, S. 505) und seine Vorstellungen von einer psychologischen Transformation der medizinischen Methode der Vivisektion, wie er sie in *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* thematisiert, wirkte auch in der Literatur des 20. Jahrhunderts weiter. So notierte Robert Musil 1940/41 in Stichworten zu den *Aufzeichnungen eines Schriftstellers* rückblickend: „Dieser Spaltungsvorgang, die Selbstbeobachtung, wird etwas später besonders lebendig. Mr. le vivisecteur. Bei mir kam es überdies auch von der Zeitmode. À la Nietzsche: ein Psychologe [...]“ (Musil: Gesammelte Werke, 1978, Bd. II, 923). Literarisch agiert Musil als ein an N. geschulter „Mr. le vivisecteur“, indem er in seiner Kurzprosa-Sammlung *Nachlaß zu Lebzeiten* (1936) in einem Kapitel mit dem an N.s *Unzeitgemäße Betrachtungen* erinnernden Titel „Unfreundliche Betrachtungen“ eine symptomatische, von N. inspirierte Sezier-Metaphorik verwendet. So ist im Text *Triädere* bei der Betrachtung eines Spaziergängers durch das Fernglas explizit

vom optischen „Schnitt durch die Mitte“ die Rede, „der die Beine auspräparierte“ (ebd., 522), und die „Anmut einer Frau ist tödlich durchschnitten“ (ebd., 521). Zur (partiell anatomisch-sezierenden) Perspektive in Musils *Triädere* und zu der Relation zu N.s Perspektivismus (z. B. in KSA 5, 365, 12–14) vgl. Neymeyr 2017/18, 75–77. Außerdem: Neymeyr 2005, 324–329, 404–408.

397, 19–20 *Solche Naturen sind Sammler, Erklärer, Verfertiger von Indices, Herbarien*] Herbarien sind systematisierte Sammlungen von gepressten und getrockneten Pflanzen. N. charakterisiert mit dem Begriff ‚Herbarien‘ die Mentalität der sterilen Gelehrten. Bereits Schopenhauer verwendet diesen Begriff mit analoger Absicht. Im Kapitel 21 der *Parerga und Paralipomena II*, das den Titel „Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte“ trägt, inszeniert er einen kontrastiv angelegten Vergleich: „Wirklich verhält auch die vollendeteste Gelehrsamkeit sich zum Genie, wie ein Herbarium zur stets sich neu erzeugenden, ewig frischen, ewig jungen, ewig wechselnden Pflanzenwelt“ (PP II, Kap. 21, § 248, Hü 511).

397, 24 *Flucht vor der Langeweile*] Dass N. hier die Langeweile thematisiert, hängt auch mit dem ausgeprägten Interesse Schopenhauers an der Problematik der Langeweile zusammen: In seinem Hauptwerk betrachtet er das Leben des Menschen als eine leidensvolle, zwischen Zuständen von Not und Langeweile wechselnde Existenz und vergleicht „Wollen und Streben“ mit „einem unlöschbaren Durst“ (WWV I, § 57, Hü 367), um dann fortzufahren: „Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langenweile, welche Beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind“ (WWV I, § 57, Hü 367–368).

Die daraus resultierende existentielle Dynamik beschreibt Schopenhauer so: „Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfnis wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf eben so quälend ist, wie gegen die Noth“ (WWV I, § 57, Hü 370). Da die „Langeweile [...] immer bereit ist jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt“ (WWV I, § 58, Hü 380), gilt laut Schopenhauer: „glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb, damit das Spiel des steten Ueberganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher

Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt“ (WWV I, § 29, Hü 196). Auch in der „Regsamkeit unsers Geistes“ sieht Schopenhauer nichts anderes als „eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile“ (WWV I, § 57, Hü 367). Zur systematischen Problematik der Langeweile-Konzeption im Spannungsfeld von Schopenhauers Voluntarismus und zu seinen Konzepten des Glücks vgl. Neymeyr 1996a, 129–148 und 1996b, 133–165.

In den *Aphorismen zur Lebensweisheit* zieht Schopenhauer lebenspraktische Konsequenzen aus seiner Konzeption der Langeweile, indem er erklärt, dass die jeweils vorhandene Disposition zur Not oder zur Langeweile bei jedem Menschen individuell „durch das Maaß seiner Geisteskräfte bestimmt“ ist (PP I, Hü 349): „der Reichthum des Geistes [...] läßt, je mehr er sich der Eminenz nähert, der Langenweile immer weniger Raum. Die unerschöpfliche Regsamkeit der Gedanken aber, ihr an den mannigfaltigen Erscheinungen der Innen- und Außenwelt sich stets erneuerndes Spiel, die Kraft und der Trieb zu immer andern Kombinationen derselben, setzen den eminenten Kopf, die Augenblicke der Abspannung abgerechnet, ganz außer den Bereich der Langeweile“ (PP I, Hü 350). Vgl. auch NK 373, 32–34 und NK 379, 32–34; mit Einbeziehung des kulturgeschichtlichen Kontextes vgl. NK 389, 29–30.

397, 24–27 *Während der wirkliche Denker nichts mehr ersehnt als Musse [sic], flieht der gewöhnliche Gelehrte vor ihr, weil er mit ihr nichts anzufangen weiss. Seine Tröster sind die Bücher: das heisst, er hört zu, wie jemand Anderes denkt]* Wie N. betont auch bereits Schopenhauer den Wert der Muße. In den *Aphorismen zur Lebensweisheit* schreibt er: So „ist die errungene freie Muße eines Jeden, indem sie ihm den freien Genuß seines Bewußtseyns und seiner Individualität giebt, die Frucht und der Ertrag seines gesammten Daseyns“ (PP I, Hü 351). Aufschlussreiche Spezifikationen im Hinblick auf den „eminenten Kopf“ bieten ebenfalls die *Aphorismen zur Lebensweisheit*: „Der geistreiche Mensch wird vor Allem nach Schmerzlosigkeit, [...] Ruhe und Muße streben, folglich ein stilles, bescheidenes, aber möglichst unangefochtenes Leben suchen und demgemäß [...] die Zurückgezogenheit und, bei großem Geiste, sogar die Einsamkeit wählen“ (PP I, Hü 350–351). Die Muße beschreibt Schopenhauer mithin als eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung des Selbstdenkens, der es nicht nötig hat, die Lektüre fremder Bücher als Surrogat eigener Gedanken zu benutzen. Im Kapitel 21 „Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte“ der *Parerga und Paralipomena II* schreibt Schopenhauer: „Wie nun das viele Lesen und Lernen dem eigenen Denken Abbruch thut; so entwöhnt das viele Schreiben und Lehren den Menschen von der Deutlichkeit und eo ipso

Gründlichkeit des Wissens und Verstehens; weil es ihm nicht Zeit läßt, diese zu erlangen“ (PP II, Kap. 21, § 246, Hü 510).

398, 2–11 *das Motiv des Broderwerbs, also im Grunde die berühmten „Borborygmen eines leidenden Magens“. Der Wahrheit wird gedient, wenn sie im Stande ist, zu Gehalten und höheren Stellungen direkt zu befördern, oder wenigstens die Gunst derer zu gewinnen, welche Brod und Ehren zu verleihen haben. Aber auch nur dieser Wahrheit wird gedient: weshalb sich eine Grenze zwischen den erspriesslichen Wahrheiten, denen Viele dienen, und den unerspriesslichen Wahrheiten ziehen lässt: welchen letzteren nur die Wenigsten sich hingeben, bei denen es nicht heisst: ingenii largitor venter.]* ‚Borborygmen‘ ist die Pluralform zu ‚Borborygmus‘. Mit diesem Begriff wird das sogenannte ‚Magenknurren‘ bezeichnet, ein kollerndes Geräusch im Magen, das in Verbindung mit Hunger auftritt. Analog: NL 1873, 29 [13], KSA 7, 630. – Das lateinische Sprichwort „ingenii largitor venter“ bedeutet: Vermittler des Geistes ist der Bauch (d. h. der Hunger). In allgemeinerem Sinne ähnelt die Grundtendenz der Aussage auch dem deutschen Sprichwort ‚Not macht erfinderisch‘.

In der vorliegenden Passage bezieht sich N. auf Goethes Übersetzung eines (zwischen 1761 und 1774 entstandenen) philosophischen Dialogs des französischen Aufklärers Denis Diderot, der allerdings nicht zu dessen Lebzeiten, sondern erst 1805 publiziert wurde, und zwar in Gestalt von Goethes Übersetzung *Rameau's Neffe. Ein Dialog von Diderot*. (Diese deutschsprachige Textversion wurde später ins Französische zurückübersetzt, da das französische Original verschollen schien.) Eine neunseitige Textpartie in *Rameau's Neffe* enthält außer dem deutschen Zitat „Borborygmen eines leidenden Magens“ auch das lateinische Zitat „ingenii largitor venter“. Diese Passage aus Goethes Übersetzung *Rameau's Neffe. Ein Dialog von Diderot* lautet so: „Wer möchte sich nun einer solchen Rolle unterwerfen, als der Elende, der zwey- oder dreymal die Woche die Tribulation seiner Eingeweide an einem solchen Orte besänftigen kann. Was soll man aber von andern denken, [...] die nicht arm sind, deren Niederträchtigkeiten sich nicht durch die Borborygmen eines leidenden Magens entschuldigen lassen?“ (Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand, Bd. 36, 1830, 69). Einige Seiten später heißt es in einer Dialogpartie: „Er: Das macht sich nicht auf einmal; aber nach und nach kommt man dazu: Ingenii largitor venter“ (ebd., 78). Vgl. dazu den Quellennachweis von Campioni 2008, 265–266.

Im Anschluss an die Polemik in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* übt N. im vorliegenden Kontext Kritik an den auf subjektive Interessen und materielle Zwecke ausgerichteten Gelehrten, die sich nicht primär auf die Wahrheitssuche konzentrieren. N. spezifiziert hier die schon an früherer Stelle allgemein eingeführte Problematik „Egoismus der Erwerben-

den“ (368, 6), die er wenig später wieder aufnimmt (vgl. 387, 20). Während N. den ökonomischen Pragmatismus der Gelehrten insgesamt kritisch bewertet, exemplifiziert Schopenhauer diese Fehlhaltung in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* durch den Materialismus der akademischen Philosophen, die angeblich ganz auf ihre egoistischen Interessen fokussiert sind und dabei ihre eigentliche Aufgabe vernachlässigen: die kompromisslose „Wahrheitsforschung“ (PP I, Hü 149). Die Mentalität der Universitätsphilosophen, deren „eigentlicher Ernst darin liegt, mit Ehren ein redliches Auskommen für sich [...] zu erwerben“ (PP I, Hü 151), kontrastiert Schopenhauer mit dem „tiefbewegte[n] Gemüth eines wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm so räthselhaften wie mißlichen Daseyn liegt“ (PP I, Hü 151).

Laut Schopenhauer hat die ernsthafte „Forschung nach Wahrheit“ von den „zu Staatszwecken gedungenen Geschäftsmännern der Katheder“ nichts zu erwarten (PP I, Hü 158), weil diese stets der Maxime folgen: „primum vivere, deinde philosophari“ (PP I, Hü 158). Im „Rückblick auf das ganze Treiben mit der Philosophie auf Universitäten, seit Kants Abgange,“ konstatiert er, dass „die Leute, die von der Philosophie leben wollen, höchst selten eben Die seyn werden, welche eigentlich für sie leben, bisweilen aber sogar Die seyn können, welche versteckterweise gegen sie machiniren“ (PP I, Hü 192) – als „Feinde der Philosophie“ (PP I, Hü 196), die „dem Wirken der ächten Philosophen hemmend und feindlich entgegentreten, ja, sich gegen sie verschwören“ (PP I, Hü 165). Wie an späterer Stelle von UB III SE auch N. (421, 32 – 422, 16) plädiert deshalb bereits Schopenhauer für die Abschaffung (PP I, Hü 167, 192–193, 207–208) der allzu „lukrativen Philosophie“ (PP I, Hü 159, 201), um ihre Pervertierung zum staatlich subventionierten universitären ‚Brotgewerbe‘ (PP I, Hü 164, 196, 207; SE 398, 400, 411, 413) künftig zu verhindern (PP I, Hü 167) und dadurch zur „Förderung der Philosophie“ beizutragen (PP I, Hü 207). Schopenhauer versucht seine Urteile unter Rekurs auf die antike Tradition zu fundieren: Schon Platon habe gezeigt, dass „die Philosophie sich nicht zum Brodgewerbe eigne“; daher habe er die Weisheitsliebe ‚echter‘ Philosophen mit den bloß auf das „Geldverdienen“ zielenden Interessen der Sophisten kontrastiert, deren Verhalten mit Prostitution zu vergleichen sei (PP I, Hü 164).

Ähnlich wie N. in UB III SE die Mentalität der Gelehrten beanstandet, die primär darauf fixiert seien, „Brod und Ehren“ zu erwerben (398, 6), kritisiert er zuvor bereits in UB I DS die vorrangige Absicht, „Brot zu verdienen oder Ehrenstellen zu erjagen“ (KSA 1, 203, 17); vgl. auch NK dazu. – Mit seinem Verdikt über die Gelehrten und ihre pragmatische Motivation bezieht sich N. nicht allein auf Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, son-

dem auch auf die von Schiller am 26. Mai 1789 an der Universität Jena gehaltene Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* Hier stellt bereits Schiller dem bloßen „Brotgelehrte[n]“ den „philosophische[n] Kopf“ gegenüber (vgl. Schiller: FA, Bd. 6, 412). Damit antizipiert er die Opposition zwischen den vermeintlich inferioren Universitätsphilosophen und den genuinen, nach Wahrheit strebenden Philosophen, die Schopenhauer so entschieden betont. Insofern greift N. mit seiner Gelehrtenkritik in UB III SE auf beide Quellen zurück: auf Schopenhauer und auf Schiller, aus dessen Rede er zuvor bereits in UB II HL wörtlich zitiert (vgl. KSA 1, 291, 12–18).

Der Auffassung Schillers zufolge setzt der „Brotgelehrte“ – anders als „der philosophische Kopf“ – bloß deshalb „die Kräfte seines Geistes in Bewegung“, weil er dadurch „der Vorteile“ eines Amtes „teilhaftig werden“ will, um „seinen sinnlichen Zustand zu verbessern und eine kleinliche Ruhmsucht zu befriedigen“ (vgl. ebd., 412). „Je weniger seine Kenntnisse *durch sich selbst* ihn belohnen, desto größere Vergeltung heischt er von außen [...]. Darum hört man niemand über Undank mehr klagen, als den Brotgelehrten; nicht bei seinen Gedankenschätzen sucht er seinen Lohn, seinen Lohn erwartet er von fremder Anerkennung, von Ehrenstellen, von Versorgung“; „er hat umsonst nach Wahrheit geforscht“, wenn sie sich „für ihn nicht in Gold, in Zeitungslob, in Fürstengunst verwandelt“ (Schiller: FA, Bd. 6, 413). Und gerade durch diese Einstellung lässt der „Brotgelehrte“ laut Schiller erkennen, dass er „im Reiche der vollkommensten Freiheit eine Sklavenseele mit sich herum trägt“ (ebd., 414). Der „philosophische Geist“ hingegen strebe nach „Vollendung seines Wissens“, sei durch neue „Entdeckungen“ fasziniert und schreite, von seiner Wahrheitsliebe angetrieben, „zu höherer Vortrefflichkeit fort“, während „der Brotgelehrte, in ewigem Geistesstillstand, das unfruchtbare Einerlei seiner Schulbegriffe hütet“ (ebd., 415). – Auf andere Aspekte von Schillers Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* spielt N. in UB IV WB an (vgl. KSA 1, 446, 19 – 447, 7). Vgl. auch NK 291, 12–18 sowie NK 446, 22 und NK 446, 23–25.

398, 19–24 *Die Unwahrheit, der Irrthum wird schallend explodirt [...]; doch wird hier und da auch einmal die wirkliche Wahrheit explodirt, damit wenigstens für eine kurze Zeit Platz für hartnäckige und kecke Irrthümer geschafft werde*] Unübliche Transitivierung des Verbs ‚explodieren‘, das N. in 367, 16–17 allerdings – der Norm der deutschen Gegenwartssprache gemäß – intransitiv verwendet. N.s Wortgebrauch im Rahmen dieser wissenschaftshistorischen Konstellation entspricht der Diktion Schopenhauers, der in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* gegen die „Herren von der lukrativen Philosophie“ polemisiert. Sie ignorieren seines Erachtens die Konsequenzen, die aus der transzendentalphilosophischen Theologiekritik Kants zu ziehen wären: „Nachdem

Kant alle Beweise“ unter der „spekulative[n] Theologie [...] weggezogen und sie dadurch radikal umgestoßen hat“, geben sie dennoch „die spekulative Theologie für den ganz eigentlichen und wesentlichen Gegenstand der Philosophie“ aus; dabei reden sie „immerfort vom Absolutum“, „weil sie jene explodierten Beweise wieder aufzunehmen sich doch nicht unterstehn“ (PP I, Hü 196–197). Diese spezifische Konstellation der sogenannten ‚Gottesbeweise‘ erscheint wie eine Exemplifikation der von N. beschriebenen Problematik.

398, 24–25 *wie es denn nirgends wo und auch hier nicht an „moralischen Idiotismen“ fehlt, die man sonst Schelmenstreiche nennt.* Im Altgriechischen ist der Begriff ‚idiotes‘ (ιδιώτης) ursprünglich nicht so pejorativ konnotiert wie das später auf seiner Basis entstandene Fremdwort: Er bezeichnet zunächst die Privatperson, die sich aus öffentlichen Angelegenheiten heraushält, dann aber auch den Laien, der wegen fehlender Spezialkenntnisse kein Sachverständiger ist. Darüber hinaus ist freilich auch der Pfuscher, Stümper oder generell der unwissende Mensch mit dem Begriff ‚idiotes‘ gemeint. Später wurde die Bedeutung des Begriffs zunehmend ins Negative verschoben. Bis ins frühe 20. Jahrhundert gebrauchte man den medizinischen Terminus ‚Idiotie‘ in der Psychiatrie, um spezifische Ausprägungen einer geistigen Behinderung zu bezeichnen. Die Brücke zur ursprünglichen, auf Privatheit zielenden Bedeutung des Wortes liegt dann im Mangel an intersubjektiver Vermittlungsfähigkeit. Im Rahmen seiner Gelehrten satire (394–399) kritisiert N. hier ein Fehlverhalten im Hinblick auf den Umgang mit Wahrheit und Irrtum.

Wenn N. die „moralischen Idiotismen“ zum Thema macht, zitiert er aus Goethes Übersetzung von Diderots *Le neveu de Rameau*. Der Passus lautet: „Was das betrifft, man sagt, wenn ein Räuber den andern beraubt, so lacht der Teufel dazu. Die Eltern strotzten von ungeheurem, Gott weiß wie erworbenem Gute. Es waren Hofleute, Finanzleute, große Kaufleute, Banquiers, Mäcker. Ich und viele andre, die sie brauchten wie mich, wir erleichterten ihnen die gute Handlung des Wiedererstattens. In der Natur fressen sich alle Gattungen, alle Stände fressen sich in der Gesellschaft, wir strafen einer den andern, ohne daß das Gesetz sich drein mische. Die Deschamps sonst, wie jetzt die Guimard, rächt den Prinzen am Finanzmann; die Modehändlerinnen, der Juwelenhändler, der Tapezierer, die Wäscherin, der Gauner, das Kammermädchen, der Koch, der Sattler rächen den Finanzmann an der Deschamps, und indessen ist’s nur der Unfähige, der Faule, der zu kurz kommt, ohne jemand verkürzt zu haben, und das geschieht ihm Recht, und daran seht Ihr, daß alle die Ausnahmen vom allgemeinen Gewissen, alle diese moralischen Idiotismen, über die man so viel Lärm macht, und sie Schelmenstreiche nennt, gar nichts heißen wollen, und daß es überhaupt nur darauf ankommt, wer den rechten Blick hat“ (Goethe: Sämtliche Werke in vierzig Bänden, Bd. 29, 1856, 242–243).

399, 21–23 *zum Vortheile eines [...] reinen und folgelosen, daher auch trieblosen Erkennens]* Auf der Basis seiner Gelehrten satire (394–399) hinterfragt N. hier die angebliche Interesselosigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis: Die Synthese verschiedener, zunächst je für sich suspekt erscheinender „menschlicher Triebe und Triebchen“, die nach N.s Diagnose den Gelehrten konstituieren, lässt die Aura, die diesen Stand und die Gelehrtigkeit seiner Repräsentanten traditionell umgibt, fragwürdig werden.

399, 31 – 400, 1 *Wer nämlich zu beobachten weiss, bemerkt, dass der Gelehrte seinem Wesen nach unfruchtbar ist – eine Folge seiner Entstehung! – und dass er einen gewissen natürlichen Hass gegen den fruchtbaren Menschen hat; weshalb sich zu allen Zeiten die Genie's und die Gelehrten befehdet haben.]* Zum Antagonismus von fruchtbarem Genie und sterilem Gelehrten vgl. auch NK 397, 19–20. Der Trivialität des intellektuell unfruchtbaren Bildungsphilisters widmet sich N. in UB I DS (vgl. NK 165, 6). Auch in UB III SE verwendet er den Begriff ‚Bildungsphilister‘ (352, 27; 401, 24–25). Vgl. dazu NK 352, 27 und NK 401, 24–25. Die Opposition zwischen der Genialität des kreativen Künstlers und der banalen Existenzform des Philisters hat schon in der Literatur der Romantik zentrale Bedeutung.

N. greift mit seiner Kritik am sterilen Gelehrten auf Überzeugungen Schopenhauers zurück, in dessen *Parerga und Paralipomena II* ein Kapitel den Titel „Ueber Gelehrtigkeit und Gelehrte“ trägt. Hier erklärt Schopenhauer: „Geister ersten Ranges [...] werden niemals Fachgelehrte seyn. Ihnen, als solchen, ist das Ganze des Daseyns zum Problem gegeben und über dasselbe wird jeder von ihnen, in irgend einer Form und Weise, der Menschheit neue Aufschlüsse ertheilen. Denn den Namen eines Genies kann nur Der verdienen, welcher das Ganze und Große, das Wesentliche und Allgemeine der Dinge zum Thema seiner Leistungen nimmt, nicht aber wer irgend ein specielles Verhältniß von Dingen zu einander zurechtzulegen sein Leben lang bemüht ist“ (PP II, Kap. 21, § 254, Hü 516). In UB III SE hält N. die Überschätzung des Gelehrten vor allem deshalb für problematisch, weil sie seines Erachtens die Chance des Genies auf Wirksamkeit reduziert und dadurch negative Konsequenzen für die gesamte Entwicklung der Kultur hat.

400, 9–10 *Wie es nun mit unserer Zeit in Hinsicht auf Gesund- und Kranksein steht]* In einer Vorstufe zur Reinschrift findet sich dazu eine Textversion in metaphorischer Diktion: „Jetzt wo mir der Mond des Gelehrten im letzten Viertel zu stehen scheint“ (KSA 14, 78).

400, 21–24 *Mag der Staat noch so laut sein Verdienst um die Kultur geltend machen, er fördert sie, um sich zu fördern und begreift ein Ziel nicht, welches höher steht als sein Wohl und seine Existenz.]* Diese Aussage ist ein Echo auf

die Vorlesungen Jacob Burckhardts (1818–1897), die 1905 postum unter dem Titel *Weltgeschichtliche Betrachtungen* veröffentlicht wurden. Burckhardt, der seit 1858 in Basel als Professor für Geschichte und Kunstgeschichte tätig war und von N. sehr geschätzt wurde, weist der Kultur einen höheren Status zu als der Religion und dem Staat, den er sogar abwertet. Auch Wagners radikale Negation des Staates spiegelt sich in zahlreichen Äußerungen N.s wider.

401, 4 *Sokrates*] Von Sokrates (469–399 v. Chr.) sind keine Schriften überliefert. Wegen angeblicher Verführung der Jugend zur Asebeia (ἀσέβεια), also zur Gottlosigkeit, wurde er in Athen zum Tode durch das Gift des Schierlingsbechers verurteilt. Sein Schüler Platon, dessen eigene Schriften wichtige Informationen über das Leben und die philosophische Lehre des Sokrates enthalten, stellt auch seinen Tod dar: in den Dialogen *Apologie* und *Kriton*. In den Kapiteln 12 bis 14 der *Geburt der Tragödie* repräsentiert Sokrates den Typus des ungenialen „theoretischen Menschen“. N. behauptet dort, ähnlich wie Euripides habe auch Sokrates aufgrund seines Logozentrismus den Niedergang der tragischen Kunst und des ‚Geistes der Musik‘ verschuldet. Erst in Erwartung seines Todes habe sich Sokrates aus dem Gefühl des Ungenügens an seinem bisherigen Habitus in einem dialektischen ‚Umschlag‘ der Musik zugewandt. N. macht diesen ‚Umschlag‘ zum psychologischen Muster der von ihm erhofften kulturellen Wende von der rationalistischen Wissenskulturs des 19. Jahrhunderts ins Dionysische-Irrationale. Dass Sokrates im Kontext von 401, 4 als Verkörperung des ‚Genius‘ erscheint, ist durch das bekannte ‚Daimonion‘ des Sokrates bedingt, eine innere Stimme, auf die sich der platonische Sokrates selbst beruft. Bereits in der Tradition wurde dieses ‚Daimonion‘ im Sinne von ‚Genius‘ gedeutet, etwa durch Hamann, dessen Werk N. kannte. Hamann hatte in seinen *Sokratischen Denkwürdigkeiten* (1759) das Daimonion des Sokrates als seinen ‚Genius‘ dargestellt. Zu N.s Perspektiven auf Sokrates vgl. die Monographie von Hermann Josef Schmidt 1969.

401, 13–14 *Der Glaube an eine metaphysische Bedeutung der Kultur*] Im „Vorwort an Richard Wagner“, das N. der *Geburt der Tragödie* voranstellte, erklärt er, dass er „von der Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens“ im Sinne Wagners „überzeugt“ sei (KSA 1, 24, 14–16).

401, 24–25 *Bildungsphilister*] In UB I DS polemisiert N. gegen David Friedrich Strauß als den Prototyp eines Bildungsphilisters. Zu den Implikationen dieses pejorativen Begriffs vgl. NK 352, 27. Vgl. auch die Kommentare zu UB I DS (KSA 1, 165, 6), wo N. den Begriff des ‚Bildungsphilisters‘ einführt, und zu UB II HL (KSA 1, 326, 13–14). – Schopenhauer gebraucht oft den nicht spezifizierten Begriff ‚Philister‘, den N. in UB III SE ebenfalls verwendet (vgl. 370, 31; 371,

10), außerdem den Begriff der ‚Philisterei‘ und des ‚Philisterhaften‘. Belege dafür bietet Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* (PP I, Hü 158, 164, 177). Vgl. auch NK 370, 31. – Indem N. den bloßen Bildungsphilister mit dem Genie kontrastiert (401, 2), schließt er an die schon in Schopenhauers Hauptwerk relevante Opposition von Genie und Philister an: In der *Welt als Wille und Vorstellung II* betont Schopenhauer im Kapitel „Vom Genie“ den Gegensatz zwischen der „Kindlichkeit“, „Naivetät und erhabenen Einfalt“ des Genies einerseits und der „trockene[n] Ernsthaftigkeit der Gewöhnlichen“ andererseits, die sich als „eingefleischte Philister“ erweisen können (WWV II, Kap. 31, Hü 452–453). – Schopenhauer seinerseits greift auf die in der Romantik bereits etablierte Opposition von Künstler und Philister zurück. Insbesondere las er Werke Tiecks, der als erster Romantiker den Bürger und Philister aufs Korn genommen hatte: in den *Schildbürgern* (1796), im *Gestiefelten Kater* (1797) und in *Prinz Zerbino* (1797).

402, 5–7 *Jetzt schon wird der Einzelne, welcher jenen neuen Grundgedanken der Kultur verstanden hat, vor einen Kreuzweg gestellt*] Hier und im Folgenden fungiert eine der bekanntesten Fabeln der Antike als Subtext: die Fabel des Prodikos (5. Jh. v. Chr.) von Herakles am Scheidewege. Sie wurde bereits in der Antike und später auch in der Neuzeit intensiv rezipiert, besonders in der moralisch-pädagogischen Literatur. Xenophon erzählt die Fabel des Prodikos in seinen *Erinnerungen an Sokrates* (Memorabilien II 1, 21–34), die auch zu N.s Lektüren gehörten. Diese Fabel thematisiert die Situation des jugendlichen Herakles, der im Übergang zum Mannesalter zwischen zwei verschiedenen Lebenswegen zu wählen hat: zwischen dem leichten Weg eines Lebens, das von sinnlichen Genüssen und von Annehmlichkeiten aller Art bestimmt ist (voluptas), und dem schweren Weg einer Existenz, die sich dem Postulat der virtus verpflichtet fühlt und von Arbeit, Leistung und Verantwortung für die Menschheit geprägt ist (vgl. dazu Jochen Schmidt 2008, Bd. 1, 295–341).

N. transformiert zwar den „Scheideweg“ in einen „Kreuzweg“, übernimmt aber ansonsten genau das Schema, auf dem die Fabel des Prodikos basiert: Der Weg der Genüsse und Annehmlichkeiten, für den sich der „ungeheure Schwarm“ der „Wandrer“ entscheidet (402, 22–23), ist bequem, jener hingegen, der von dem „Einzelne[n]“ (402, 6) bzw. von der „kleineren Schaar“ (402, 29) der „Widerspänstigen und Einsamen“ (402, 26–27) gewählt wird, erweist sich als schwierig. Im vorliegenden Kontext adaptiert N. auch die Dramaturgie der Prodikos-Fabel. Die Rolle der voluptas überträgt er auf die Bequemlichkeiten der „modischen ‚Kultur‘“ (403, 10–11) und auf die konventionelle Orientierung am „Zeitgeist“ (403, 14). Dabei lässt er die „verführerischen Stimmen jener modischen ‚Kultur‘“ (403, 10–11) sogar in direkter Rede sprechen: „Folgt mir [...]“ (403, 14–24).

Noch vor der Publikation von UB III SE im Jahre 1874 entfaltet N. die bildhafte Vorstellung des Kreuzweges bereits im vierten seiner 1872 gehaltenen Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*; die beiden Textpassagen (vgl. 402, 5–21 und KSA 1, 728, 9–24) stimmen sehr weitgehend überein, zu- meist sogar wörtlich, unterscheiden sich aber insofern, als N. in seinem Vortrag den Eindruck größerer Unmittelbarkeit erzeugt, indem er sich mit appellativem Gestus direkt an die Hörer wendet. Und während er in UB III SE die allegorisch entfaltete Szenerie mit den „verschiedenartigen Wanderer[n] beider Wege“ (402, 22) in seiner anschließenden Deutung recht abstrakt auf „eine Institution der Kultur“ bezieht (402, 22–23), ordnet er sie im Vortrag naheliegenderweise konkret der „Bildungsanstalt“ zu (728, 26).

402, 15–17 *der andre Weg führt ihn mit seltneren Wanderschaftsgenossen zusammen, er ist schwieriger, verschlungener, steiler*] Nahezu identisch gebraucht N. diese Formulierung schon 1872 im vierten seiner Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, in dem er sich allerdings durch das Personalpronomen „euch“ direkt an die Hörer wendet (KSA 1, 728, 18). Die Vorstellung von einem strapaziösen, gefährlichen, zugleich aber exklusiven Lebensweg, der einer „kleineren Schaar“ von hochrangigen Geistern vorbehalten bleibt und von N. hier im Bild einer Gebirgswanderung anschaulich exponiert wird, ist nicht nur durch die Prodikos-Fabel geprägt (vgl. NK 402, 5–7), sondern zugleich auch von Schopenhauer beeinflusst. Dieser erklärt in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*: „Der Weg zur Wahrheit ist steil und lang: mit einem Block am Fuße wird ihn Keiner zurücklegen; vielmehr thäten Flügel Noth“ (PP I, Hü 207). Zur Gipfel-Metaphorik vgl. NK 366, 30–31 und NK 381, 5–6.

Forciert wird N.s allegorische Vorstellung im ersten seiner Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, und zwar durch einen elitären Geistesaristokratismus, den er dort als Überzeugung eines Philosophen im Dialog präsentieren lässt: „es würde kein Mensch nach Bildung streben, wenn er wüßte, wie unglaublich klein die Zahl der wirklich Gebildeten zuletzt ist und überhaupt sein kann [...]. Man dürfe deshalb von jener lächerlichen Impropor- tionalität zwischen der Zahl der wahrhaft Gebildeten und dem ungeheuer großen Bildungsapparat nichts öffentlich verrathen; hier stecke das eigentliche Bildungsgeheimniß: daß nämlich zahllose Menschen scheinbar für sich, im Grunde nur, um einige wenige Menschen möglich zu machen, nach Bildung ringen, für die Bildung arbeiten“ (KSA 1, 665, 20–32). Zum Themenkomplex von N.s Bildungskritik vgl. auch Thompson/Weiss 2005, 53–72.

402, 34 – 403, 5 *Diese Einzelnen sollen ihr Werk vollenden – das ist der Sinn ihres Zusammenhaltens; und alle, die an der Institution theilnehmen, sollen bemüht sein, durch eine fortgesetzte Läuterung und gegenseitige Fürsorge, die Ge-*

burt des Genius und das Reifwerden seines Werks in sich und um sich vorzubereiten.] Implizit ist hier auch N.s Engagement für den von ihm als „Genius“ verehrten Wagner und dessen Werk von Bedeutung. In zahlreichen Briefen war N. bis etwa 1876 sogar darum bemüht, einen Freundes- und Verehrerkreis für Wagner zu organisieren. In der *Geburt der Tragödie* beschwört er immer wieder emphatisch die „Freunde“, für das gemeinsame Ziel zusammenzuhalten, das auch „Glauben“ und „Hoffnung“ erfordere. Vgl. dort die einschlägigen Belegstellen in GT 20 bis 24 (KSA 1, 132, 10–11; 135, 8; 140, 6; 147, 13; 154, 14) sowie NK 1/1, 375. Auch in UB IV WB geht N. auf (Wagners) „Freunde“ und „Anhänger“ ein. Vgl. KSA 1, 496, 12–22 und den Stellenkommentar dazu. Die Vorstellungen aus UB III SE übernimmt N. direkt in UB IV WB.

403, 5–9 *Nicht Wenige, auch aus der Reihe der zweiten und dritten Begabungen, sind zu diesem Mithelfen bestimmt und kommen nur in der Unterwerfung unter eine solche Bestimmung zu dem Gefühl, einer Pflicht zu leben und mit Ziel und Bedeutung zu leben.]* Diese Vorstellung formuliert N. auch konkret im Hinblick auf Wagner (vgl. NK 402, 34 – 403, 5). Bezeichnenderweise übernimmt er sie in UB IV WB, vor allem hinsichtlich der „Unterwerfung“: „Ein Künstler, welcher diese Gewalt über sich hat, unterwirft sich, selbst ohne es zu wollen, alle anderen Künstler. Ihm allein wiederum werden die Unterworfenen, seine Freunde und Anhänger nicht zur Gefahr“ (KSA 1, 496, 13–16).

7.

404, 11–15 *Was wäre ausserdem zu erfinden, um seiner Einwirkung auf die Zeitgenossen mehr Wahrscheinlichkeit zu geben? Und welche Hindernisse müssten weggeräumt werden, damit vor allem sein Vorbild zur vollen Wirkung komme, damit der Philosoph wieder Philosophen erziehe?]* Mit dieser Aussage expliziert N. die am Ende von Kapitel 6 formulierte programmatische Vorstellung (403, 33 – 404, 3): „und so hoffe ich auch, dass es Einige gebe, welche verstehen, was ich mit der Vorführung von Schopenhauers Schicksal sagen will und wozu, nach meiner Vorstellung, Schopenhauer als Erzieher eigentlich erziehen soll. –“ N.s Auffassung zufolge kann Schopenhauer durch sein Vorbild ‚echte‘ Philosophen erziehen, die sich dann zu einer geistigen Unabhängigkeit entwickeln, also in N.s Sinne ‚unzeitgemäß‘ sind. Im Hinblick auf das epochentypische, von N. wiederholt traktierte Epigonenproblem erscheint es allerdings nicht konsequent, dass der Philosoph nur Philosophen erziehen soll. Denn „die Wiedererzeugung Schopenhauers, das heisst des philosophischen Genius“ (407, 15–17), die N. für das „Höchste“ hält (418, 12), kann nur als Spezialfall dessen gelten, was er in UB III SE als „das Ziel aller Cultur“ bezeichnet: einer

„Erzeugung des Genius“ (358, 12–13). – Der Aspekt der „Wirkung“ ist auch in UB IV WB von zentraler Bedeutung, vor allem in der Anfangspartie des 8. Kapitels. Vgl. NK 472, 19–20.

404, 17 *Die Natur will immer gemeinnützig sein*] Indem N. der Natur hier einen Willen zuschreibt, überformt er sie anthropomorph und greift dabei zugleich auf eine Grundtendenz von Schopenhauers Willensmetaphysik zurück. N. charakterisiert die „Natur“ hier als „gemeinnützig“, weil er sie als Inbegriff der Lebenstotalität versteht; insofern wirkt sie ganzheitlich. Für die anthropomorphe Komponente des Naturbegriffs in Schopenhauers Willensmetaphysik ist schon der Titel seiner Schrift *Vom Willen in der Natur* signifikant. In den *Parerga und Paralipomena II* überträgt Schopenhauer tendenziell menschliche Absichten auf die Natur, indem er ihr in auffälliger Weise Intentionen zuschreibt: „die Natur wiederholt, unter gleichen Umständen, aber an verschiedenen Orten, den selben Prozeß und ist viel zu vorsichtig, als daß sie die Existenz einer Species, zumal der obern Geschlechter, ganz prekär seyn ließe, indem sie dieselbe auf eine einzige Karte stellte und dadurch ihr schwer gelungenes Werk tausend Zufällen Preis gäbe. Vielmehr weiß sie was sie will, will es entschieden, und demgemäß geht sie zu Werke“ (PP II, Kap. 6, § 92, Hü 165–166). Diese voluntative Dynamik erweist sich als Implikation von Schopenhauers Willensmonismus.

Auch in seinem Hauptwerk reflektiert Schopenhauer über das, „was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht“ (WWV I, § 45, Hü 262). Zugleich expliziert er die Relation zwischen Willen und Natur, indem er betont, „daß die ganze Natur die Erscheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben ist. Die Form dieser Erscheinung ist Zeit, Raum und Kausalität, mittelst dieser aber Individuation, die es mit sich bringt, daß das Individuum entstehn und vergehn muß, was aber den Willen zum Leben, von dessen Erscheinung das Individuum gleichsam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen ist, so wenig anfight, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieses, sondern die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist, und auf deren Erhaltung sie mit allem Ernst dringt“ (WWV I, § 54, Hü 325).

404, 20–23 *Dass sie [sc. die Natur] den Menschen durch die Erzeugung des Philosophen und des Künstlers das Dasein deusam und bedeutsam machen wollte, das ist bei ihrem eignen erlösungsbedürftigen Drange gewiss*] In Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* bezeichnet der Begriff des ‚Willens‘ die naturale Triebssphäre, die alles Seiende durchwirkt und keineswegs ein Spezifikum des Menschen ist. Systemimmanent erklärt sich so auch die Diktion N.s, wenn er unter Rekurs auf Schopenhauers Willensphilosophie

Intentionen der Natur voraussetzt. Aufgrund seines permanenten Getriebenseins ist der Wille nach Schopenhauers Vorstellung essentiell mit Leiden verbunden und insofern erlösungsbedürftig. Die Möglichkeit einer willenlosen Kontemplation spricht Schopenhauer insbesondere Künstlern und Philosophen zu. – N. adaptiert dieses Konzept, wenn er hier davon ausgeht, dass die Natur „durch die Erzeugung des Philosophen und des Künstlers das Dasein deusam und bedeutsam machen wollte“.

Indem N. Philosophen und Künstler in eine Beziehung zur Leitvorstellung der ‚Erlösung‘ bringt, schließt er an Konzepte Schopenhauers und Wagners an. Derartige Erlösungsvorstellungen reichen bis in die Frühromantik zurück. Sie finden beispielsweise bei Novalis Ausdruck, der in seinen *Hymnen an die Nacht* eine religiöse Todesmystik entfaltet, die als philosophische Gedankenlyrik zu verstehen ist. – Schopenhauers Konzeption der Verneinung des Willens zum Leben, die dem Menschen die Erlösung von der Leidensverstricktheit seiner Existenz ermöglichen soll, impliziert allerdings keineswegs eine Empfehlung des Suizids, vielmehr propagiert er eine „Selbstüberwindung“ aus „rein moralischem Antriebe“ und begründet sie so: „Ich will mich dem Leiden nicht entziehen, damit es den Willen zum Leben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Wesen der Welt dahin verstärke, daß sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse“ (WWV I, § 69, Hü 473). Zur Thematik der Erlösung bei Schopenhauer im Zusammenhang mit seinem Konzept der Verneinung des Willens zum Leben, für dessen philosophische Entfaltung er einen Prioritätsanspruch erhebt, vgl. NK 380, 15–17.

Mit seiner anthropomorphen Vorstellung der Natur und des Willens, die an zentralen Prämissen der Schopenhauerschen Philosophie orientiert ist, unterliegt N. selbst tendenziell dem Verdikt, das er in seiner nachgelassenen Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* formuliert: Hier kritisiert er die Mentalität derer, die „den Menschen als Maass an alle Dinge zu halten“ pflegen (KSA 1, 883, 20–21), und stellt als deren Extremfall die Hybris des Philosophen dar, der als der „stolzeste Mensch“ in grenzenloser Selbstüberschätzung gleichsam „von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen“ glaubt (KSA 1, 875, 23 – 876, 2). Dieser Anthropomorphismus der Natur, den N. hier – anders als in UB III SE – im Medium der Satire inszeniert, weist ebenfalls auf Schopenhauers Willensmetaphysik zurück. Vgl. dazu die Belege in NK 404, 17. – Später allerdings distanziert sich N. von Aspekten der Schopenhauerschen Willensmetaphysik, die er in der *Fröhlichen Wissenschaft* als Ausdruck einer „uralten Mythologie“ betrachtet. Er selbst hält Schopenhauers ‚Glauben‘, dass „Alles, was da sei, nur etwas Wollendes sei“ (KSA 3, 483, 15), seine eigene Auffassung ent-

gegen, dass es „nur bei den intellectuellen Wesen“ einen Willen gebe, da dieser „eine Vorstellung von Lust und Unlust“ voraussetze und sich insofern der Tätigkeit eines „interpretirenden Intellects“ verdanke (KSA 3, 483, 21–27). Zu unterschiedlichen Einflüssen auf N.s Willenskonzepte (auch zu Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral*) vgl. Brusotti 2016, 205. Zu den Analogien und Differenzen zwischen Schopenhauer und N. vgl. Neymeyr 2014b, 286–294 und 2018, 293–304.

405, 14–16 *Der Künstler und der Philosoph sind Beweise gegen die Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Mitteln, ob sie schon den vortrefflichsten Beweis für die Weisheit ihrer Zwecke abgeben.* N. richtet hier eine hypothetische Perspektive von außen auf die Natur. Mit der auffälligen Tendenz zur anthropomorphen Beschreibung der Natur schließt er dabei erneut an Darstellungsstrategien Schopenhauers an (vgl. dazu NK 404, 17 und NK 404, 20–23). Gewisse Inkonssequenzen liegen allerdings in der Charakterisierung der Natur in UB III SE: N. attestiert der Natur Melancholie (404, 20), Ungeschicklichkeit (405, 2) sowie Verschwendung (404, 31) durch Unerfahrenheit (404, 32) und Irrtümer (405, 5) sowie Verdruss (405, 5–6), Vergeudung (405, 6) und Schwerfälligkeit (405, 8), obwohl er „die Weisheit ihrer Zwecke“ hier nicht bezweifelt, sondern sogar nachdrücklich behauptet (405, 16). Dieses Dilemma versucht N. zu lösen, indem er mit der unzureichenden Wirksamkeit der Philosophen und Künstler argumentiert, deren Werken oftmals eine kongeniale Rezeption versagt bleibe. Dass ihnen trotz des hohen Einsatzes an Mitteln eine allzu geringe Wirkung beschieden sei, betrachtet N. daher als Indiz für ökonomisch unkluge Strategien der Natur.

Indem er die Naturteleologie auch hinterfragt, weicht N. allerdings von der Schopenhauerschen Willensmetaphysik ab. Das Kapitel 26 der *Welt als Wille und Vorstellung II* trägt den Titel „Zur Teleologie“ und beginnt mit der programmatischen Erklärung: „Die durchgängige, auf den Bestand jedes Wesens sich beziehende Zweckmäßigkeit der organischen Natur, nebst der Angemessenheit dieser zur unorganischen, kann bei keinem philosophischen System ungewungener in den Zusammenhang dessen treten, als bei dem, welches dem Daseyn jedes Naturwesens einen Willen zum Grunde legt, der demnach sein Wesen und Streben nicht bloß erst in den Aktionen, sondern auch schon in der Gestalt des erscheinenden Organismus ausspricht“ (WWV II, Kap. 26, Hü 372). Bereits in der *Welt als Wille und Vorstellung I* betont Schopenhauer „die Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organischen Naturprodukte, die wir sogar a priori bei der Betrachtung und Beurtheilung derselben voraussetzen“ (WWV I, § 28, Hü 184). Und er fährt fort: „Diese Zweckmäßigkeit ist doppelter Art: theils eine innere, d.h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung

desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Theils aber ist die Zweckmäßigkeit eine äußere, nämlich ein Verhältniß der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesammten organischen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen, möglich macht“ (ebd.). Anschließend folgen ausführliche Differenzierungen zwischen innerer und äußerer Zweckmäßigkeit (vgl. WWV I, § 28, Hü 184–192). Diese Naturteleologie gehört konstitutiv zu Schopenhauers Willensphilosophie.

Allerdings wendet sich Schopenhauer dezidiert gegen die teleologisch ausgerichtete Geschichtsphilosophie Hegels und den mit ihr verbundenen Optimismus: In der *Welt als Wille und Vorstellung II* polemisiert er gegen die durch die „verdummende Hegelsche Afterphilosophie“ eingeführte Tendenz, „die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder [...] ‚sie organisch zu konstruiren‘“ (WWV II, Kap. 38, Hü 505). Und in seiner Schrift *Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* konstatiert Schopenhauer in impliziter Opposition zur Geschichtsphilosophie Hegels: „nicht in der Weltgeschichte, wie die Professorenphilosophie es wähnt, ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben des Einzelnen. [...] Daher ist die Weltgeschichte ohne direkte metaphysische Bedeutung: sie ist eigentlich bloß eine zufällige Konfiguration“ (PP I, Hü 217). Vgl. auch NK 365, 29.

405, 22–23 *Der Künstler macht sein Werk nach dem Willen der Natur*] Hier führt N. die bereits zuvor (ab 404, 17) feststellbare anthropomorphe Perspektive auf die Natur fort – analog zur Willensmetaphysik seines Lehrers Schopenhauer. Vgl. dazu außer Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* auch seine Schrift *Ueber den Willen in der Natur*, deren Titel für diese Grundtendenz signifikant ist. Vgl. dazu NK 404, 17.

405, 24–29 *trotzdem weiss er dass niemals wieder jemand von diesen andern Menschen sein Werk so verstehen und lieben wird wie er es selbst versteht und liebt. Jener hohe und einzige Grad von Liebe und Verständniss ist also nach der ungeschickten Verfügung der Natur nöthig, damit ein niedrigerer Grad entstehe*] Die Thematik des Verstehens, auf die N. hier zu sprechen kommt, ist durch seine Beschäftigung mit Richard Wagner beeinflusst. „Verständniss“ avanciert in Wagners theoretischen Schriften zu einem zentralen Anliegen, auf das N. in UB IV WB wiederholt rekurriert, etwa wenn er erklärt, dass Wagner als „die gewaltigste Musiker-Natur, in ihrer Verzweiflung, zu den Halb- und Nicht-Musikern reden zu müssen, den Zugang zu den anderen Künsten gewaltsam erbrach, um so endlich mit hundertfacher Deutlichkeit sich mitzutheilen und sich Verständniss, volksthümlichstes Verständniss zu erzwingen“ (KSA 1, 468, 3–7). Vgl. auch NK 468, 3–7 und NK 502, 30–32.

406, 5 *die Wirkung des Kunstwerks*] N.s Ausführungen zur „Wirkung des Kunstwerks“ stehen in thematischem Zusammenhang mit der Anfangspartie des 7. Kapitels von UB III SE, wo er sich für Schopenhauers „Einwirkung auf die Zeitgenossen mehr Wahrscheinlichkeit“ wünscht (404, 12), „damit vor allem sein Vorbild zur vollen Wirkung komme“ (404, 14). Im Hinblick auf die „Natur“ ruft N. aus: „aber wie ungewiss, wie schwach und matt ist die Wirkung, welche sie meisthin mit den Philosophen und Künstlern erreicht! Wie selten bringt sie es überhaupt zu einer Wirkung!“ (404, 23–25). Indem N. Philosophen und Künstler hier geradezu als Medium der „Natur“ und ihres „Willens“ erscheinen lässt, greift er auf Grundkonzepte von Schopenhauers Willensmetaphysik zurück (vgl. auch NK 404, 17). Diese Tendenz setzt sich in 405, 22–24 fort. Zugleich haben die Darlegungen über die allzu geringe Wirkung der Philosophen einen biographischen Hintergrund: Ähnlich wie Schopenhauer litt auch N. lange Zeit sehr unter dem Ausbleiben von öffentlicher Anerkennung und „Wirkung“. Vgl. dazu Hintergründe und Belege in NK 353, 17. Vgl. auch die umfassende Biographie *Schopenhauer's Leben* (1878) von Wilhelm Gwinner.

Die „Wirkung“ der Kunst, die N. hier und im Folgenden thematisiert, erhält in UB IV WB zentrale Bedeutung, vor allem im 8. Kapitel, wo N. über den Komponisten schreibt: „Als der herrschende Gedanke seines Lebens in ihm aufstieg, dass vom Theater aus eine unvergleichliche Wirkung, die grösste Wirkung aller Kunst ausgeübt werden könne, riss er sein Wesen in die heftigste Gärung. [...] Wirkung, unvergleichliche Wirkung – wodurch? auf wen? – das war von da an das rastlose Fragen und Suchen seines Kopfes und Herzens“ (KSA 1, 472, 19–29). Die „unvergleichliche Wirkung vom Theater aus“ (KSA 1, 475, 15) wurde für Wagner zu einer Obsession, die N. in seinen späteren Anti-Wagner-Schriften *Der Fall Wagner* und *Nietzsche contra Wagner* dann radikal kritisierte. Bereits im 8. Kapitel von UB IV WB ist dieser polemische Gestus präfiguriert: „Er wollte siegen und erobern, wie noch kein Künstler und womöglich mit Einem Schlage zu jener tyrannischen Allmacht kommen, zu welcher es ihn so dunkel trieb“ (KSA 1, 472, 29–32). Vgl. hierzu NK 472, 19–20.

406, 12–14 *wie gross [...] Schopenhauer ist – und wie klein, wie absurd seine Wirkung*] Die zuvor beschriebene Misswirtschaft der Natur versucht N. am Extremfall Schopenhauers zu exemplifizieren (vgl. 404–406).

406, 21–23 *die Abstumpfung aller modernen Menschen gegen Bücher, welche sie eben durchaus nicht mehr ernst nehmen wollen*] Wenn N. in dieser kritischen Kulturdiagnose Gründe für den „Mangel an Lesern“ nennt (406, 18), unter dem Schopenhauer jahrzehntelang litt, dann greift er dabei auf Einschätzungen zurück, die Schopenhauer selbst in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philoso-*

phie formuliert. Dort betont er, die Lektüre philosophischer Werke lasse sich keineswegs durch philosophiehistorische Kompendien ersetzen, da allein „das Lesen der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen“ einen „fördernden Einfluß auf den Geist“ habe (PP I, Hü 208). Vgl. dazu auch NK 350, 14–16.

406, 28–30 *ich glaube dass jetzt bereits mehr Menschen seinen Namen als den Hegels kennen*] Hier spielt N. auf traumatische Erfahrungen in Schopenhauers Biographie an: Dass der junge, ambitionierte Dozent Schopenhauer seine Lehrveranstaltungen an der Berliner Universität mit demonstrativem Selbstbewusstsein für die gleiche Zeit ankündigte wie der damals bereits berühmte Philosoph Hegel, trug zu seinem Scheitern maßgeblich bei und verhinderte dauerhaft die geplante Universitätskarriere. Nachdem Schopenhauer am 23. März 1820 vor einem Habilitationsausschuss unter Beteiligung Hegels seine Probevorlesung „Über die vier verschiedenen Arten der Ursachen“ gehalten hatte, las er im Sommersemester 1820 vor nur wenigen Hörern, und zwar synchron zu Hegels Hauptkolleg über „Logik und Metaphysik“. Auf diese Weise führte er seinen eigenen katastrophalen Misserfolg selbst herbei. Schopenhauers Vorlesungen fanden so geringe Resonanz, dass er sie für die folgenden vier Semester nur noch ankündigte, aber nicht mehr abhielt. Im April 1825 unternahm er in Berlin einen Versuch, an die abgebrochene Universitätskarriere anzuknüpfen, scheiterte dabei allerdings erneut am Mangel an studentischem Interesse: Vom Wintersemester 1826/27 bis zum Wintersemester 1831/32 fand keine der Vorlesungen statt, die Schopenhauer wiederum zur gleichen Zeit ankündigte, zu der auch Hegels Hauptkolleg angesetzt war (vgl. dazu Abendroth 1967, 66; Zimmer 2014c, 15–16). Zu den biographischen Hintergründen von Schopenhauers Ressentiments gegen die akademischen „Professionsphilosophen“ generell (PP I, Hü 182) und gegen Hegel speziell vgl. auch NK 351, 10–13. – Aufschlussreich erscheint eine biographische Parallele, die N. mit Schopenhauer verbindet: Während dieser an der Universität Berlin vergeblich als Philosoph zu reüssieren versuchte, bemühte sich der 26-jährige N. erfolglos um eine Philosophie-Professur in Basel: Denn im Berufungsverfahren zur Teichmüller-Nachfolge wurde dort ein anderer Kandidat von der Kommission ausgewählt: Rudolf Eucken (vgl. Niemeyer, NH 2000, 19). Im Unterschied zu Schopenhauer verfügte N. als Professor für Klassische Philologie damals allerdings bereits über eine universitäre Dauerstelle. Zu biographischen Fakten und Zusammenhängen in Schopenhauers Leben vgl. insbesondere die erste Biographie, die sein Vertrauter und Testamentsvollstrecker Wilhelm Gwinner bereits zwei Jahre nach Schopenhauers Tod veröffentlichte, und zwar unter dem Titel *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre* (1862). Sechzehn Jahre später publi-

zierte Gwinner dann zusätzlich noch eine erheblich erweiterte Version dieser Biographie unter dem Titel *Schopenhauer's Leben* (1878).

407, 7–8 *die freien Geister und die tief an unsrer Zeit Leidenden mit Schopenhauer bekannt zu machen*] Diese Intention N.s erklärt sich daraus, dass er das Hauptanliegen „diese[r] Einsamen und Freien im Geiste“ in ihrem absoluten Anspruch auf „Wahrheit und Ehrlichkeit“ sieht (354, 13–15). Und in einem nachgelassenen Notat von 1875 erblickt er „die Aufgabe der Zukunft“ in der „Verbindung eines grossen Centrums von Menschen zur Erzeugung von besseren Menschen“, die sich von einengenden Konventionen „frei“ zu machen vermögen (NL 1875, 3 [75], KSA 8, 36). Im vorliegenden Textzusammenhang verbindet N. „die freien Geister“ zugleich mit dem seit UB I DS für sein Denken konstitutiven Ideal der ‚Unzeitgemäßheit‘. Und nur wenige Jahre nach UB III SE charakterisiert er sein Werk *Menschliches, Allzumenschliches* sogar im Untertitel programmatisch als *Ein Buch für freie Geister* (KSA 2, 9), um es dann Voltaire, einem Freigeist par excellence, zum 100. Todestag am 30. Mai 1878 zu widmen (KSA 2, 10). Zum „geistigen Nomadenthum“ des Freigeistes vgl. KSA 2, 469, 7–12. Zur Freigeist-Thematik bei N. vgl. Campioni 1976, 83–112 und Gerhardt 2011, zum kulturhistorischen Horizont vgl. NK 296, 30–34.

Im Rahmen von ‚unzeitgemäßen‘, kritisch auf die Depravationen der Epoche fokussierten Kulturdiagnosen antizipiert N. in UB III SE also bereits den Typus des ‚freien Geistes‘, der in seinem Denken nach der Publikation der vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* größere Bedeutung erlangt, aber schon seit 1876 in N.s Notaten präsent ist, vgl. z. B. KSA 8, 289–295. Da der Freigeist nach N.s Vorstellung von einem entschiedenen Willen angetrieben ist, sich von restriktiven Traditionen und Werten loszusagen, repräsentiert er auch die für ihn seit der mittleren Schaffensperiode charakteristische Tendenz zur Aufklärung (vgl. Neymeyr 2012c, 73–98). – Wie sehr der intellektuelle Anspruch von Freigeistern, Denkkonventionen zu suspendieren, sich über Beschränkungen traditioneller Normen hinwegzusetzen und dadurch Autonomie zu erringen, auch N.s eigenem Selbstverständnis entsprach, dokumentiert ein Brief, den er am 22. September 1876 verfasste, also zwei Jahre nach der Publikation von UB III SE. In diesem Brief gibt N. der Adressatin Louise Ott mit Bezug auf sich selbst zu bedenken, „an was für einen Freigeist Sie da gerathen sind! An einen Menschen, der nichts mehr wünscht als täglich irgend einen beruhigenden Glauben zu verlieren, der in dieser täglich grösseren Befreiung des Geistes sein Glück sucht und findet. Vielleicht dass ich sogar noch mehr Freigeist sein will als ich es sein kann!“ (KSB 5, Nr. 552, S. 185–186).

Von N.s Aussageintention in der vorliegenden Textpassage von UB III SE, in der er „die freien Geister“ in besondere Affinität zu Schopenhauer bringt, unterscheidet sich ein vier Jahre später entstandenes Notat von 1878 allerdings

fundamental. Denn hier distanziert sich N. im Zuge seiner radikalen Abgrenzung von früheren Präferenzen sogar von Schopenhauer: „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). – Wenn demzufolge der Ideal-Typus des ‚Schopenhauerschen Menschen‘ bei ihm sogar die Abkehr von Schopenhauer und Wagner förderte, dann entsteht ein Kontrast zu den Konzepten im 4. Kapitel von UB III SE: Hier differenziert N. nämlich zwischen drei anthropologischen Entwürfen, „welche unsre neuere Zeit hinter einander aufgestellt hat“, und verbindet diese „drei Bilder des Menschen“ dann mit den Namen dreier repräsentativer Persönlichkeiten der Geistesgeschichte. Für ihn verkörpern „der Mensch Rousseau’s, der Mensch Goethe’s und endlich der Mensch Schopenhauer’s“ diametral entgegengesetzte Lebenskonzepte (369, 1–5), die N. auf den anschließenden Textseiten (369–375) dann konkreter charakterisiert. Während er das „Bild des Schopenhauerischen Menschen“ (371, 20) hier gemäß dem Charakter Schopenhauers positiv beschreibt, den er vor allem durch „Wahrhaftigkeit“ ausgezeichnet sieht (371, 22), instrumentalisiert er den „Schopenhauerischen Menschen“ im besagten Nachlass-Notat von 1878 dann bereits zum Medium der Abgrenzung von seinem früheren ‚Erzieher‘ Schopenhauer und von dessen philosophischen Themen (vgl. NL 1878, 27 [80], KSA 8, 500).

407, 15–17 *die Wiedererzeugung Schopenhauers, das heisst des philosophischen Genius vorzubereiten*] Wenig später ist von der „Wiedergeburt des Philosophen“ die Rede (407, 19). In der *Geburt der Tragödie* glaubt N. bei Wagner die ‚Wiedergeburt‘ der antiken Tragödie erkennen zu können. Vgl. auch NK 386, 21–22.

407, 20–21 *die Verschrobenheit der jetzigen Menschennatur*] Die Vorstellung des ‚Verschrobenen‘ findet sich bereits in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, auf die N. in UB III SE wiederholt Bezug nimmt (vgl. dazu vor allem Kapitel III.4 des Überblickskommentars). Bereits Schopenhauer verwendet den Begriff „verschroben“ im Zusammenhang mit zeitkritischen Überlegungen zum Gelehrtentypus: So beschreibt er „unzählige Köpfe der gegenwärtigen Gelehrten generation“ als „von Grund aus verschroben und verdorben“, und zwar durch den Einfluss der „absolute[n] Unsinnphilosophie“ Hegels (PP I, Hü 177).

407, 26–27 *flausenhafte Begriffe wie „Fortschritt“, „allgemeine Bildung“, „National“, „moderner Staat“, „Culturkampf“*] Gegen die Fortschrittsideologie seiner Zeit, die auf dem Wissenschaftsoptimismus des 19. Jahrhunderts sowie auf den Errungenschaften der Industrialisierung beruhte und nach dem Sieg der Deutschen im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 noch an Bedeutung ge-

wann, zieht N. wiederholt zu Felde. Den modernen Fortschrittsoptimismus attackiert er, weil dieser mit Schopenhauers Pessimismus inkompatibel ist und zudem der von ihm selbst postulierten „tragischen Weltbetrachtung“ widerspricht. Vgl. dazu N.s Feststellung in der *Geburt der Tragödie*: „Ich will nur von der erlauchtesten Gegnerschaft der tragischen Weltbetrachtung reden und meine damit die in ihrem tiefsten Wesen optimistische Wissenschaft“ (KSA 1, 103, 9–11).

Die „allgemeine Bildung“ lehnt N. von seinem (auch in UB III SE hervortretenden) geistesaristokratischen Standpunkt aus vehement ab, beispielsweise in einem frühen Nachlass-Notat, in dem er sie sogar mit dem Kommunismus in Verbindung bringt: „Die allgemeine Bildung ist nur ein Vorstadium des Communismus: Die Bildung wird auf diesem Wege so abgeschwächt, daß sie gar kein Privilegium mehr verleihen kann. Am wenigsten ist sie ein Mittel gegen den Communismus. Die allgemeinste Bildung d. h. die Barbarei ist eben die Voraussetzung des Communismus“ (NL 1870–1872, 8 [57], KSA 7, 243).

N.s Reaktion auf die Konjunktur ‚nationaler‘ Einstellungen ist in den Frühschriften ambivalent. Einerseits lässt er sich wie Wagner von den nationalen Tendenzen nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 anstecken und spricht emphatisch vom ‚deutschen Wesen‘, vom ‚deutschen Mythus‘ und vom ‚deutschen Geist‘. (Vgl. dazu NK 1/1, 28–29, 55–56, 407–408.) Andererseits jedoch erkennt er deutlich die Gefahr einer nationalen Borniertheit, der er Schopenhauers kosmopolitische Einstellung entgegenhält. Schon in der Anfangspassage von UB I DS reflektiert N. die problematischen Konsequenzen einer kulturellen Hybris, die irrtümlich voraussetze, dass mit dem militärischen Sieg über Frankreich im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 „auch die deutsche Kultur in jenem Kampfe gesiegt habe“ (KSA 1, 159, 17–18). In UB III SE spielt N. bereits an früherer Stelle (390, 17) auf diesen Krieg an, auf den er sich in seinem „Versuch einer Selbstkritik“ zur 1886 erschienenen Neuausgabe der *Geburt der Tragödie* später explizit bezieht (KSA 1, 11, 6–21).

Gegenüber dem „Staat“ hegt N. prinzipielle Vorbehalte – ähnlich wie Wagner in seiner noch revolutionär ausgerichteten theoretischen Hauptschrift *Oper und Drama* (1851). Wagner hatte sogar gefordert, man solle „den Staat vernichten“ (GSD IV, 67). Zur negativen Darstellung des Staates bei N. vgl. auch eine Textpassage in UB III SE (413, 28 – 416, 21). Motiviert ist N.s kritische Einstellung zum Staat durch sein Postulat einer ausgeprägten Freiheit und Unabhängigkeit des Denkens. Analog zur Gelehrtenkritik in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* sieht N. eine solche Autonomie durch die mit dem Staatsdienst verbundenen Zwänge in Frage gestellt. Vor diesem Hintergrund konzipiert er die Geburt des „Genius“ entschieden individualistisch. – In der Bismarckzeit bewegte der „Culturkampf“ die Gemüter. N. selbst aller-

dings führt einen energischen „Kampf“ für eine „Cultur“, die er vor allem im Sinne Wagners interpretiert. Zu diesem von N. favorisierten Kampf-Szenario im Kontext seiner Kulturkritik vgl. NK 1/1, 57–58.

407, 29–31 *weshalb eine hellere Nachwelt unserer Zeit im höchsten Maasse den Vorwurf des Verdrehten und Verwachsenen machen wird*] Aus heuristischen Gründen bezieht N. hier erneut eine ‚unzeitgemäße‘ Position außerhalb seines eigenen historischen Horizonts. Zuvor reflektiert er in UB III SE bereits mehrfach über die Nachwelt (338–339, 364, 401). Indem N. hypothetisch einen zukünftigen Standpunkt aus der Perspektive nachfolgender Generationen einnimmt, versucht er seiner auf die Gegenwart bezogenen Kulturkritik schärferes Profil und größeren Nachdruck zu verleihen. Damit knüpft N. an eine frühere Textpassage in UB III SE (364) an, wo er seine ‚unzeitgemäße‘ Kulturkritik ebenfalls von einer Metaperspektive jenseits der eigenen Epoche aus formuliert. Eine hypothetische Retrospektive aus der Zukunft auf die Gegenwart, auf die N. zurückgreifen konnte, findet sich bereits in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*: Schopenhauers pejoratives Urteil gilt hier der borierten „Jetztzeit“, der er „in einem Zauberspiegel zeigen“ möchte, „wie sie in den Augen der Nachwelt sich ausnehmen wird“ (PP I, Hü 185). Vgl. darüber hinaus die Schopenhauer-Zitate in NK 346, 12–14.

Richard Wagner entwirft eine hypothetische Retrospektive von der Zukunft auf die Jetztzeit, etwa am Ende seiner theoretischen Hauptschrift *Oper und Drama*. N. imaginiert in der Schlusspartie der *Geburt der Tragödie* eine Begegnung zwischen einem modernen Gegenwartsmenschen und einem antiken Griechen (vgl. hierzu NK 1/1, 411). Schopenhauer weist prononciert auf das „Tribunal der Nachwelt“ hin, dessen „Schandglocke [...] sogar über ganze Zeitalter geläutet werden kann“ (PP I, Hü 155). Und er beschreibt die „Verachtung [...] des Zeitalters bei der Nachwelt“ als zu erwartende Konsequenz des „Verrathes an der Philosophie“ (PP I, Hü 188). Inwiefern N.s ‚unzeitgemäße‘ Metaperspektive Schopenhauer gilt, zeigt seine Feststellung, dass „wir Alle durch Schopenhauer uns gegen unsre Zeit erziehen können – weil wir den Vorthail haben, durch ihn diese Zeit wirklich zu kennen“ (363, 25–27). Den unzeitgemäßen Sonderstatus Wagners und Schopenhauers betont N. bereits am 11. März 1870 in einem Brief an Carl von Gersdorff, in dem er erklärt: „der unglaubliche Ernst und die deutsche Vertiefung in der Welt- und Kunstanschauung Wagners, wie sie aus jedem Tone quillt, ist den meisten Menschen unsrer ‚Jetztzeit‘ ein Greuel, wie Schopenhauer’s Askesis und Verneinung des Willens“ (KSB 3, Nr. 65, S. 105). Und im Februar 1870 schreibt N. in einem Brief an Paul Deussen: „Freilich habe ich das unschätzbare Glück, den wahren Geistesbruder Schopenhauers, der sich zu ihm wie Schiller zu Kant verhält, als wirklichen Freund zu besitzen, einen Genius, der dasselbe furchtbar erhabene Loos empfangen hat,

ein Jahrhundert früher zu kommen als er verstanden werden kann ..“ (KSB 3, Nr. 60, S. 98).

407, 32 – 408, 1 *Die Schönheit der antiken Gefässe, sagt Schopenhauer, entspringt daraus, dass sie auf eine so naive Art ausdrücken, was sie zu sein und zu leisten bestimmt sind*] Mit dieser These über die naturhafte Zweckmäßigkeit antiker Gegenstände schließt N. an eine Partie aus Schopenhauers *Parerga und Paralipomena II* an. Hier bringt Schopenhauer im 19. Kapitel „Zur Metaphysik des Schönen und Aesthetik“ die „antike Baukunst“ mit ihren zweckmäßigen Proportionen in einen Kontrast zur „gothischen Baukunst“ mit ihren „vielen zwecklosen Zierrathen und Beiwerken“, um dann folgendermaßen fortzufahren: „Das Selbe gilt von den antiken Gefäßen, deren Schönheit daraus entspringt, daß sie auf so naive Art ausdrücken, was sie zu seyn und zu leisten bestimmt sind; und eben so von allem übrigen Geräthe der Alten: man fühlt dabei, daß wenn die Natur Vasen, Amphoren, Lampen, Tische, Stühle, Helme, Schilde, Panzer u. s. w. hervorbrächte, sie so aussehn würden“ (PP II, Kap. 19, § 214, Hü 455). – Anschließend formuliert Schopenhauer ein radikales Verdikt über die Produkte „der jetzigen Zeit, welche dadurch, daß sie den bereits eingeführten Stil des Alterthums gegen den niederträchtigen Rokokostil vertauschte, ihren erbärmlichen Geist an den Tag gelegt und sich auf der Stirn gebrandmarkt hat, für alle Zukunft. Denn keineswegs ist so etwas Kleinigkeit: sondern es ist der Stempel des Geistes dieser Zeit. Den Beleg dazu giebt die Litteratur derselben, giebt die Verhunzung der deutschen Sprache durch unwissende Tintenklexer, welche, in frecher Willkür, mit ihr umgehn, wie Vandalen mit Kunstwerken, und es ungestraft dürfen“ (PP II, Kap. 19, § 214, Hü 455).

N. übernimmt den polarisierenden Gestus von Schopenhauers Polemik gegen die vermeintlichen Depravationen der eigenen Epoche, indem er – wie Schopenhauer – ebenfalls von einem spezifischen Beispiel ausgeht und dann generalisierende Negativurteile formuliert, die über den exemplarischen Fall weit hinausreichen. So erklärt N. direkt im Anschluss an das Schopenhauer-Zitat: „Umgekehrt: wer jetzt zusieht, wie fast Jedermann mit Kunst, mit Staat, Religion, Bildung hantiert [...] der findet die Menschen in einer gewissen barbarischen Willkürlichkeit und Uebertriebenheit der Ausdrücke, und dem werden den Genius steht gerade dies am meisten entgegen, dass so wunderliche Begriffe und so grillenhafte Bedürfnisse zu seiner Zeit im Schwange gehen“ (408, 4–11). Die Strategie der Generalisierung im Rahmen einer radikalen Kulturkritik treibt N. hier allerdings noch weiter als Schopenhauer: Indem er auf „Staat, Religion, Bildung“ Bezug nimmt, transzendiert er die Sphäre des Ästhetischen und vergrößert das Zielfeld seiner Zeitkritik dadurch beträchtlich.

408, 23–25 *so trat in seiner eiteln und schöngesteisterischen Mutter jene Verschröbenheit der Zeit ihm auf eine fürchterliche Weise nahe*] N.s kritische Bemerkung

über Johanna Schopenhauer spiegelt einseitig die Antipathie ihres Sohnes wider. Das konfliktreiche Mutter-Sohn-Verhältnis, das durch die Unvereinbarkeit der beiden Charaktere und durch finanzielle Streitigkeiten entstand, ist durch Lebenszeugnisse sowohl von Arthur Schopenhauer als auch von Johanna Schopenhauer dokumentiert, vor allem durch Briefe (vgl. dazu die umfassende Edition zum „Familienbriefwechsel“ der Schopenhauers von Lütkehaus, 1991). Die heftigen Auseinandersetzungen führten schließlich sogar zum Abbruch des Kontaktes. – Johanna Schopenhauer (1766–1838) stammte wie ihr Mann Heinrich Floris Schopenhauer aus einer angesehenen Danziger Kaufmannsfamilie. In ihrer Jugend erhielt sie eine für die damalige Zeit ungewöhnlich umfassende Bildung: So erlangte sie Kenntnisse in Fremdsprachen sowie in Literatur und Kunst, die sie später auch an ihren Sohn weitergab.

Nach dem Suizid ihres deutlich älteren kranken und depressiven Mannes im Jahre 1805 versuchte sich die lebenslustige, temperamentvolle und kulturell interessierte Johanna Schopenhauer eine neue Existenz aufzubauen, die sowohl ihren künstlerischen Neigungen als auch ihren sozialen Bedürfnissen besser entsprach als das Leben während ihrer spannungsreichen Ehe. Gemeinsam mit ihrer Tochter Adele zog sie 1806 nach Weimar, wo sie in Kontakt mit Goethe kam und aufgrund ihrer ausgeprägten schönggeistigen Interessen und ihres geselligen Talents als Gastgeberin bald zum gesellschaftlichen Mittelpunkt eines literarischen Salons avancierte, in dem die kulturelle Elite Weimars verkehrte. In der Folgezeit trat Johanna Schopenhauer auch selbst als Autorin von Novellen, Romanen und Reisebeschreibungen hervor. Ihre Werke erschienen 1831 in 24 Bänden im Verlag Brockhaus. Besondere Bekanntheit erlangte ihr Roman *Gabriele* (1819–1820), der von Goethes Bildungsroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* beeinflusst war. Da Johanna Schopenhauer in Weimar den gesellschaftlichen Boykott gegen Christiane Vulpius durchbrach, gehörte sie bald zu den gern gesehenen Gästen im Hause Goethes. Aufgrund wachsender ökonomischer Schwierigkeiten zog sie 1829 mit ihrer Tochter Adele nach Bonn und 1837 schließlich nach Jena, wo sie 1838 starb (vgl. Abendroth 1967, 12, 20; Zimmer 2014a, 2–6).

Während N. im vorliegenden Kontext konkret in biographischem Sinne von Johanna Schopenhauer spricht, ist an früherer Stelle in UB III SE abstrakt und metaphorisch von der „Mutter“ Schopenhauers die Rede: „So strebte Schopenhauer [...] jener falschen, eiteln und unwürdigen Mutter, der Zeit, entgegen, und indem er sie gleichsam aus sich auswies, reinigte und heilte er sein Wesen“ (362, 24–27). Tertium comparationis ist hier die Negativität des Zeitgemäßen, dessen Abwehr nach N.s Überzeugung einen Durchbruch zu ‚unzeitgemäßer‘ Authentizität ermöglicht.

408, 25–28 *Aber der stolze und republikanisch freie Charakter seines Vaters [...] gab ihm das Erste, was ein Philosoph braucht, unbeugsame und rauhe Männlich-*

keit.] Arthur Schopenhauers Vater Heinrich Floris Schopenhauer (1747–1805), der Bildung, pietistische Strenge und Weltoffenheit sowie Redlichkeit, Zivilcourage und ein ausgeprägtes republikanisches Freiheitsgefühl in sich vereinte, entstammte einer Dynastie wohlhabender Danziger Kaufleute. Als Danzig 1793 preußisch wurde, zog Heinrich Floris Schopenhauer, der eine aufgeklärte Reformpolitik befürwortete, Konsequenzen aus dem Wappenspruch seiner Familie ‚Point de bonheur sans liberté‘ (‚Kein Glück ohne Freiheit‘): Er beschloss, in die freie Hansestadt Hamburg überzusiedeln, wo er alsbald ein neues Handelshaus gründete, und nahm dabei auch in Kauf, dass er durch den Ortswechsel sogar ein Zehntel seines Vermögens einbüßte.

Seinen einzigen Sohn Arthur wollte Heinrich Floris Schopenhauer bereits durch frühe Auslandsaufenthalte in Kindheit und Jugend zu einem kosmopolitisch orientierten, fremdsprachenkundigen und sozial gewandten Nachfolger im Kaufmannsberuf ausbilden lassen. Der Wunsch des Sohnes hingegen, der stattdessen das Gymnasium besuchen wollte, weil er eine Gelehrtenlaufbahn anstrebte, stieß bei ihm auf wenig Verständnis. Schließlich stellte er ihn vor die Wahl zwischen der erhofften Gymnasialausbildung und einer mehrjährigen Auslandsreise mit den Eltern, der dann allerdings die Kaufmannslehre folgen sollte. Mit dieser Alternative konfrontiert, entschied sich Arthur Schopenhauer für die Reise. Durch den frühen Tod des Vaters 1805 erhielt er schließlich aber unverhofft doch die Chance, die mittlerweile bereits angefangene Kaufmannslehre abzubrechen, die Gymnasialausbildung nachzuholen und anschließend ein Studium zu beginnen. Aufgrund des väterlichen Erbes konnte Arthur Schopenhauer bis zu seinem Tod im Jahre 1860 ein privilegiertes, finanziell unabhängiges Leben als Privatier führen (vgl. Abendroth 1967, 12–20; Zimmer 2014a, 1–4).

Indem N. bei der Betrachtung der idealen Voraussetzungen für die Entstehung genuiner Philosophen in UB III SE den Blick auch auf Schopenhauers Eltern richtet (408–409), trägt er anthropologischen Prämissen Rechnung, die Schopenhauer selbst in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* formulierte. In der Schlusspartie behauptet Schopenhauer hier den Primat der „angeborenen Talente“ vor „Erziehung und Bildung“ (PP I, Hü 209). Die genealogische Konkretisierung dieser Aussage bietet seine These, „daß Alles darauf ankommt, wie Einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei, welcher Vater ihn gezeugt und welche Mutter ihn empfangen habe“ (PP I, Hü 209). Zwar hebt Schopenhauer mit größerem Nachdruck die Bedeutung der Erbanlagen für die Genese ‚echter‘ Philosophen hervor, während N. die Relevanz der „Erzieher und Bildner“ (341, 2) betont und in UB III SE ausführlich reflektiert; aber in der Grundtendenz stimmen N. und Schopenhauer überein (vgl. dazu das Kapitel III.4 des Überblickskommentars).

408, 28–34 *Dieser Vater [...] reiste mit dem Jünglinge vielfach in fremden Ländern umher – alles eben so viele Begünstigungen für den, welcher nicht Bücher, sondern Menschen kennen, nicht eine Regierung, sondern die Wahrheit verehren lernen soll. Bei Zeiten wurde er gegen die nationalen Beschränktheiten abgestumpft oder allzu geschärft; er lebte in England, Frankreich]* Arthur Schopenhauer, der am 22. Februar 1788 als Sohn des Patriziers Heinrich Floris Schopenhauer in Danzig geboren wurde (vgl. NK 408, 25–28), erhielt im Rahmen seiner Erziehung vielfältige kulturelle Anregungen, die sein späteres Leben nachhaltig prägten und auch seine Philosophie maßgeblich beeinflussten. Vor allem die ausgedehnten Reisen, die er mit seinen Eltern unternahm, eröffneten ihm einen geistigen Horizont, der weit über den üblichen Bildungsstand eines Kaufmannssohns hinausreichte. Nachdem Arthur Schopenhauer seinen Vater bereits 1797 auf einer Geschäftsreise nach England und Frankreich begleitet und zwei Jahre bei französischen Geschäftsfreunden des Vaters in Le Havre gewohnt hatte, um sich dort mit der französischen Sprache und Zivilisation vertraut zu machen, gelangte er im Jahre 1800 auf einer viermonatigen Familienreise nach Mitteldeutschland und nach Böhmen.

Besonders intensiv prägte ihn eine von März 1803 bis August 1804 mit seinen Eltern unternommene Bildungsreise, die ihn durch die Niederlande nach England und Frankreich, in die Schweiz sowie nach Österreich, Böhmen, Schlesien und Preußen führte. (Zu den Rahmenbedingungen vgl. NK 408, 25–28.) Dieser ausgedehnte Auslandsaufenthalt verschaffte Arthur Schopenhauer die Möglichkeit, die Kultur und das Alltagsleben in den großen europäischen Metropolen kennenzulernen. Dabei erwarb er während eines dreimonatigen Internatsaufenthalts in Wimbledon auch sehr gute Englisch-Kenntnisse und entwickelte zudem eine anglophile Orientierung, die auch sein späteres Leben bestimmte. Anschließend setzte die Familie Schopenhauer ihre Europareise fort (vgl. Zimmer 2014b, 8–9).

Während dieser Bildungsreise von 1803/04 verfasste Arthur Schopenhauer Reisetagebücher, in denen er ausführlich über seine vielfältigen Eindrücke berichtete und auch seine Wahrnehmungen von sozialem Elend, von Grausamkeit und Leid reflektierte, die zur Basis für seinen späteren metaphysischen Pessimismus wurden (vgl. dazu die von Lütkehaus besorgte Edition der *Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer*, 1988). Zu diesen markanten Erfahrungen gehörte nicht nur eine Hinrichtung, die Schopenhauer in London erlebte, sondern auch die Begegnung mit angeketteten Galeerensträflingen in Toulon.

Im „Choleraabuch“, einem seiner nachgelassenen Manuskriptbücher, interpretiert Arthur Schopenhauer dieses Erlebnis 1832 retrospektiv als Initialerfahrung für seine pessimistische Philosophie und reflektiert zugleich das Theodizee-Problem: „In meinem 17ten Jahre [,] ohne alle gelehrte Schulbildung,

wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwandt bald die auch mir eingepprägten Jüdischen Dogmen, und mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens seyn könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Daseyn gerufen, um am Anblick ihrer Quaal sich zu weiden: darauf deuteten die Data, und der Glaube, daß es so sey, gewann die Oberhand. – Allerdings spricht aus dem menschlichen Daseyn die Bestimmung des Leidens: es ist tief ins Leiden eingesenkt, entgeht ihm nicht, sein Fortgang und Ausgang ist durchweg tragisch“ (HN 4/I, 96). Außer konkreter eigener Lebensanschauung erhielt die indische Philosophie zentrale Bedeutung für Schopenhauer. Nach dem Abschluss seiner Promotion im Jahre 1813 beschäftigte er sich intensiv mit Grundkonzepten des Buddhismus, die auf eine Erlösung vom Leiden durch Weltabkehr, Mitleid und Askese zielen. Schopenhauers pessimistische Willensmetaphysik wurde durch die indische Philosophie und Religion nachhaltig geprägt.

Aufgrund seiner frühen Erfahrungen mit anderen Sprachen und Kulturen entwickelte Schopenhauer kosmopolitische Überzeugungen. Auf dieser Basis kritisiert er nationalistische Vereinnahmungen der Wissenschaft. So betont er im Kapitel 21 „Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte“ seiner *Parerga und Paralipomena II*, „daß der Patriotismus, wenn er im Reiche der Wissenschaften sich geltend machen will, ein schmutziger Geselle ist, den man hinauswerfen soll. Denn was kann impertinenter seyn, als da, wo das rein und allgemein Menschliche betrieben wird und wo Wahrheit, Klarheit und Schönheit allein gelten sollen, seine Vorliebe für die Nation, welcher die eigene werthe Person gerade angehört, in die Waagschale legen zu wollen und nun, aus solcher Rücksicht, bald der Wahrheit Gewalt anzuthun, bald gegen die großen Geister fremder Nationen ungerecht zu seyn, um die geringeren der eigenen herauszustreichen“ (PP II, Kap. 21, § 255, Hü 519). – In diesem Sinne betont N. im vorliegenden Kontext von UB III SE, Schopenhauer sei durch „keine patriotische Einklemmung“ verbogen gewesen (411, 23) und habe es „nicht als eine Ehre“ geschätzt, „gerade unter Deutschen geboren zu sein“ (409, 3).

Indem N. die bloße Büchergelehrsamkeit mit genuiner Menschenkenntnis kontrastiert (408, 31), schließt er an Schopenhauer an, der in seinen *Parerga und Paralipomena II* im Kapitel 22 „Selbstdenken“ erklärt: „Die Gelehrten sind Die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber Die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben“ (PP II, Kap. 22, § 258, Hü 522). Schopenhauer hält das intensive „Lesen“ für „ein bloßes Surrogat des eigenen Denkens“ und betrachtet es insofern mit Skepsis (PP II, Kap. 22, § 260, Hü 523).

Seines Erachtens nimmt „das viele Lesen dem Geiste alle Elasticität“, so dass „die Gelehrsamkeit die meisten Menschen noch geistloser und einfältiger macht, als sie schon von Natur sind“ (PP II, Kap. 22, § 258, Hü 522). Ähnliche Ansichten vertritt er in den *Parerga und Paralipomena II* auch im Kapitel 23 „Über Schriftstellerei und Stil“, wo er zwischen verschiedenen Typen von Autoren differenziert: Laut Schopenhauer gibt es „nur äußerst wenige, welche über die Dinge selbst denken: die übrigen denken bloß über Bücher, über das von Andern Gesagte. Sie bedürfen nämlich, um zu denken, der nähern und stärkern Anregung durch fremde, gegebene Gedanken“, so dass sie „nie eigentliche Originalität erlangen. Jene ersteren hingegen werden durch die Dinge selbst zum Denken angeregt [...]. Unter ihnen allein sind Die zu finden, welche bleiben und unsterblich werden“ (PP II, Kap. 23, § 273, Hü 534).

409, 5–8 *Vom Staate hielt er bekanntlich, dass seine einzigen Zwecke seien, Schutz [...] zu geben*] Vgl. auch 353, 20–23. In seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* äußert sich Schopenhauer folgendermaßen über „die schwere Aufgabe“ des „Staat[es] und seine[r] Regierung“: Sie haben „unter vielen Millionen eines, der großen Mehrzahl nach, gränzenlos egoistischen, [...] boshafte[n] und [...] queerköpfigen Geschlechtes, Gesetz, Ordnung, Ruhe und Friede aufrecht zu erhalten und die Wenigen, denen irgend ein Besitz zu Theil geworden, zu schützen gegen die Unzahl Derer, welche nichts, als ihre Körperkräfte haben“ (PP I, Hü 157). Kritisch dazu: Thomas Mann (Bd. IX, 563–567).

409, 10–13 *deshalb vermachte er, zum Schrecken aller sogenannten Liberalen, sein Vermögen den Hinterlassenen jener preussischen Soldaten, welche 1848 im Kampf für die Ordnung gefallen waren*] Die „Liberalen“ attackiert N. schon in der *Geburt der Tragödie* und später auch in anderen Werken. – Das Testament Schopenhauers lautete so: „Zu meinem Universalerben setze ich ein den in Berlin errichteten Fonds zur Unterstützung der in den Aufruhr- und Empörungskämpfen der Jahre 1848 & 1849 für Aufrechterhaltung und Herstellung der gesetzlichen Ordnung in Deutschland invalide gewordenen preußischen Soldaten, wie auch der Hinterbliebenen solcher, die in jenen Kämpfen gefallen sind“ („Testamentum“ „Num: 43 de 1860“), publiziert in: Schopenhauers *Briefwechsel und andere Dokumente* (1911, 327). Vgl. auch Schopenhauers Brief an Frauenstädt vom 2. März 1849 (in: Schopenhauers *Gesammelte Briefe*, 1978, 266). Diese testamentarische Verfügung verrät die konservative und anti-liberale Einstellung Schopenhauers sowie seine Sympathie für die Restauration, ja sogar für die blutige Niederschlagung des Aufstandes gegen die Unterdrückung besonders in Süddeutschland durch preußische Truppen (badischer Aufstand). In seinem *Schopenhauer*-Essay schildert Thomas Mann eine Szene, in der Schopenhauer einem Offizier sogar sein Opernglas lieh, damit dieser auf die Auf-

ständischen „besser [...] schießen lassen könnte“ (Bd. IX, 566). – Wegen dieses Testaments kritisierte Karl Gutzkow (1811–1878), einer der Anführer des „Jungen Deutschland“, den Philosophen schon wenige Tage nach dessen Tod in einem „Nachruf“, den er in den *Unterhaltungen am häuslichen Herd* publizierte. – Es gehört zu den Widersprüchen in N.s frühen Schriften, dass er Schopenhauers reaktionäre Haltung würdigt, zugleich aber auch das revolutionäre Engagement Wagners, der am Dresdener Aufstand 1849 teilnahm, gelten lässt. Vgl. hierzu vor allem UB IV WB.

409, 16–17 *furor philosophicus [...] furor politicus*] N. treibt die Alternative zwischen philosophischem und politischem Interesse bis zum Extrem einer rasenden Begeisterung (*furor*), um die Unvereinbarkeit der beiden Sphären zu betonen.

409, 17–18 *sich weislich hüten, jeden Tag Zeitungen zu lesen*] Kritik am Journalismus formuliert N. bereits in der *Geburt der Tragödie*: Laut N. beeinflusst „der ‚Journalist‘, der papierne Slave des Tages“ (KSA 1, 130, 20), die Bildung stärker als die „höheren Lehranstalten“; von der „leichten Eleganz“ der journalistischen Diktion sieht N. auch die „öffentliche Meinung“ maßgeblich bestimmt (vgl. KSA 1, 130, 18–24). Schon in der Tragödienschrift stellt er den Journalismus in einen größeren kulturkritischen Kontext: „Während der Kritiker in Theater und Concert, der Journalist in der Schule, die Presse in der Gesellschaft zur Herrschaft gekommen war, entartete die Kunst zu einem Unterhaltungsobject der niedrigsten Art, und die aesthetische Kritik wurde als das Bindemittel einer eiteln, zerstreuten, selbstsüchtigen und überdies ärmlich-unoriginalen Geselligkeit benutzt“ (KSA 1, 144, 8–14). Auch in UB IV WB ist in pejorativem Sinne von den Journalisten die Rede: Dort betont N. den „Mangel an Scham, welcher den deutschen Gelehrten nicht weniger, als den deutschen Zeitungsschreibern zu eigen ist“ (KSA 1, 478, 2–4). N.s kritische Haltung gegenüber dem Journalismus und seinen Vertretern als Repräsentanten des Zeitgemäßen ist durch seinen eigenen Anspruch auf ‚Unzeitgemäßheit‘ bedingt und korrespondiert zugleich mit Auffassungen Schopenhauers, der in den *Parerga und Paralipomena II* „die Zeitungen“ mit einem Bonmot als „Sekundenzeiger der Geschichte“ bezeichnet (PP II, Kap. 19, § 233, Hü 476). Zur Polemik gegen den Journalismus in N.s Frühwerk vor dem Hintergrund der Konjunktur politisch engagierter Publizistik seit den 1830er Jahren vgl. ausführlicher NK 365, 6–7 und NK 1/1, 368–371. Zur übergreifenden Thematik der „öffentlichen Meinung“ vgl. ergänzend die Darlegungen in NK 159, 2 und NK 425, 27. Zum thematischen Zusammenhang mit N.s Bildungskonzepten und seiner Kritik an bloßer ‚Gebildetheit‘ vgl. die Informationen in NK 366, 18–20.

409, 26–28 *wenn schon mit Widerstreben, in einem kaufmännischen Comptoir arbeitete*] Schopenhauer war von seinem Vater zum Kaufmannsberuf bestimmt

worden, entzog sich dieser vorgezeichneten Bahn dann allerdings nach dem Tod seines Vaters. Vgl. detailliertere Angaben dazu in NK 408, 25–28.

409, 29–30 *Ein Gelehrter kann nie ein Philosoph werden*] Diese apodiktische These greift auf die Konzeption des Philosophen zurück, die Schopenhauer nicht nur in der *Welt als Wille und Vorstellung I* entfaltet, sondern auch in anderen Schriften. In den *Parerga und Paralipomena II* stellt er die seiner Ansicht nach fundamentale Differenz zwischen dem jeweils spezifischen Weltverhältnis des Philosophen und des gelehrten Wissenschaftlers folgendermaßen dar: „mehr noch, als jeder Andere, soll der Philosoph aus jener Urquelle, der anschauenden Erkenntnis, schöpfen und daher stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen, sie, und nicht die Bücher, zum Texte seiner Gedanken machen, auch stets an ihnen alle fertig überkommenen Begriffe prüfen und kontroliren, die Bücher also nicht als Quellen der Erkenntnis, sondern nur als Beihülfe benutzen. Denn was sie geben empfängt er ja nur aus zweiter Hand, auch meistens schon etwas verfälscht: es ist ja nur ein Widerschein, ein Konterfei des Originals, nämlich der Welt, und selten war der Spiegel vollkommen rein. Hingegen die Natur, die Wirklichkeit, lügt nie: sie macht ja alle Wahrheit erst zur Wahrheit. Daher hat der Philosoph an ihr sein Studium zu machen, und zwar sind es ihre großen, deutlichen Züge, ihr Haupt- und Grundcharakter, woraus sein Problem erwächst. Demnach wird er die wesentlichen und allgemeinen Erscheinungen, Das, was allezeit und überall ist, zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, hingegen die speciellen, besonderen, seltenen, mikroskopischen, oder vorüberfliegenden Erscheinungen dem Physiker, dem Zoologen, dem Historiker u. s. w. überlassen. Ihn beschäftigen wichtigere Dinge: das Ganze und Große der Welt, das Wesentliche derselben, die Grundwahrheiten, sind sein hohes Ziel. Daher kann er nicht zugleich sich mit Einzelheiten und Mikrologien befassen; gleichwie Der, welcher, vom hohen Berggipfel aus, das Land überschaut, nicht zugleich die da unten im Thale wachsenden Pflanzen untersuchen und bestimmen kann, sondern Dies dem dort Botanisirenden überläßt“ (PP II, Kap. 3, § 34, Hü 52).

Schopenhauer hält die intuitive und originäre Erkenntnis der Welt für das besondere Potential des „Genius“: „er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar, durch den Eindruck des Anschaulichen“ (WWV I, § 49, Hü 278). – N. kontrastiert die spezifische Sicht des genialen Philosophen wenig später mit der bloßen Bücher-Gelehrsamkeit des Historikers, der – anders als jener – „die Dinge nie zum ersten Male sehen“ kann (410, 5). Der Opposition zwischen dem jeweils spezifischen Weltverhältnis von Genius und Gelehrtem bei N. entspricht bei Schopenhauer tendenziell der Kontrast zwischen der Philosophie und der Kunst als Konzentrat der Ideen-Erkkenntnis

einerseits und den jeweils auf kausale Relationen fixierten Einzelwissenschaften andererseits (vgl. WWV I, § 36, Hü 217).

409, 30–33 *denn selbst Kant vermochte es nicht, sondern blieb bis zum Ende trotz dem angeboren Drange seines Genius in einem gleichsam verpuppten Zustande.*] Diese radikale These, mit der N. so weit geht, Kant den Status eines ‚echten‘ Philosophen abzusprechen, unterscheidet sich fundamental von der Einschätzung Schopenhauers, der Kant den „größten Fortschritt“ zuschreibt, „den jemals die Philosophie gemacht“ hat (PP I, Hü 182), und durch ihn eine „Weltepoche in der Philosophie“ inauguriert sieht (PP I, Hü 191). – Im vorliegenden Kontext veranschaulicht N. die Konstellation durch einen biologischen Vergleich: Seiner Ansicht zufolge blieb Kant gewissermaßen im Raupenstadium seiner Entwicklung stecken, ohne den Übergang zur Schmetterlingsexistenz zu vollziehen, die hier als Metapher für eine geistig freie Existenz fungiert. In anderen Textpartien unterstellt N. Kant Willfähigkeit gegenüber den staatlichen Machtinstanzen. Seine Kritik am Verhalten Kants formuliert N. zuvor schon in 351, 6–10, dann aber vor allem in 414, 15–19. Dass N. hier ein Fehlurteil unterläuft, zeigen die Stellenkommentare dazu. – In der Reinschrift des Druckmanuskripts findet sich nicht das obige Naturbild, sondern die folgende Textversion: „ein mit Philosophie sich beschäftigender Gelehrter“ (KSA 14, 79). Hier ist noch zurückhaltender formuliert, was N. im Druck dann entschiedener zum Ausdruck bringt.

In der Grundtendenz schließt N. an Schopenhauers Polemik gegen die „Kathederphilosophen“ an (PP I, Hü 149), die vor allem dessen Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, aber passagenweise auch *Die Welt als Wille und Vorstellung* bestimmt. – Während Schopenhauer Kant als Ausnahme versteht und ihn als einen von „den seltensten Fällen“ charakterisiert, in denen „ein wirklicher Philosoph zugleich ein Docent der Philosophie gewesen“ ist (PP I, Hü 151), betrachtet N. gerade Kant als exemplarischen Repräsentanten der durch die universitären Zwänge bedingten Depravationen in Sozialverhalten und Lehrtätigkeit. Zur Problematik von N.s nicht gerechtfertigtem Verdikt über Kant vgl. NK 351, 6–7 und NK 414, 15–19.

410, 3–5 *Wer zwischen sich und die Dinge Begriffe, Meinungen, Vergangenheiten, Bücher treten lässt, wer also, im weitesten Sinne, zur Historie geboren ist*] N. orientiert sich hier sowohl an Schopenhauers Ideal des ‚Selbstdenkers‘ als auch an seinen Vorbehalten gegenüber der Geschichte, die – im Gegensatz zur Philosophie – einen unmittelbaren Zugang zur Essenz der Welt und des Lebens verstelle (WWV II, Kap. 38, Hü 563–570). Schopenhauer betont in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, „das Lesen der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen“ habe „einen wohlthätigen und fördernden Einfluß auf den

Geist, indem es ihn in unmittelbare Gemeinschaft mit so einem selbstdenkenden und überlegenen Kopfe setzt, statt daß bei jenen Geschichten der Philosophie er immer nur die Bewegung erhält, die ihm der hölzerne Gedankengang so eines Alltagskopfs ertheilen kann“ (PP I, Hü 208). – In einer früheren Partie von UB III SE hebt N. im Unterschied zu seinem Lehrer Schopenhauer allerdings eine wesentliche Verbindung zwischen historischer und philosophischer Erkenntnis hervor: „Wenn die Beschäftigung mit Geschichte vergangener oder fremder Völker werthvoll ist, so ist sie es am meisten für den Philosophen, der ein gerechtes Urtheil über das gesammte Menschenloos abgeben will“ (361, 2–5).

410, 8–9 *er sich selbst als Abbild und Abbreviatur der ganzen Welt dient*] Indem N. den Philosophen auf diese Weise als Spiegel und Konzentrat der Welt beschreibt, greift er auf Schopenhauers Philosophie-Begriff zurück. In der *Welt als Wille und Vorstellung I* grenzt Schopenhauer die „Philosophie“ von allen „andern Wissenschaften“ insofern ab, als „sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern alles ihr in gleichem Maße fremd und ein Problem ist [...]“ (WWV I, § 15, Hü 97). Und im Kontext dieser Aussage betont er: „Die Philosophie wird demnach eine Summe sehr allgemeiner Urtheile seyn, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesammtheit ist, ohne irgend etwas auszuschließen: also Alles, was im menschlichen Bewußtseyn sich vorfindet: sie wird seyn eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen, welche allein möglich ist durch Vereinigung des wesentlich Identischen in einen Begriff und Aussonderung des Verschiedenen zu einem andern“ (WWV I, § 15, Hü 98–99).

410, 12–16 *Schopenhauer dagegen hatte das unbeschreibliche Glück, nicht nur in sich den Genius aus der Nähe zu sehen, sondern auch ausser sich, in Goethe: durch diese doppelte Spiegelung war er über alle gelehrtenhaften Ziele und Kulturen von Grunde aus belehrt und weise geworden.*] Dieser Gedankengang konkretisiert am Beispiel Schopenhauers eine Differenz, die N. kurz zuvor bereits generell und apodiktisch zum Ausdruck gebracht hat: „Ein Gelehrter kann nie ein Philosoph werden“ (409, 29–30). Vgl. NK 409, 29–30. Schopenhauer selbst schreibt über den „Genius“: „er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar, durch den Eindruck des Anschaulichen: daher schadet auch die höchste Bildung doch nie seiner Originalität“ (WWV I, § 49, Hü 278). Vgl. den Kommentar zur „Erzeugung des Genius“ (386, 21–22).

410, 20–21 *in der gelehrten oder hypokritischen Manier des modernen Menschen*] Das veraltete Wort ‚hypokritisch‘ bedeutet: heuchlerisch, scheinheilig. – Vor dem Hintergrund der längst zum Topos gewordenen Opposition zwischen

dem ‚Genius‘ und dem bloßen ‚Gelehrten‘ kontrastiert N. Schopenhauers philosophische Ausrichtung auf die Essenz des Lebens mit dem heuchlerischen, scheinheiligen Habitus seiner Zeitgenossen. Dass hier zugleich die Kritik am Historismus relevant ist, zeigt der von N. zuvor betonte Gegensatz zwischen dem ‚wirklichen Menschen‘ und dem ‚Gelehrten‘, der „zwischen sich und die Dinge Begriffe, Meinungen, Vergangenheiten, Bücher treten lässt“, der „also, im weitesten Sinne, zur Historie geboren ist“ und daher „die Dinge nie zum ersten Male sehen“ kann (410, 1–5). Schopenhauer betont die Differenz zwischen dem ‚Genius‘ und dem ‚Gelehrten‘, indem er erklärt: „Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius“ (WWV I, § 53, Hü 320).

410, 22–25 *eine furchtbare überweltliche Scene des Gerichts, in der alles Leben, auch das höchste und vollendete, gewogen und zu leicht befunden wurde: er hatte den Heiligen als Richter des Daseins gesehn* Mit der Formulierung „gewogen und zu leicht befunden“ spielt N. auf das Alte Testament an (Buch Daniel 5, 27). Die Vorstellung eines „Richter[s]“ sowie eines „Gerichts“, das in Analogie zum Jüngsten Gericht einen absoluten und eschatologisch perspektivierten Anspruch verkörpert, ist für N.s Frühwerk charakteristisch. Vgl. auch eine spätere Textpartie in UB III SE (425, 7–17). Schon in der *Geburt der Tragödie* prognostiziert er: „alles, was wir jetzt Cultur, Bildung, Civilisation nennen, wird einmal vor dem untrüglichen Richter Dionysus erscheinen müssen“ (KSA 1, 128, 5–7). In UB II HL entfaltet N. eschatologische Vorstellungen von „Richter“ und „Gericht“ im Zusammenhang mit seinem Konzept einer ‚kritischen Historie‘ im Dienste des Lebens (vgl. KSA 1, 269, 8 – 270, 30 sowie KSA 1, 286, 8 – 287, 28). In UB IV WB ist die Rede vom „kommende[n] Gerichtsverfahren, mit dem unsere Zeit heimgesucht wird“ (KSA 1, 463, 8–9), und bereits an früherer Stelle heißt es dort: „wir wollen die Untersuchung darüber den künftigen Richtern zuschieben, welche die modernen Menschen einmal durch ihr Sieb raiten werden“ (KSA 1, 462, 21–23). Den Subtext des letzten Zitats bildet ein biblisches Gleichnis des Jüngsten Gerichts (Matthäus 3, 12): „Und er hat seine Wurfschaukel in der Hand: Er wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheuern sammeln; aber die Spreu wird er verbrennen mit ewigem Feuer“. Diese biblische Vorstellung vom reinigenden Akt des Verbrennens verbindet N. in der *Geburt der Tragödie* antikisierend mit einer Anspielung auf die Feuer-Lehre seines erklärten Lieblingsphilosophen Heraklit, indem er den „läuternde[n] Feuergeist“ hervorhebt (KSA 1, 128, 3) und damit zugleich auch an stoische Konzepte von einer kathartischen Ekpyrosis anknüpft. Heraklit betrachtet das Feuer als Urprinzip und stellt es sich in einem zyklischen Wechsel von Aufflammen und Verlöschen vor, der jeweils das Entstehen und Vergehen des Kosmos zur Folge hat. Im 30. Fragment (Diels/Kranz) heißt es: „κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν

καὶ ἔσται πῦρ αἰίζων“ („Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immer und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer“). Vgl. dazu detaillierter NK 1/1, 355–356.

411, 8 *vitam impendere vero*] Das Leben der Wahrheit weihen. Schopenhauer übernimmt diese Maxime von Juvenal (Satiren IV 91) und stellt sie (jeweils auf dem Titelblatt) den Bänden I und II seiner *Parerga und Paralipomena* als Motto voran. Außerdem greift er in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* implizit auf dieses Juvenal-Zitat zurück, indem er den andersgearteten Präferenzen der von ihm kritisierten akademischen Philosophen das Wahrheitsethos des ‚echten‘ Philosophen gegenüberstellt: „Ueberhaupt aber, wie sollte der, welcher für sich, nebst Weib und Kind, ein redliches Auskommen sucht, zugleich sich der Wahrheit weihen? der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein überall unwillkommener Gast gewesen ist, – die vermuthlich auch deshalb nackt dargestellt wird, weil sie nichts mitbringt, nichts auszutheilen hat, sondern nur ihrer selbst wegen gesucht seyn will. Zwei so verschiedenen Herren, wie der Welt und der Wahrheit, die nichts, als den Anfangsbuchstaben, gemein haben, läßt sich zugleich nicht dienen“ (PP I, Hü 163–164).

411, 11 *der theoretische Mensch*] Schon Aristoteles kontrastiert den theoretischen Menschen, der sein Leben der Erkenntnis widmet, mit dem praktischen Menschen. In der *Geburt der Tragödie* (vgl. GT 12–16) kritisiert N. Sokrates als den Prototyp des „theoretischen Menschen“ (KSA 1, 115, 8–9), dessen Erkenntnisoptimismus an die Stelle der älteren, tragischen Weltbetrachtung getreten sei. Die kritische Perspektive auf den ‚theoretischen Menschen‘ überträgt N. in UB III SE auf den Typus des Gelehrten und greift dabei zugleich auf Schopenhauers Kritik an den Universitätsphilosophen zurück.

411, 13–14 *„rücksichtsvoller Lump“*] Mit dieser Formulierung betont N. eine charakterliche Depravation des akademischen Nachwuchses und resümiert zugleich zentrale Aspekte seiner Gelehrtsatire (394–399). Zugleich zitiert er hier wörtlich aus Schopenhauers *Parerga und Paralipomena II*, nennt allerdings weder den Autor noch die konkrete Belegstelle. Im Kapitel „Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte“ attestiert Schopenhauer dem „deutsche[n] Gelehrte[n]“ einen strategischen Pragmatismus, mit dem er materielle Defizite zu kompensieren versuche: „Der deutsche Gelehrte ist aber auch zu arm, um redlich und ehrenhaft seyn zu können. Daher ist drehn, winden, sich ackommodiren und seine Ueberzeugung verleugnen, lehren und schreiben was er nicht glaubt, kriechen, schmeicheln, Partei machen und Kameradschaft schließen, Minister, Große, Kollegen, Studenten, Buchhändler, Recensenten, kurz, Alles eher, als die Wahrheit und fremdes Verdienst, berücksichtigen, – sein Gang und seine Me-

thode. Er wird dadurch meistens ein rücksichtsvoller Lump“ (PP II, Kap. 21, § 251, Hü 514). Indem Schopenhauer diese problematischen Verhaltensweisen summiert, nennt er bereits wesentliche Charakteristika, die N. in der Gelehrten satire von UB III SE dann mit maliziösem Esprit weiter ausgestaltet. In UB III SE wirft N. Kant wenige Seiten später ein devotes Verhalten vor, das er als „rücksichtsvoll“ und „ohne Grösse“ bezeichnet (vgl. NK 414, 15–19).

8.

411, 24–27 *Freiheit und immer wieder Freiheit: dasselbe wunderbare und gefährliche Element, in welchem die griechischen Philosophen aufwachsen durften*] Die Bedeutung der ökonomischen Unabhängigkeit nach dem Modell antiker Philosophen betont bereits Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*: „Das Geldverdienen mit der Philosophie war und blieb, bei den Alten, das Merkmal, welches den Sophisten vom Philosophen unterschied“; diese Differenz veranschaulicht Schopenhauer, indem er sie analogisiert mit dem Unterschied „zwischen den Mädchen, die sich aus Liebe hingegen haben, und den bezahlten Freudenmädchen“ (PP I, Hü 164). Deziert erklärt er: „Der Wahrheit ist die Atmosphäre der Freiheit unentbehrlich“ (PP I, Hü 161), und das „wirkliche Philosophiren verlangt Unabhängigkeit“ (PP I, Hü 206). In dieser Hinsicht stimmt Schopenhauer (PP I, Hü 161, 206) mit N. (SE 351, 353, 411–412, 425) überein. Denn beide betonen die Bedeutung eines redlichen (PP I, Hü 202, 204; SE 348), nicht durch ökonomische Interessen eingeschränkten Engagements für die Wahrheit (PP I, Hü 152, 158, 163, 164, 166, 190, 196, 206; SE 351, 411, 425).

411, 27 *Niebuhr*] Barthold Georg Niebuhr (1776–1831), einer der bedeutendsten Althistoriker des 19. Jahrhunderts, hielt an der Berliner Universität 1810 Vorlesungen über römische Geschichte, begründete die historische Quellenkritik und beeinflusste Ranke und Mommsen maßgeblich. Während N. Ranke und Mommsen kritisch bewertet, nennt er Niebuhr auch sonst im Frühwerk mit Respekt, so in UB II HL (KSA 1, 254, 15–26; 266, 14–21). Von 1816 bis 1823 war Niebuhr als preußischer Gesandter beim Vatikan tätig; seit 1823 wirkte er als Professor an der Bonner Universität. Niebuhrs dreibändiges Hauptwerk trägt den Titel *Römische Geschichte* (1811–1832). – Zu Niebuhr vgl. NK 254, 15.

412, 18–22 *Plato hielt aus eben den Gründen die Aufrichtung eines ganz neuen Staates für nothwendig, um die Entstehung des Philosophen nicht von der Unvernunft der Väter abhängig zu machen. Beinahe sieht es nun so aus, als ob Plato wirklich etwas erreicht habe.*] N. nimmt hier auf Platons *Politeia* Bezug und

spielt zugleich auf eine der Hauptanklagen gegen Platons Lehrer Sokrates an, der wegen angeblicher Gottlosigkeit (Asebie) und Verführung der Jugend zum Tode verurteilt wurde. – Indem N. dem antiken Philosophen Platon hypothetisch Erfolg attestiert, schlägt er eine Brücke zu Aspekten seiner eigenen Kulturkritik: Ähnlich wie Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* problematisiert auch N. die allzu enge Korrelation zwischen Philosophie und Staat, die eine Instrumentalisierung der Philosophie zur Folge hat.

412, 31–32 *verglichen mit der von ihm geträumten Herrschaft der „Göttersöhne“*] Platon: Nomoi (Die Gesetze) 739 d (παῖδες θεῶν), 771 d: καὶ ἐκάστη μοῖρα θεὸν ἢ θεῶν παῖδα ἐπιφημίσαντες.

412, 32–34 *Der moderne Staat ist nun zwar davon am weitesten entfernt, gerade die Philosophen zu Herrschern zu machen*] Hier spielt N. auf Konzepte an, die Platon im Fünften Buch seiner *Politeia* entfaltet: „Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht.“ (Politeia V 473 c-d: „Ἐὰν μὴ (ἧν δ' ἐγώ) ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, (τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλὰί φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν) οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὧ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει.“)

413, 3–5 *so ernst und aufrichtig, als ob es seine höchste Absicht dabei wäre, neue Platone zu erzeugen*] Hier spezifiziert N. eine frühere Aussage. Dort hatte er sich für Schopenhauer eine größere „Einwirkung auf die Zeitgenossen“ gewünscht, um daran die Frage anzuschließen: „Und welche Hindernisse müssten weggeräumt werden, damit vor allem sein Vorbild zur vollen Wirkung komme, damit der Philosoph wieder Philosophen erziehe?“ (404, 12–15).

413, 10–16 *Die Erfahrung belehrt uns leider eines Bessern – oder Schlimmern: sie sagt dass, in Hinsicht auf die grossen Philosophen von Natur, nichts ihrer Erzeugung und Fortpflanzung so im Wege steht als die schlechten Philosophen von Staatswegen. Ein peinlicher Gegenstand, nicht wahr? – bekanntlich derselbe, auf den Schopenhauer in seiner berühmten Abhandlung über Universitätsphilosophie zuerst die Augen gerichtet hat.*] N. exponiert hier eine fundamentale Opposition, die der Grundtendenz von Schopenhauers Darlegungen in der Schrift

Ueber die Universitäts-Philosophie entspricht: Während „die grossen Philosophen von Natur“ (413, 11–12) primär die Wahrheit suchen, dienen „die schlechten Philosophen von Staatswegen“ (413, 13) vorrangig den Staatsinteressen. An dieser Stelle nimmt N. erstmals explizit auf die Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* Bezug, die Schopenhauer in seinen *Parerga und Paralipomena I* publizierte. Im Verdikt über die Universitätsphilosophie und im Plädoyer für ihre Abschaffung stimmen Schopenhauer und N. überein. (Vgl. dazu den detaillierten Vergleich in Kapitel III.4 des Überblickskommentars.)

Dass N. hier ausdrücklich von der „berühmten Abhandlung“ Schopenhauers spricht, hängt damit zusammen, dass dieser auch durch das provokative Potential seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* einem größeren Publikum bekannt geworden war. Ein zeitgenössisches Zeugnis dafür ist Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart* (1863–1866), die N. in seiner Bibliothek hatte (NPB 628). In dieser Philosophiegeschichte schreibt Ueberweg im *Dritten Theil: Die Neuzeit* (1866) Folgendes über Schopenhauer: „Seine späteren Schriften enthalten Beiträge zur Ausbildung seines Systems, viel mehr aber noch pikante Aeusserungen gegen die herrschenden theologischen Anschauungen und gegen die philosophischen Rechtfertigungsversuche derselben, zu deren Behuf, wie Schopenhauer (zunächst wohl im Hinblick auf die Erfolge seines glücklicheren Antagonisten Hegel und auf Schelling’s Berufung nach Berlin seinem persönlichen Unwillen Luft machend) in unablässiger Wiederholung insinuirt, die ‚Philosophie-Professoren‘ von der Regierung besoldet werden. Diese in immer neuen Wendungen nicht ohne Aufwand von Geist und Witz vorgebrachten Insinuationen, die dem Zweifel Nahrung gaben, ob das, was öffentlich gelehrt zu werden pflege, sich durch die Ueberzeugung von seiner Wahrheit behaupte oder durch die Organisation, die Amt und Brod nur dem Zustimmenden gewährt und so den ‚Willen zum Leben‘ beherrscht, haben den Schopenhauer’schen Schriften den Weg in’s Pulikum gebahnt, den das System, das ursprünglich nur von einzelnen Fachgenossen beachtet war, durch sich selbst nicht zu finden vermocht hatte [...] Eine Zeit lang war, in und nach Schopenhauer’s letzten Lebensjahren, der Schopenhauerianismus in einzelnen Kreisen Modesache“ (Ueberweg 1866, 244–245).

414, 2 Zeno Der griechische Philosoph Zeno (der Ältere) von Elea (490–430 v. Chr.) galt als Lieblingsschüler des Parmenides und vertrat dessen Lehre von der Einheit des unwandelbaren Seins, indem er argumentierte, die Annahme einer Vielheit müsse zu Inkonsistenzen führen. Nach seinem Tod wurde Zeno wegen seiner Verdienste auf Staatskosten im Kerameikos (κεραμεικός) beerdigt, einem nordwestlich von der Akropolis gelegenen Stadtteil Athens, in dem sich während der Antike der bedeutendste Friedhof der Stadt befand.

414, 14–15 *wie Plato zeitweilig Hofphilosoph war, ohne die Würde der Philosophie zu erniedrigen]* Platon (428/427–348/347 v. Chr.) versuchte in Syrakus auf Sizilien beim Tyrannen Dionysios I. und später bei dessen Sohn Dionysios II. vorübergehend als „Hofphilosoph“ zu wirken, scheiterte dabei allerdings mit seinen Bemühungen, in Syrakus das Konzept einer idealen Polis zu realisieren. Alle drei Sizilienreisen, die Platon um 388 v. Chr. sowie 366 und 361 v. Chr. unternahm, erwiesen sich insofern als Fehlschläge und endeten für ihn problematisch. Schon auf seiner ersten Sizilienreise um 388 v. Chr. machte Platon negative Erfahrungen mit dem Tyrannen Dionysios I. und seiner Herrscherpersönlichkeit. Nach dessen Tod 366 v. Chr. folgte Platon mit Skepsis der Einladung, die ihm Dionysios II., sein Sohn und Nachfolger, übermittelt hatte. Platons Hoffnungen, auf den Tyrannen positiven Einfluss ausüben und ihn zur Mäßigung motivieren zu können, zerschlugen sich, weil dieser primär am Erhalt seiner Herrschaft interessiert war und sich für Konzepte einer philosophischen Lebensführung ebenso unzugänglich zeigte wie für Impulse zu einer umfassenden Staatsreform. Nachdem Platons Freund Dion im Zusammenhang mit dem Umsturz in Syrakus von 357 v. Chr. im Jahre 354 v. Chr. ermordet worden war, verfasste Platon seinen Siebten Brief, mit dem er dem sozialen Umfeld Dions sein Verhalten erläuterte.

414, 15–19 *Aber schon Kant war, wie wir Gelehrte zu sein pflegen, rücksichtsvoll, unterwürfig und, in seinem Verhalten gegen den Staat, ohne Grösse: so dass er jedenfalls, wenn die Universitätsphilosophie einmal angeklagt werden sollte, sie nicht rechtfertigen könnte.]* In UB III SE äußert sich N. noch in anderen Textpassagen (vgl. 351, 6–10 und 409, 30–34) kritisch über das Verhalten Kants, das er als devote Anpassung an Vorgaben staatlicher Instanzen sowie als Beispiel für eine bloße „Professorenphilosophie“ (351, 9–10) betrachtet und mit dem vorbildlichen Nonkonformismus Schopenhauers kontrastiert (vgl. 351, 6–13). Zur Problematik von N.s Behauptungen über Kant vgl. auch NK 351, 6–7. – Dass sich in den Prämissen der obigen Bewertung die Gelehrtenkritik prolongiert, die Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* entfaltet, zeigt N.s Auffassung: „Ein Gelehrter kann nie ein Philosoph werden; denn selbst Kant vermochte es nicht, sondern blieb bis zum Ende trotz dem eingebornen Drange seines Genius in einem gleichsam verpuppten Zustande“ (409, 29–33). Bezeichnenderweise vergrößert N. die Reichweite seines problematischen Verdikts gegen Kant noch, indem er es auch an diejenigen adressiert, die seine Kant-Kritik mit Skepsis quittieren: „Wer da glaubt, dass ich mit diesem Worte Kanten Unrecht thue, weiss nicht, was ein Philosoph ist, nämlich nicht nur ein grosser Denker, sondern auch ein wirklicher Mensch; und wann wäre je aus einem Gelehrten ein wirklicher Mensch geworden?“ (409, 33 – 410, 2). Analog zu Thesen, die Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universi-*

täts-Philosophie entfaltet, grenzt auch N. vom „Geschäft eines wahren Philosophen“ (416, 34 – 417, 1) die „hauptsächlich als Gelehrsamkeit“ auftretende Philosophie dessen ab (416, 28), der sich lediglich als „Philolog, Antiquar, Sprachkenner, Historiker“ betätigt (417,4). Obwohl Schopenhauer heftig gegen die akademische Philosophie polemisiert, betrachtet er den Philosophieprofessor Kant als Ausnahmeexistenz im Universitätsbetrieb (PP I, Hü 151–152), wenngleich nicht uneingeschränkt (PP I, Hü 161–162). N. hingegen hält gerade Kant für einen durch Opportunismus und devotes Verhalten gegenüber dem Staat repräsentativen Universitätsprofessor (vgl. 351, 6–10; 409, 30–34; 414, 15–19).

Diese Einschätzung N.s, die von unzureichender Kenntnis der Schriften Kants und seines nonkonformistischen Verhaltens als Universitätsprofessor zeugt, ist offenbar von einer kritischen Bemerkung Schopenhauers in der *Welt als Wille und Vorstellung II* beeinflusst: „Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philosophie leben konnte, beruhte auf dem seltenen Umstande, daß, zum ersten Male wieder, [...] ein Philosoph auf dem Throne saß: nur unter solchen Auspicien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König todt, so sehn wir auch schon Kant en, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modificiren, kastriren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, seine Stelle zu verlieren“ (WWV II, Kap. 17, Hü 179). Dazu passt auch die *captatio benevolentiae* in der Zueignung an den Staatsminister, die Kant 1787 der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* voranstellte (vgl. AA 3, 5). – Vgl. ergänzend den Kommentar zum Schopenhauer-Zitat „rücksichtsvoller Lump“ (411, 13–14), das N. in UB III SE auf charakterliche Defizite von Universitätsgelehrten generell bezieht, mithin auf ihre Tendenz zu einem strategischen Pragmatismus, den er in Gestalt einer Gelehrtensatire ebenfalls beanstandet (vgl. 394, 20 – 399, 28). Zu N.s kritischer Auseinandersetzung mit Kant und Schopenhauer vgl. auch NK 356, 11–17. Zu spannungsreichen Konstellationen im Zusammenhang mit N.s Kant-Rezeption vgl. ferner Himmelmann 2005, 29–46.

Kants aufklärerische Prinzipien kommen auf charakteristische Weise in seiner berühmten Schrift *Was ist Aufklärung?* von 1784 zum Ausdruck, die mit der prägnanten Definition beginnt: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (AA 8, 35).

Aus diesem Postulat zieht Kant in derselben Schrift auch politische Konsequenzen: „der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen. [...] Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht“ (AA 8, 37). Auf die Aufklärung zu verzichten, „heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen“ (AA 8, 39–40). Im Kontext dieser prononcierten Feststellung rühmt Kant nachdrücklich den Sonderstatus Friedrichs des Großen, indem er das „Zeitalter der Aufklärung“ mit dem „Jahrhundert Friedrichs“ identifiziert (AA 8, 40) und erklärt: „Ein Fürst“, der es für seine Pflicht hält, „in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen [...], ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit wenigstens von Seiten der Regierung entslug und Jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen“ (AA 8, 40). – Die Religionsfreiheit stellt Kant hier bewusst ins Zentrum, weil er „Unmündigkeit“ in dieser Hinsicht für „die schädlichste“ und „entehrendste unter allen“ hält (AA 8, 41). Kants Erwartungen an ein aufgeklärtes Staatsoberhaupt reichen aber noch erheblich weiter: Als einzigartiges Vorbild erscheint ihm Friedrich der Große, weil er es „seinen Unterthanen“ sogar „in Ansehung seiner Gesetzgebung“ zugesteht, „von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen der Welt öffentlich vorzulegen“ (AA 8, 41).

Aufschlussreich erscheint darüber hinaus Kants letzte Druckschrift *Der Streit der Fakultäten*, die 1798 in Königsberg publiziert wurde. Sie kann als sein ‚universitätsphilosophisches Testament‘ gelten und basiert nicht zuletzt auf seinen eigenen Erfahrungen in Königsberg. Hier wendet Kant das Autonomie-Postulat, das für sein gesamtes aufklärerisches Denken zentrale Bedeutung hat, auf die Funktionsbestimmung der Philosophie speziell und auf das geistige Leben generell an: „Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei [...] zu urtheilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Facultät darum, weil sie für die Wahrheit der Lehren [...] stehen muß, in so fern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen“ (AA 7, 27). Zuvor differenziert Kant zwischen den Fakultäten und schreibt über die Philosophische Fakultät: „Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Facultät

geben, die, in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß: weil ohne eine solche die Wahrheit [...] nicht an den Tag kommen würde“ (AA 7, 19–20). Mit dieser Funktion der Philosophischen Fakultät begründet Kant ihren besonderen Rang innerhalb der Fakultäten und zugleich den maßgeblichen Unterschied zu den „Geschäftsleuten jener oberen Facultäten“ (AA 7, 28), also der theologischen, der juristischen und der medizinischen Fakultät.

Die Vermittlung der Philosophie mit dem Autonomie-Postulat, das Kant 1786 in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* für die Ethik und 1790 in der *Kritik der Urteilskraft* für die Ästhetik formuliert hatte, wurde auch für die institutionelle und politische Sphäre relevant. Dafür gab es einen historischen Grund: den Tod Friedrichs des Großen, der 1786 eine Zäsur markierte. Denn sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II., ein pietistischer und mystischer Schwärmer, war ein Antipode des aufgeklärten Philosophenkönigs. Bis Friedrich Wilhelm II. im Jahr 1797 starb, wurde die Situation für die Aufklärer und damit auch für Kant problematisch, und dies umso mehr, als man die große Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts als Wegbereiter der Französischen Revolution von 1789 ansah. Dass sie zugleich auch als Bedrohung für die preußische Monarchie erschien, begünstigte einen gegenaufklärerischen Kurs.

Schon ein Jahr vor dem Beginn der Französischen Revolution hatte die religiöse Abwehrhaltung des neuen Königs Friedrich Wilhelm II. gegenüber der Aufklärung, die gerade in Preußen (vor allem in den geistigen Zentren Königsberg und Berlin) florierte, zu einer einschneidenden Maßnahme geführt. Zunächst entließ er Karl Abraham von Zedlitz, den freisinnigen Kultusminister aus der Zeit Friedrichs des Großen, der ein Vertrauter Kants war. In das innenpolitische Schlüsselministerium, das sogenannte ‚Justiz- und Geistliche Departement‘, rückte anschließend Johann Christoph Wöllner ein, der noch im Juli 1788 das ‚Edict, die Religionsverfassung in den Preußischen Staaten betreffend‘, das sogenannte ‚Wöllnersche Religionsedikt‘, erließ. Es brachte gravierende Einschränkungen und hatte sogar Gesinnungsschnüffelei zur Folge. – Bezeichnenderweise hatte Friedrich der Große zwanzig Jahre zuvor die Nobilitierung Wöllners 1768 in unmissverständlicher Klarheit mit dem Bescheid abgelehnt: „Der Wöllner ist ein betriegerischer und Intriganter Pfaffe, weiter Nichts“. In einem Aide mémoire vom 30. März 1794 verlautbarte Wöllner: „mit Kantens schädlichen Schriften mus es auch nicht lenger fort gehen“. Die von ihm eingerichtete zentrale Behörde in Berlin, die ‚Immediat-Examinations-Commission‘, praktizierte eine schikanöse Zensur und witterte überall „Christusleugner“, „Jakobiner“ und „Demokraten“. Die Zensurstelle war durchweg

mit Kirchenmännern besetzt. Einer von ihnen, Karl Georg Woltersdorf, der als Prediger an der Berliner Georgenkirche tätig war, schlug im Sommer 1791 vor, man solle über Kant ein Publikationsverbot verhängen. Zu diesem Zeitpunkt war Kant durch die Veröffentlichung seiner drei großen Kritiken längst berühmt; zudem hatte er als Professor bereits mehrmals das Amt des Rektors der Königsberger Universität innegehabt und war darüber hinaus auch Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften.

Ins Visier der staatlichen Zensur geriet Kant insbesondere wegen einer religionsphilosophischen Abhandlung, die er unter dem Titel *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* im Jahre 1793 (2. Auflage 1794) publizierte. Vom König höchstselbst erhielt er einen auf den 1. Oktober 1794 datierten Brief mit dem folgenden Wortlaut: „Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: ‚Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft,‘ desgleichen in anderen, kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen [...] von Euch bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, [...] widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt“ (AA 7, 6).

Kant antwortete dem König mit einem umfangreichen, zwar diplomatisch angelegten, aber in der Sache Position beziehenden Brief, in dem er ihm mitteilte, dass er mit seiner Schrift nicht „der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan“ habe, betonte, dass diese Abhandlung ohnehin „für das Publicum ein unverständliches, verschlossenes Buch und nur eine Verhandlung zwischen Facultätsgelehrten vorstellt, [...] in Ansehung deren aber die Facultäten selbst frei bleiben, nach ihrem besten Wissen und Gewissen öffentlich zu urtheilen“ (AA 7, 8). Er vertrat die Auffassung, dass zwar die Theologen, sofern sie als Geistliche betrachtet würden, in Angelegenheiten des Glaubens zur Verantwortung gezogen werden könnten, beharrte zugleich aber auf dem Prinzip der Denk- und Forschungsfreiheit in der Philosophie. Nach dem Tod des Königs und dem Ende der Wöllner-Ära machte Kant das Schreiben des Königs und seine eigene Antwort 1798 in der Vorrede zu seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* publik. Friedrich Wilhelm III., der am 16. November 1797 König von Preußen geworden war, annullierte unverzüglich die Edikte Wöllners und entließ diesen Minister. Kants couragierte Auseinandersetzungen mit der Obrig-

keit waren aufgrund seines weitreichenden Einflusses von Bedeutung. Zu den politischen Hintergründen und Machenschaften im Zusammenhang mit Kants Zensur-Problematik vgl. die ausführliche Darstellung von Kuno Fischer 1860, 87–97 (5. Kapitel: „Kants Religionslehre im Kampf mit der Censur“).

Anders, als N. in UB III SE glaubte behaupten zu können, verhielt sich Kant in konkreten Situationen auch als Professor keineswegs „unterwürfig“ (414, 16–17), sondern bewies sogar Zivilcourage, ebenso wie seine Königsberger Professoren-Kollegen. Anfang der 1790er Jahre kam es in mehreren deutschen Universitätsstädten, auch in Königsberg, unter dem Einfluss der Französischen Revolution zu studentischen Unruhen, bei denen Freiheitsparolen kursierten. Außerdem entstanden Spannungen zwischen den Studenten und der Königsberger Garnison. Der örtliche Kommandeur Graf Henkel von Donnersmarck, Generalinspekteur der ostpreußischen Infanterie und Träger des Ordens *Pour le mérite*, übermittelte an einem Sonntag dem akademischen Senat das Ersuchen, sich am Montagmorgen um 8 Uhr bei der Militärführung einzufinden, um Rechenschaft abzulegen. Offenbar hielt man die Professoren für mitverantwortlich oder wollte sie zumindest in die Pflicht nehmen. Dieses Verlangen der Militärführung ließen sich die Professoren, allen voran Kant, nicht gefallen. Sie beschlossen, der Einbestellung durch die Militärführung nicht zu folgen.

In UB III SE äußert sich N. über den vorliegenden Kontext hinaus auch in anderen Textpassagen kritisch über Kants Verhalten (vgl. 351, 6–10 und 409, 30–34). Zu seiner Fehleinschätzung Kants vgl. auch NK 351, 6–8. Bezeichnenderweise bezog N. seine Kant-Kenntnisse oft aus der Sekundärliteratur, vor allem aus Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (Bd. 4: *Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*, 2. Aufl. 1869). Besondere Bedeutung hatte für N. auch Friedrich Albert Langes Buch *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), das er selbst besaß (NPB 338). Aufschluss darüber bietet N.s Brief an Hermann Mushacke vom November 1866: „Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange, *Geschichte des Materialismus*, über das ich eine bogenlange Lobrede schreiben könnte. Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange — mehr brauche ich nicht“ (KSB 2, Nr. 526, S. 184). Vgl. dazu auch Jörg Salaquarda 1978, 236–253. Vgl. außerdem Helmut Heit 2005, 47–56.

415, 13 *noli me tangere*] Rühr mich nicht an! Diese sprichwörtlich gewordene Wendung geht auf die Bibel zurück (vgl. Johannes 20, 17) und findet sich in der Vulgata.

415, 28–29 *diese Concessionen der Philosophie an den Staat*] N. differenziert hier zwischen drei „sehr weit“ reichenden Konzessionen, die er für problema-

tisch hält, weil sie seines Erachtens die Philosophie ihrer eigentlichen Aufgabe, der unvoreingenommenen Wahrheitssuche, entfremden und die Philosophen zu „philosophischen Diener[n]“ des Staates depravieren lassen (415, 30–31): N. vertritt die Auffassung, der Staat wähle Philosophen nach seinen Kriterien aus, zwänge sie ins Korsett einer vorgeschriebenen Lehrtätigkeit und verpflichte sie primär zu bloßer „Gelehrsamkeit“ (415, 30 – 416, 28). Analog zu Thesen in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* grenzt auch N. vom „Geschäft eines wahren Philosophen“ (416, 34 – 417, 1) die „hauptsächlich als Gelehrsamkeit“ auftretende Philosophie dessen ab (416, 28), der sich lediglich als „Philolog, Antiquar, Sprachkenner, Historiker“ betätigt (417,4).

416, 14–15 *seinem Genius zu folgen, wann dieser ruft und wohin dieser ruft* Anwendung einer biblischen Vorstellung (nach Joh. 3, 8) auf die spezifische Lebenssituation des Genies.

416, 32 *Wühlen in zahllosen fremden und verkehrten Meinungen* Die Abgrenzung von einer heteronomen Ausrichtung auf fremde Meinungen bestimmt bereits die Anfangspassage von UB III SE: Hier beschreibt N. Feigheit und Bequemlichkeit als anthropologische Konstanten, indem er zunächst den menschlichen „Hang zur Faulheit“ betont, um anschließend zu konstatieren: „Manchen wird es dünken, er hätte richtiger und gültiger gesagt: sie sind alle furchtsam. Sie verstecken sich unter Sitten und Meinungen“ (337, 5–7). Mit seiner Kritik an den „verkehrten Meinungen“ orientiert sich N. an ähnlichen Formulierungen in Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit*: Hier wird „der Sklave fremder Meinung und fremden Bedünkens“ zum Thema (PP I, Hü 376). Wenig später empfiehlt Schopenhauer in dieser Schrift, „sich klar zu machen, wie ganz falsch, verkehrt, irrig und absurd die meisten Meinungen in den Köpfen der Menschen zu seyn pflegen, daher sie, an sich selbst, keiner Beachtung werth sind“ (PP I, Hü 381). N. reflektiert in UB III SE auch über „die geplagten Sklaven der drei M, des Moments, der Meinungen und der Moden“ (392, 10–11). Vgl. dazu NK 392, 9–11.

416, 33 – 417, 1 *Die gelehrte Historie des Vergangnen war nie das Geschäft eines wahren Philosophen* Im Kontext dieser Stelle grenzt N. „den Genius“, der sich auf das Wesen der Dinge konzentriert, vom bloßen Philosophiehistoriker ab, der sich auf „Kenntniss der Geschichte der Philosophie“ (416, 29) beschränkt. Dessen Präferenzen stellt N. pejorativ dar, indem er sie mit dem „Wühlen in zahllosen fremden und verkehrten Meinungen“ assoziiert (416, 32). Eine umfassende Weiterführung und Vertiefung der radikalen Kritik am Primat des Historischen auf Kosten des Lebens entfaltet N. in UB II HL.

417, 11–13 *die gelehrten, doch nicht allzuwissenschaftlichen und leider gar zu langweiligen Arbeiten Ritter's, Brandis und Zeller's* N. nennt hier exemplarisch

drei zeitgenössische Philosophiehistoriker. Heinrich Ritters (1791–1869) *Geschichte der Philosophie alter Zeit* (2. Aufl. 1839) befand sich in N.s persönlicher Bibliothek (NPB 499), ebenso ein Werk von Heinrich Ritter und Ludwig Preller mit dem Titel *Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta* (4. Aufl. 1869), NPB 500. Der Philosoph und Philologe Christian August Brandis (1790–1867) publizierte ein dreibändiges *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie* (1860) sowie eine zweibändige *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche* (1864). Der Philosoph und evangelische Theologe Eduard Zeller (1814–1908) verfasste das fünfbändige Werk *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1852). In N.s persönlicher Bibliothek befand sich Teil 1: *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie* (3. Aufl. 1869), NPB 661.

417, 14 *Ich wenigstens lese Laertius Diogenes lieber als Zeller*] N. bezieht sich hier auf das Werk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* von Diogenes Laertius, der wahrscheinlich im 3. Jahrhundert n. Chr. lebte. Vgl. die Übersetzung von Diogenes Laertius' *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (2008). Das genannte Werk gilt als eine wichtige Quelle für Informationen über die antike Philosophie sowie über die (hier oft anekdotisch dargestellten) Lebensläufe der antiken Philosophen. N. kannte Diogenes Laertius, von dessen Werk er diverse Ausgaben in seiner persönlichen Bibliothek hatte (NPB 191–195), besonders gut, da er selbst zu dessen Quellen 1868/69 seine umfangreiche philologische Abhandlung *De Laertii Diogenis fontibus I/II* in der Zeitschrift „Rheinisches Museum“ veröffentlicht hatte: ebd., 1868, 632–653 (vgl. KGW II 1, 75–104) und 1869, 181–228 (vgl. KGW II 1, 104–167). In UB II HL erwähnt N. Diogenes Laertius ebenfalls (KSA 1, 300, 4). Vgl. auch die Erläuterungen in NK 204, 26–27; NK 211, 31–33 und NK 300, 3–9.

417, 19–21 *Sollen sie angelehrt werden, in den Jubel einzustimmen, wie wir's doch so herrlich weit gebracht?*] Anspielung auf Goethes *Faust I*: „Verzeiht! es ist ein groß Ergetzen, / Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen; / Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht, / Und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht“ (V. 570–573). Von diesem naiven Selbstbewusstsein und Fortschrittsoptimismus seines Famulus Wagner, eines typischen ‚Bildungsphilisters‘, distanziert sich Faust mit der ironischen Replik: „O ja, bis an die Sterne weit! / Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit / Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln“ (V. 574–576). Mit der Kritik an einem naiven Fortschrittsglauben führt N. einen in UB III SE bereits an früherer Stelle entwickelten Gedanken fort: „Sie möchten gar zu gerne glauben machen, dass sie allen Jahrhunderten den Preis abgelaufen hätten“ (366, 23–24).

Analog übt bereits Schopenhauer in seinen *Parerga und Paralipomena II* Kritik an „der gegenwärtigen, geistig impotenten [...] Periode“, die sich in einer naiven Geschichtsteleologie mit dem „präventösen [...] Worte ‚Jetztzeit‘ bezeichnet, als wäre ihr Jetzt [...] das Jetzt, welches heranzubringen alle anderen Jetzt allein dagewesen“ (PP II, Kap. 11, § 146, Hü 304). Dass N. das Wort ‚Jetztzeit‘ von Schopenhauer übernimmt, zeigt ein Beleg in UB I DS, wo er sich sogar explizit auf ihn beruft: Hier thematisiert er die „in letzter Nacht ausgeheckten Monstra der Jetztzeit-Schreiberei“, wie Schopenhauer sagt“ (KSA 1, 223, 2–4). Den Begriff „Jetztzeit“ verwendet N. nur in den frühen Baseler Jahren, beispielsweise in der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 149, 2) und in den nachgelassenen Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, in denen von der „deutsche[n] Kultur der Jetztzeit“ die Rede ist (KSA 1, 690, 1; 705, 24–25). Vgl. auch KSA 1, 691. Entschieden kritisiert N. die Strategie der „Jünger der ‚Jetztzeit‘“, den „naturgemäßen philosophischen Trieb durch die sogenannte ‚historische Bildung‘ zu paralysiren“ (KSA 1, 742, 11–14). Auch in den *Fünf Vorreden* polemisiert N. gegen „die deutsche Cultur der Jetztzeit“ (KSA 1, 780, 7–8), und zwar konkret mit Bezug auf „die ‚Gebildeten‘ [...] und die ‚Philister‘“ (KSA 1, 779, 34 – 780, 2). Vgl. ergänzend auch NK 407, 29–31.

417, 26–29 *Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könne, ist nie auf Universitäten gelehrt worden*] Diese existentielle Dimension der Philosophie betont N. in UB III SE bereits an früherer Stelle (350, 23–31): „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben. [...] Aber das Beispiel muss durch das sichtbare Leben und nicht bloss durch Bücher gegeben werden, also dergestalt, wie die Philosophen Griechenlands lehrten, durch Miene, Haltung, Kleidung, Speise, Sitte mehr als durch Sprechen oder gar Schreiben.“ In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Prämissen N.s und Schopenhauers grundlegend. Denn Schopenhauer hält eine Differenz von Theorie und Praxis für legitim und erklärt in der *Welt als Wille und Vorstellung I* ausdrücklich, es sei „so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei“ (WWV I, § 68, Hü 453). Denn Schopenhauer hält es für ein fragwürdiges Postulat „an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt. Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie“ (ebd.).

Die existentielle Dimension der Philosophie und die daraus abzuleitenden Lebensprinzipien beansprucht N. auch selbst gemäß seiner Schrift UB III SE

verwirklicht zu haben. So erklärt er 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“; den „Fehler“ dieser Schrift erblickt er in der Retrospektive allerdings darin, „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).

418, 7–9 *Wie, wenn dieser Stossseufzer eben die Absicht des Staates wäre und die „Erziehung zur Philosophie“ nur eine Abziehung von der Philosophie? Man frage sich.*] Mit dieser rhetorischen Frage erwägt N. eine subversive Absicht hinter der misslingenden Erziehung zur Philosophie, nämlich die Intention, gerade durch das bloß simulierte Ziel, „die Erzeugung des philosophischen Genius“, „dessen Erzeugung zu verhindern“ (418, 12–14).

418, 18–19 *jedenfalls ist die Universitätsphilosophie einer allgemeinen Missachtung und Anzweiflung verfallen*] Hier greift N. erneut auf Thesen in Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* zurück, die er wenige Zeilen später (418, 21–22) auch explizit nennt. In dieser Schrift entfaltet Schopenhauer eine kritische Retrospektive „auf das ganze Treiben mit der Philosophie auf Universitäten, seit Kants Abgange“ (PP I, Hü 192). Dabei behauptet er, dass „die Leute, die von der Philosophie leben wollen, höchst selten eben Die seyn werden, welche eigentlich für sie leben, bisweilen aber sogar Die seyn können, welche versteckterweise gegen sie machiniren“ (PP I, Hü 192). Die Aktivitäten solcher „Feinde der Philosophie“ (PP I, Hü 196) hätten dann eine „Parodie der Philosophie“ zur Folge, „die diese in Mißkredit“ bringe (PP I, Hü 207) und ihr mit der Würde auch die Achtung nehme. Bereits Schopenhauer zieht eine radikale Konsequenz aus seiner kritischen Diagnose: Schon er plädiert – wie in UB III SE auch N. (421) – entschieden für die Abschaffung (PP I, Hü 167, 192–193, 207–208) der allzu „lukrativen Philosophie“ (PP I, Hü 159, 201), um die ‚echte‘ Philosophie zu fördern (PP I, Hü 207), die sich kompromisslos der „Wahrheitsforschung“ (PP I, Hü 149) verpflichtet fühlt. Ihm geht es darum, zu verhindern (PP I, Hü 167), dass die Philosophie an den Universitäten zu einem staatlich subventionierten ‚Brotgewerbe‘ depraviert (PP I, Hü 164, 196, 207; SE 398, 400, 411, 413). Vgl. ergänzend auch NK 368, 6 sowie das Kapitel III.4 im Überblickskommentar.

418, 24–30 *Es sind die Erben und Nachkommen jener Afterdenker, denen er auf die vielverdrehten Köpfe schlug: sie nehmen sich säuglings- und zwerghaft genug aus, um an den indischen Spruch zu erinnern: „nach ihren Thaten werden die Menschen geboren, dumm, stumm, taub, missgestaltet“. Jene Väter verdienen eine solche Nachkommenschaft, nach ihren „Thaten“, wie der Spruch sagt.*] Dieses Zitat findet sich in zwei Büchern. Vgl. Adolf Wuttkes *Geschichte des*

Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. Zweiter Theil: Das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Indier (1853), 402: „Nach ihren Thaten werden die Menschen geboren, dumm, stumm, blind, taub, missgestaltet; wer seine Sünden nicht abgebußt hat, der wird dann bei seiner Geburt unheilvolle Zeichen tragen.“ Als Belegstelle gibt Wuttke an: „Manu XI, 52. 53“ (die Übersetzung scheint von ihm selbst zu stammen). Dieselbe Stelle aus „Manu XI“ zitiert später auch Paul Wurm in seiner *Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt* (1874), 93–94. Im Anschluss an das Zitat aus „Manu XI, 52 f.“ erläutert Wurm exemplarisch mehrere mögliche Konstellationen für die Metempsychose: „Die Hindus haben dabei die Thiere nach ihren besonderen Eigenschaften beobachtet, und daraus geschlossen, dass ein Mensch mit der betreffenden Eigenschaft in denselben wiedergeboren sei, z. B. ein Obstdieb wird zum Affen, ein Pferdedieb zum Tiger [...] (Manu XII, 55 ff.). Nach einzelnen Bestimmungen bei Manu findet sogar eine Verwandlung in Pflanzen statt“ (Wurm: ebd., 94).

Im vorliegenden Kontext von UB III SE verbindet N. die zeitgenössische Epigonenproblematik (vgl. NK 344, 31–34), die er hier durch die „Universitätsphilosophie“ spezifiziert, mit den indischen Lehren von Karma und Metempsychose. Diesen Lehren zufolge hängt die Gestalt, in welcher der Mensch in seinem späteren Leben wiedergeboren wird, jeweils von der moralischen Qualität seines vorherigen Lebens ab. An einer früheren Stelle von UB III SE thematisiert N. den in mehreren Kulturen wirksamen Glauben, „dass die Seelen schuldbeladner Menschen in diese Thierleiber gesteckt seien“ (377, 26–27). Vgl. dazu die umfassenderen Hinweise in NK 377, 25–27, wo die Metempsychose-Lehre auch durch ausführliche Zitate aus Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung I* erläutert wird. Laut Schopenhauer lehrt „der Mythos von der Seelenwanderung [...], daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Lebewesen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieser Welt, genau durch die selben Leiden wieder abgebußt werden müssen [...]“ (WWV I, § 63, Hü 420–421). Schopenhauer beurteilt diese indischen Lehren, die seine eigene Philosophie nachhaltig beeinflusst haben, sehr positiv und betont ihre singuläre kulturgeschichtliche Bedeutung, die sich in einer ausgedehnten Wirkung von „vier Jahrtausenden“ bis in die Gegenwart zeige (vgl. WWV I, § 63, Hü 421). In UB III SE hebt auch N. die Bedeutung der indischen Philosophie für Schopenhauer hervor. Vgl. dazu NK 424, 23–25.

Mit den von N. erwähnten „Erben und Nachkommen jener Afterdenker“, denen Schopenhauer „auf die vielverdrehten Köpfe schlug“ (418, 24–25), sind im vorliegenden Kontext die Epigonen der idealistischen Systemphilosophie von Fichte, Schelling und vor allem Hegel gemeint. Gegen dieses Triumvirat polemisierte Schopenhauer in seinen Werken bei jeder sich bietenden Gelegen-

heit, auch in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, auf die N. hier explizit Bezug nimmt (418, 22). Den desolaten Zustand, in den die zeitgenössische Philosophie aufgrund der dekadenten „Nachkommenschaft“ geraten sei, beklagt N. mit ähnlichem Nachdruck, wie dies zu seiner Zeit bereits Schopenhauer tat. N. führt die Problematik der „Universitätsphilosophie“ seiner Epoche hier nach dem Metempsychose-Mythos der indischen Philosophie auf die „Thaten“ jener philosophischen „Väter“ (Fichte, Schelling und Hegel) zurück, die sich aus innerer Notwendigkeit in epigonalen Adepten prolongieren.

419, 1–2 *für mich zum Beispiel waren die akademischen Philosophen ganz und gar gleichgültige Menschen*] N. entwirft in dieser Textpassage (419–420) ein negatives Bild der zeitgenössischen Universitätsphilosophen, die seines Erachtens oft Forschungsergebnisse anderer Wissenschaften kompilatorisch für eigene Zwecke nutzen und sich entweder an kühnen Systementwürfen versuchen oder aus der Unmöglichkeit prinzipieller Erkenntnis vorschnelle methodische Konsequenzen ziehen, indem sie auf Wissen generell verzichten und obskurantistischen Tendenzen verfallen. Kantischen Prämissen folgend, stilisieren sie sich laut N. mitunter sogar zu „Grenzwächter[n] und Aufpasser[n] der Wissenschaften“ (419, 23). Die imaginäre Metaebene, auf die sie sich mithilfe ihres „müssigen Scepticismus“ (419, 24–25) begeben, hat nach N.s Ansicht einen hybriden Führungsanspruch zur Folge, den er kritisch hinterfragt. Den angeblich avantgardistischen Status der Philosophen konterkariert er mit dem sarkastischen Hinweis, diese Philosophen gingen „nur noch in dem Sinne den Wissenschaften voran, wie das Wild vor den Jägern“ (419, 20–21).

419, 7–8 *Man traute ihnen zu, wenig zu wissen und nie um eine verdunkelnde Wendung verlegen zu sein*] Ähnlich wie Schopenhauer kontrastiert auch N. das Wahrheitsethos des ‚echten‘ Philosophen mit einem pragmatischen Obskurantismus, den die Universitätsphilosophen bewusst als Strategie zur Verschleierung der eigenen geistigen Substanzlosigkeit und „Scharlatanerie“ (PP I, Hü 194) einsetzen. Vgl. dazu PP I, Hü 172, 173, 186 sowie UB III SE 419, 425.

420, 6 *Lucrez*] Von dem römischen Dichter Lucretius Carus (ca. 97–55 v. Chr.) stammt das bedeutende, aus 7421 Hexametern bestehende Lehrgedicht *De rerum natura* (*Über die Natur der Dinge*). In sechs Büchern stellt es Physik (Atomlehre: Buch 1 und 2), das Prinzip des Lebens (anima), den Geist (animus) (Buch 3 und 4) und die Welt der Erscheinungen sowie die Entstehung und Entwicklung der menschlichen Kultur dar (Buch 5 und 6). Lukrez apostrophiert viermal, jeweils am Anfang eines Buches, sein philosophisches Vorbild Epikur als Befreier der Menschheit von Aberglauben, Götterfurcht und Todesangst. Wie Epikur weist Lukrez die Vorstellung zurück, dass die Götter in das Leben ein-

greifen. Er vertritt ein materialistisches Konzept, indem er betont, die Natur folge ausschließlich der ihr eigenen Kausalität, d. h. den Gesetzen der Materie. Außer dem leeren Raum gebe es nur Materie. Alles Werden und Vergehen komme durch den permanenten Prozess ihrer Umschichtung zustande. Auch die Seele bestehe aus Materie, die sich im Tod ebenso auflöse wie der Körper. – Wenn N. die Philosophen seiner Gegenwart als „meistens fromme, schüchterne und unklare Leute“ bezeichnet, die nicht „tapfer“ und „ingrimmig“ sind im Hinblick auf „den Druck, der auf den Menschen gelegen hat“ (420, 5–7), dann bezieht er sich damit auf Lukrez, der vor allem die traditionelle Religion bekämpft und – wie Epikur – die Menschen von deren „Druck“ befreien will, insbesondere von der Dämonen-Furcht. Wie die Wirkungsgeschichte bezeugt, stießen diese Lehren bei den Vertretern der christlichen Religion seit den Kirchenvätern auf erbitterte Ablehnung.

420, 7–9 *Auch das logische Denken kann man bei ihnen nicht mehr lernen, und die sonst üblichen Disputirübungen haben sie in natürlicher Schätzung ihrer Kräfte eingestellt.*] N. vergleicht die universitären Lehrveranstaltungen seiner Zeit mit der akademischen Lehre im Mittelalter: Damals fanden außer den Vorlesungen (lectiones), in denen Texte anerkannter Autoritäten erklärt wurden, regelmäßig kontroverse Disputationen zu verschiedenen Themen statt, durch die sich auch eine breitere Öffentlichkeit zur Teilnahme aufgefordert sah. In der Abschaffung der Disputationen im modernen universitären Lehrbetrieb seiner Zeit erblickt N. ein für den Verfall der zeitgenössischen Wissenskultur symptomatisches Defizit. Im Rahmen seiner Polemik gegen den zeitgenössischen Universitätsbetrieb kritisiert N., dass „das logische Denken“ an den Hochschulen nicht mehr gelernt werden könne und auch die einst üblichen Trainingseinheiten in der Dialektik, die „Disputirübungen“, inzwischen entfallen seien. Dabei stellt er die radikale Abwertung von ‚Logik‘ und ‚Dialektik‘ hintan, die er zuvor in der *Geburt der Tragödie* vollzogen hatte. Vgl. dazu GT 13 und 14 sowie NK 1/1, 289–296 zu KSA 1, 94, 21 – 95, 29 und NK 1/1, 304–307 zu KSA 1, 100, 29 – 101, 1.

420, 14–29 *„Wer ist nicht fast im Voraus überzeugt, dass ihre Prämissen eine wunderbare Mischung von Wahrheit und Irrthum enthalten [...]. Aber die Welt kümmert sich nicht um diese Abstractionen, und das ist kein Wunder, da diese sich unter einander widersprechen.“*] In diesem Zitat rekurriert N. auf Walter Bagehots Werk *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluß der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen* (1874, 216–217). Mit Bagehot kritisiert N. die deduktiv verfahrenen Systemphilosophen, die einen Anspruch auf universelle Weltdeutung erheben. Eine derartige Präntention sieht N. sowohl durch den spekulativen Gestus als auch

durch die Widersprüchlichkeit ihrer Konzepte in Frage gestellt. Bagehots Werk befand sich in N.s persönlicher Bibliothek (NPB 129 f.). In einer früheren Textpassage von UB III SE zitiert N. Bagehot ohne Namensnennung: „Ein neuerer Engländer schildert die allgemeinste Gefahr ungewöhnlicher Menschen, die in einer an das Gewöhnliche gebundenen Gesellschaft leben“ (352, 6–8). Vgl. auch NK 352, 6–12.

420, 32 – 421, 1 *so ist ihnen jetzt, wie es Swift von den Laputiern erzählt, eine ganze Schaar von Klapperern beigegeben, um ihnen bei Gelegenheit einen sanften Schlag auf die Augen oder sonst wohin zu geben*] Die Laputier sind die fiktiven Bewohner der fliegenden Insel Laputa, von denen Jonathan Swift in seinem Roman *Gullivers Reisen* erzählt (Teil 3, Kap. II). Die von N. beschriebenen Schläge haben für die Laputier insofern therapeutische Funktion, als sie ihnen nach verträumten Entrückungszuständen wieder ein realistischeres Verhältnis zur Welt ermöglichen. Indem N. das fiktionale Szenario von Swifts Roman auf die Konstellation der zeitgenössischen Wissenschaften überträgt, funktionalisiert er es kulturkritisch. Das Tertium comparationis besteht dabei in einer realitätsbezogenen Desillusionierung. Die Korrelation zwischen seiner Wissenschaftskritik und Swifts Fiktion erläutert N. selbst: „Diese Klapperer sind die Naturwissenschaften und die Historie“ (421, 6–7).

421, 3–4 *Siehst du nicht den Balken*] Anspielung auf eine Bibel-Stelle (vgl. Matth. 7, 3): „Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge, und wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?“

421, 14–16 *„das fehlte nur noch, dass so ein Denkwirth uns die Naturwissenschaften oder die Historie verunreinigte! Fort mit ihm!“*] In der Reinschrift zum Druckmanuskript hatte N. seine Kritik noch konkreter formuliert und sie zudem auf David Friedrich Strauß bezogen, den er bereits in UB I DS als Zielscheibe für seine Polemik gewählt hatte. Die ursprüngliche Textversion der Reinschrift lautete: „[...] David Strauss uns die Naturwissenschaft, ein Denkwirth Carrière die Historie verunreinigte! Fort mit euch!“ Unglückliche Denkwirthe!“ (KSA 14, 79). „Carrière in München“ wird an früherer Stelle von UB III SE explizit genannt (365, 16).

421, 19 *Herbartianer*] Herbartianer sind die Vertreter einer durch den Psychologen Johann Friedrich Herbart (1776–1841) begründeten pädagogischen Richtung. Sie versuchten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts systematische Lehrmethoden zu entwickeln und hatten nachhaltigen Einfluss auf den Schulunterricht. Der durch Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) inspirierte Herbart war im Jahre 1809 durch Wilhelm von Humboldts Vermittlung als Professor für Philosophie und Pädagogik auf den früheren Lehrstuhl Kants nach

Königsberg berufen worden. Im Jahre 1833 nahm Herbart dann einen Ruf an die Universität Göttingen an. Herbart ging von der Vorstellung der menschlichen Bildsamkeit aus und zählte zu den Begründern einer modernen Pädagogik, die sich als neue Wissenschaft zu etablieren suchte. Seine Pionierleistung bestand in einem systematischen Konzept, das auf psychologische Forschung zurückgriff und sich mit einer differenzierten Methodenlehre verband. Herbarts eigene Theorien unterscheiden sich fundamental vom sogenannten Herbartianismus seiner Nachfolger. Während Herbart die individuelle Selbstentwicklung der Schüler unter dem Einfluss der sie begleitenden Lehrpersonen ins Zentrum seiner Überlegungen stellte und autoritäre Erziehungsmethoden ausdrücklich kritisierte, schuf der Herbartianismus einen starren Regelkodex, der den individuellen Spielraum zur Selbstentfaltung stark einschränkte. Dennoch trugen die Herbartianer maßgeblich dazu bei, dass sich das Fach Pädagogik als neue Disziplin an den Universitäten etablieren konnte.

Im Jahre 1820 hatte Herbart auf Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* mit einer sehr umfangreichen Rezension reagiert (in: *Hermes* 1820/3, 131–149, unterzeichnet: E.G.Z.); sie wurde auch publiziert in Johann Friedrich Herbart's *Sämmtlichen Werken* (1850–1851), Bd. XII, 369–391. – Der Philosophiehistoriker Johann Eduard Erdmann (1805–1892), der als Althegeleaner galt, ging in seinem *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* (1834, Bd. III/2, 381–471) ausführlich auf Schopenhauer ein; außerdem verfasste er einen Aufsatz mit dem Titel *Schopenhauer und Herbart, eine Antithese* (1852, 209–226). Im Rahmen seiner Ausführungen über *Schopenhauer als Erzieher* dürfte N. auch die Konstellation zwischen Schopenhauer und Herbart bewusst gewesen sein.

N.s Vorbehalte gegen die Philosophie Herbarts können auch durch die kritischen Bemerkungen Schopenhauers in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* beeinflusst sein: vgl. PP I, Hü 168–169, 174, 182, 192. Explizit nennt Schopenhauer Herbart als Beispiel für den „generische[n] Charakter der philosophischen Schriften dieses Jahrhunderts“: für „das Schreiben, ohne eigentlich etwas zu sagen zu haben: er ist ihnen allen gemeinsam und kann daher auf gleiche Weise am Salat, wie am Hegel, am Herbart, wie am Schleiermacher studirt werden“ (PP I, Hü 174). An späterer Stelle polemisiert Schopenhauer gegen „philosophische Mißgeburten“ von erstaunlicher „Verbreitung“ und „einträgliche[r] Celebrität“ (PP I, Hü 192) und weist in diesem Kontext exemplarisch auf den seines Erachtens unverdienten Erfolg Herbarts hin: „Wie hätte es außerdem geschehn können, daß z. B. ein solcher Komplex von Verkehrtheiten, wie die ‚Einleitung in die Philosophie‘ von Herbart, fünf Auflagen erlebte? Daher schreibt sich denn wieder der Narrenübermuth, mit welchem [...] dieser entschiedene Queerkopf vornehm auf Kant herabsieht und ihn mit Nachsicht zurechtweist“ (PP I, Hü 192).

422, 14–16 *das ist jedenfalls mehr anzurathen, als irgend eine Philosophie [...] öffentlich, von Staatswegen, zu patronisiren“]* In der Reinschrift, also in der Vorlage zum Druckmanuskript, steht die folgende, später getilgte Fortsetzung: „Hiermit bin ich im Bereich der praktischen Vorschläge: ich empfehle also, als erste und wesentliche Maassregel, die Aufhebung aller philosophischen Professuren an allen höheren Lehranstalten. Dass jede öffentliche Anerkennung der Philosophie für den Staat überflüssig, für die Philosophie selbst verderblich sei, will ich jetzt ohne weitere Umstände beweisen“ (KSA 14, 79–80).

422, 17–23 *Dem Staat ist es nie an der Wahrheit gelegen, sondern immer nur an der ihm nützlichen Wahrheit [...], sei dies nun Wahrheit, Halbwahrheit oder Irrthum. Ein Bündniss von Staat und Philosophie hat also nur dann einen Sinn, wenn die Philosophie versprechen kann, dem Staat unbedingt nützlich zu sein, das heisst den Staatsnutzen höher zu stellen als die Wahrheit.]* Wie schon in früheren Partien (etwa in 414, 32 – 415, 19) setzt N. hier und im weiteren Kontext den Wahrheitsbegriff inflationär ein, um ihn in eine radikale Opposition zum „Staat“ zu bringen. Dabei ist er von der prinzipiellen Staatsfeindschaft beeinflusst, die Wagner in seiner noch von revolutionärem Impetus bestimmten theoretischen Hauptschrift *Oper und Drama* (1851) zum Ausdruck bringt und in dem Postulat kulminieren lässt: „Den Staat vernichten!“ (GSD IV, 66–67). N. folgt Wagners Staatskritik auch später noch, besonders häufig in seinen Nachlass-Notizen. Darüber hinaus wirkte bei N. auch Jacob Burckhardts Distanzierung vom Staat zugunsten der ‚Kultur‘ fort.

Von zentraler Bedeutung für N.s Vorbehalte gegenüber dem Staat war allerdings Schopenhauers Polemik gegen Hegel und dessen Affirmation des „Staa-tes“ (vgl. dazu 423, 24–34). Dass N. außer der Opposition von „Wahrheit“ und „Staat“ noch diejenige von „Wahrheit“ und „Nutzen“ statuiert, hängt mit seinen Attacken auf den von Jeremy Bentham (1748–1832) und John Stuart Mill (1806–1873) vertretenen englischen Utilitarismus zusammen, die sich durch sein Werk ziehen. N. hatte John Stuart Mills *Gesammelte Werke* in deutscher Übersetzung, darunter das Hauptwerk *On Liberty* (1859) und *Utilitarianism* (1861/63), in seiner persönlichen Bibliothek (NPB 383–390). Dass er sie intensiv studierte, zeigen die zahlreichen Lesespuren, darunter auch viele Randbemerkungen. Für den vorliegenden Kontext ist vor allem der folgende Band relevant: John Stuart Mill's *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Die Freiheit* (übersetzt von Th. Gomperz); *Das Nützlichkeitsprincip* (übersetzt von Ad. Wahrmund); *Rectorsrede* (übersetzt von Ad. Wahrmund), 1869.

422, 30–33 *Wenn ein mittelalterlicher Fürst vom Papste gekrönt werden wollte, aber es von ihm nicht erlangen konnte, so ernannte er wohl einen Gegenpapst,*

der ihm dann diesen Dienst erwies.] Als markantes historisches Beispiel für derartige Modalitäten der Papstwahl ist König Heinrich IV. zu nennen, der im Jahre 1080 Papst Gregor VI. absetzte und Klemens III. als dessen Nachfolger inthronisierte, nachdem er zuvor bereits selbst durch Papst Gregor VI. abgesetzt und mit dem Bann belegt worden war. Im Jahre 1077 erreichte Heinrich durch seinen berühmten Bußgang nach Canossa die Lösung des 1076 von Gregor VI. ausgesprochenen Banns. Im Jahre 1084 belagerte ihn Heinrich IV. in Rom; vom Gegenpapst Klemens III. ließ er sich zum Kaiser krönen.

423, 12–15 *Prüfung in der Philosophie [...] das rechte Mittel [...], um von ihrem Studium überhaupt abzuschrecken, dadurch dass man sie zu einem Examensgenossen macht]* Diese Problematik reflektiert bereits Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Hier schreibt er: „Es ist gar nicht nöthig, daß auf jeder Universität ein Paar schaaale Schwätzer gehalten werden, um den jungen Leuten alle Philosophie auf Zeit Lebens zu verleiden“ (PP I, Hü 207).

423, 25–26 *die schöne grüne Hegelei]* Ironisch blickt N. auf die Zeit zurück, in der „noch die schöne grüne Hegelei auf allen Feldern aufwuchs“, bevor „diese Erndte verhagelt ist“ (423, 25–27). Seine Retrospektive richtet sich auf die Epoche, in welcher der Hegelianismus noch Konjunktur hatte. N.s Attacke auf Hegel und seine Anhänger entspricht der Polemik gegen den Hegelianismus, die Schopenhauer in seinen Werken wiederholt formuliert, beispielsweise in der Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Dabei adaptiert N. auch den pejorativen Begriff „Hegelei“ (PP I, Hü 156, 157, 177, 178, 205), mit dem Schopenhauer „unzählige Köpfe der gegenwärtigen Gelehrten generation“ als „von Grund aus verschroben und verdorben“ beschreibt, und zwar durch den Einfluss der „absolute[n] Unsinnphilosophie“ Hegels (PP I, Hü 177).

424, 10–17 *Denn die Nichtakademiker haben gute Gründe zu einer gewissen allgemeinen Missachtung der Universitäten; sie werfen ihnen vor, dass sie feige sind [...]; dass die eigentliche Grundrichtung angesehener Wissenschaften gar nicht mehr eingehalten wird.]* Eine frühere Textfassung lautet folgendermaßen: „Wer den Geist kennt, in dem jetzt philosophische Vorlesungen an der Universität gehalten werden, der weiss dass es gewiss nicht der ist, welcher die gesammten Facultäten beherrscht und verbindet: sondern sehr häufig nichts andres als ein ängstlicher Widerspruchsgeist gerade gegen die mächtigsten Wissenschaften der Gegenwart gekehrt, gegen die Naturwissenschaften, um diese unter der anrühigen Bezeichnung ‚Materialismus‘ zu verkleinern. Ein akademischer Gelehrter, welcher, wie es jetzt häufig geschieht, über Kritik des Materialismus liest, erweckt damit den Anschein, als ob an seiner Universität die ganze Betrachtungs- und Behandlungsart der modernen Naturwissenschaft noch gar nicht heimisch

sei und als ob sie sich wie ehemals noch mit den scholastischen Problemen der persönlichen Unsterblichkeit oder der Gottesbeweise trage. Er mag noch so frei zu solchen Dingen stehen – wenn er das Fundament der jetzigen Wissenschaften kritisirt, so wird er bewusst oder unbewusst ein Bundesgenosse von höchst verschiedenartigen Mächten, als die Philosophie ist, nämlich von Staat und Kirche. Und wenn es schon ganz gleichgültig ist, ob er als Einzelner ein Missverständniss erregt, so ist es nicht gleichgültig, wenn eine ganze Universität in solchen Dingen Missverständnisse erregt. Ich meine, Menschen, welche durch keine gemeinsamen herrschenden Gedanken zusammengebunden sind, sollen sich auch durch keine Institution zusammenbinden lassen: thun sie es, so werden sie diese verderben. Der Staat freilich hat ein Interesse dabei, dass solche Unklarheiten bestehn bleiben: und nur zu lange schon hat er die ‚Philosophie‘ benutzt, um den Sinn einer Staatsanstalt, der Universität, zu verdunkeln. An diesen Orten ist viel aufzuhalten: das weiss jeder, der dort lebt; und meinen Augen will es besonders so scheinen, als ob die eigentlichen Grundrichtungen angesehener Wissenschaften gar nicht mehr eingehalten würden – und zwar weil die Spur verloren gegangen ist, auf der sich die gesammte Bildungsanstalt überhaupt bewegen sollte“ (KSA 14, 80).

Einen guten Überblick über den hier von N. thematisierten zeitgenössischen „Materialismus“ und die kritischen, oft weltanschaulich bedingten Auseinandersetzungen mit ihm gibt Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart* (1863–1866), die N. in seiner Bibliothek hatte (NPB 628). Vgl. ebd., Dritter Theil: *Die Neuzeit* (2. Aufl. 1866), § 28: „Der gegenwärtige Zustand der Philosophie“, mit umfassenden Literaturangaben zum Materialismus-Streit. Vgl. auch Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866). Vgl. dazu Jörg Salaquarda 1978, 236–253.

424, 23 *Lyra*] Die Lyra (λύρα), ein siebensaitiges Musikinstrument, gilt (neben der Kithara) als bedeutendstes Saiteninstrument aus der klassischen Epoche der griechischen Antike. Später wurde sie auch von den Römern verwendet. Ursprünglich besteht die Lyra aus einer Schildkrötenschale (oder deren Imitation aus Holz), die mit einer Schaldecke aus Haut überzogen und mit sieben Darmsaiten verbunden wurde. In der antiken Mythologie gilt der Gott Hermes als Erfinder der Lyra. Historischen Zeugnissen zufolge wurde die Lyra um 675 v. Chr. von dem griechischen Musiker Terpandros geschaffen: vgl. dazu die *Moralia* des Plutarchos (Plut. mor. 238c).

424, 23–25 *obschon Schopenhauer das Bekanntwerden der indischen Philosophie für einen der grössten Vortheile hielt, welche unser Jahrhundert vor anderen voraus habe*] In der *Welt als Wille und Vorstellung I* bezeichnet Schopenhauer

„die Veden“ als „Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniß und Weisheit, deren Kern in den Upanischaden uns, als das größte Geschenk dieses Jahrhunderts, endlich zugekommen ist“ (WWV I, § 63, Hü 419–420). Und wenig später markiert Schopenhauer im Vergleich der Religionen unmissverständlich seine Präferenzen: „In Indien fassen unsere Religionen nie und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen ströht Indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen“ (WWV I, § 63, Hü 421).

Bereits in der Vorrede zur ersten Auflage seines Hauptwerks bezeichnet Schopenhauer die Kenntnis der Kantischen Philosophie als obligatorische Voraussetzung für den Leser seines eigenen Werkes, empfiehlt ihm außerdem Platon-Lektüre und fährt dann emphatisch fort: „Ist er aber gar noch der Wohlthat der Veda's theilhaft geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermuthete, daß der Einfluß der Sanskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechischen: hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorgetragen habe“ (WWV I, Hü XII).

424, 28–32 *Wohin ist der Geist Friedrich August Wolf's verfliegen, von dem Franz Passow sagen konnte, er erscheine als ein ächt patriotischer, ächt humaner Geist, der allenfalls die Kraft hätte, einen Welttheil in Gährung und Flammen zu versetzen – wo ist dieser Geist hin?* Friedrich August Wolf (1759–1824) war als klassischer Philologe und Pädagoge tätig und gehörte zu den Mitbegründern der Berliner Universität, an der er seit 1810 als Professor wirkte. Aus zahlreichen Nachlass-Fragmenten geht hervor, dass sich N. intensiv mit F. A. Wolf beschäftigte und aus seinen Schriften exzerpierte. Vgl. in KSA 8 u. a. die folgenden Nachlass-Notate: NL 1875, 3 [7], 3 [10], 3 [33], 3 [34], 3 [44–47], KSA 8, 16–17, 23–24, 26–27. – Der deutsche Altphilologe Franz Passow (1786–1833), der Begründer des nach ihm benannten Griechischen Wörterbuchs, war seit 1815 als Professor in Breslau tätig. In N.s Bibliothek (NPB 431) befand sich die 5. Auflage von Franz Passows *Handwörterbuch der griechischen Sprache* (1841/1847). – Im vorliegenden Kontext von UB III SE zitiert N. aus einem Brief Passows an Heinrich Voß vom 30. November 1810 (vgl. *Franz Passow's Leben und Briefe*, 1839, 141–142): „Man sage von Wolf, was man will: mir erscheint er nun als ein ächt patriotischer, ächt humaner Geist, der allenfalls die Kraft hätte, einen Welttheil in Gährung und Flammen zu setzen, von dem ich mir aber

nicht zu sagen getraue, daß er ebensoviel zu bauen als zu zerstören vermag“ (vgl. den Quellennachweis von Antonio und Jordi Morillas-Esteban 2011b, 305).

425, 1 *Nathan den Weisen*] Nathan der Weise ist der souverän im Sinne aufklärerischer Prinzipien agierende jüdische Protagonist in Lessings Drama *Nathan der Weise* (1779), das den Anspruch auf interkulturelle Toleranz und Gleichwertigkeit der Weltreligionen ins Zentrum stellt. In UB I DS spielt N. auf die religionsphilosophische Debatte um die sogenannten ‚Reimarus-Fragmente‘ an, in der sich Lessing durch seine Schriften gegen den religiösen Dogmatismus orthodoxer Theologen sehr engagierte (vgl. KSA 1, 183, 14 – 184, 5). Zur Fortsetzung der religionsphilosophischen Kontroverse, für die Lessing sein Drama *Nathan der Weise* verfasste, vgl. in NK 1/2 die Hintergrundinformationen in NK 183, 14 – 184, 5.

425, 3–4 *Geschwätz über unsere heilige deutsche Musik*] Vermutlich spielt N. hier auf die Musik Richard Wagners an, den er in UB IV WB als unzeitgemäßen Musiker würdigt.

425, 7–17 *ausserhalb der Universitäten ein höheres Tribunal [...] so wie Schopenhauer lebte, als der Richter der ihn umgebenden sogenannten Kultur*] Im antiken Rom wurde mit ‚Tribunal‘ der erhöhte Platz bezeichnet, auf dem der Praetor als oberster Beamter der Justiz Recht sprach. N. verwendet den Begriff ‚Tribunal‘ im Sinne von Gerichtshof und verbindet ihn implizit mit seinem Postulat der ‚Unzeitgemäßheit‘. Zu der für N.s Frühwerk generell charakteristischen Vorstellung des Gerichts und des Richters vgl. NK 410, 22–25. N. sieht einen philosophisch maskierten Journalismus (424, 33–34) in die akademischen Institutionen einziehen und entdeckt Indizien dafür, dass „der Universitätsgeist anfängt, sich mit dem Zeitgeiste zu verwechseln“ (425, 6–7). Laut N. soll die Philosophie nach ihrem Ausscheiden aus dem Universitätsbetrieb, von allen Depravationen durch staatliche Indienstnahme befreit, nach Schopenhauerschem Vorbild die Aufgabe einer „vom Zeitgeiste“ unabhängigen Kulturrichterin übernehmen (425, 15–17).

Vor N. setzt bereits Schopenhauer die juristische Metapher „Tribunal“ mit zeitkritischen Implikationen ein. So entwirft er in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* ein Zukunftsszenario: vor „jenem Richtersthule, wo wir uns wiedersehn, zum Tribunal der Nachwelt, welches [...] auch eine Schandglocke führt, die sogar über ganze Zeitalter geläutet werden kann“ (PP I, Hü 155). Auch in seinem Hauptwerk weist Schopenhauer auf den „Richterstuhl“ der „Nachwelt“ hin (WWV I, § 49, Hü 279). Derartige Vorstellungen von einer richterlichen Instanz, die Rechtfertigung einfordern und Verdikte aussprechen kann, übernimmt N. von Schopenhauer, um sie dann ebenfalls aus dem Bereich der Jurisprudenz in den weiteren Horizont der Kulturgeschichte

zu übertragen und im Kontext seiner Zeitkritik zu funktionalisieren. Vgl. auch NK 364, 7–11.

425, 27 *die Knechtschaft unter öffentlichen Meinungen*] Die Problematik der „öffentlichen Meinungen“ ist in N.s Frühwerk kontinuierlich als Thema präsent und wird von ihm auch in UB I DS bereits reflektiert. Dies erscheint gerade im Zusammenhang mit ‚unzeitgemäßen‘ Betrachtungen konsequent, weil für deren Programmatik die Abgrenzung von der *communis opinio* konstitutiv ist. N. wendet sich in seinen *Unzeitgemässen Betrachtungen* wiederholt energisch gegen die „Tyrannei“ der „öffentliche[n] Meinungen“ (353, 33–34), die er wesentlich durch die „Journalisten“ geprägt sieht. Im vorliegenden Kontext sieht N. „die Knechtschaft unter öffentlichen Meinungen“ mit der Gefährdung „der Freiheit“ verbunden, die seiner Ansicht nach allerdings zugleich proportional die Reputation der Philosophie steigern kann (vgl. 425, 27–29). Vgl. auch 353, 32 – 354, 1. Zur Thematik der „öffentlichen Meinungen“ vgl. ausführlich NK 159, 2. – Nach N.s Auffassung führt ein Journalismus, der die „öffentlichen Meinungen“ dominiert, zu kulturellen Depravationen, und zwar durch das Diktat des Zeitgeistes; wenn er sogar akademische Institutionen bestimmt, beginnt „der Universitätsgeist [...] sich mit dem Zeitgeiste zu verwechseln“ (425, 6–7). Je mehr sich in einer Gesellschaft anstelle „einer philosophischen [...] Gesinnung“ der „Journalismus“ durchsetzt, desto mehr regiert der „Geist und Ungeist des Tages und der Tageblätter“ (365, 3–7).

Mit seinen Attacken auf die „öffentliche Meinung“ verbindet N. in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* wiederholt kritische Bemerkungen über die ‚Journalisten‘, die ‚Zeitungsschreiberei‘, die ‚Presse‘ und die Zeitungssprache, und zwar im Anschluss an polemische Thesen Schopenhauers. Dazu und zur besonderen Konjunktur der Publizistik in der politisierten Zeitsituation seit den 1830er Jahren vgl. NK 365, 6–7. Indem N. Kritik am Monopol der „öffentlichen Meinungen“ übt, propagiert er zugleich einen höheren Anspruch an „Bildung“ und „Kultur“, als ihn seines Erachtens Bildungsphilister und Journalisten zu verwirklichen vermögen. Zum Spannungsverhältnis zwischen genuiner ‚Bildung‘ und bloßer ‚Gebildetheit‘ vgl. NK 366, 18–20 und NK 161, 2–3.

Bereits in der Anfangspassage von UB I DS rückt N. die Problematik der „öffentlichen Meinung“ angesichts aktueller Ereignisse in einen größeren politischen Horizont, indem er sich konkret von dem „Irrthum der öffentlichen Meinung“ abgrenzt, der Sieg im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 habe auch „die deutsche Kultur in jenem Kampfe“ über die französische triumphieren lassen (KSA 1, 159, 16–18). N. selbst hält diese Ansicht für eine höchst schädliche Illusion und verurteilt die durch den Kriegssieg ausgelöste nationalistische Euphorie, die einen unrealistischen Kulturoptimismus der Deutschen evoziert habe. Indem N. diese Einschätzung als nationalistische Hybris und

insofern als eine enthusiastische Selbstüberschätzung zu entlarven versucht, vollzieht er dezidiert eine ‚unzeitgemäße‘ Inversion der „öffentlichen Meinung“ (KSA 1, 159, 16).

In seinem Spätwerk *Ecce homo* thematisiert N. das Problemfeld der „öffentliche[n] Meinung“ im Rückblick auf seine *Unzeitgemässen Betrachtungen*. Dort charakterisiert N. den Inhalt von UB I DS, indem er erklärt, der erste „Angriff“ dieser vier „kriegerisch[en]“ Schriften habe „der deutschen Bildung“ gegolten, die er selbst für verachtenswert halte: „Ohne Sinn, ohne Substanz, ohne Ziel“ sei sie – „eine blosse ‚öffentliche Meinung‘. Kein bösartigeres Missverständniss als zu glauben, der grosse Waffen-Erfolg der Deutschen bewaise irgend Etwas zu Gunsten dieser Bildung – oder gar ihren Sieg über Frankreich ...“ (KSA 6, 316, 3–9).

425, 31 *ingrata principibus nomina*] Die den Herrschenden unangenehmen Namen. Konkret bezieht N. diese Vorstellung auf die Philosophie und auf die Geschichte der spätrömischen Republik. Seiner Auffassung zufolge kann sich gerade in derartigen Krisenzeiten, in denen die Freiheit gefährdet scheint, die besondere „Würde der Philosophie erhöhen“ (425, 28–29): „sie war am höchsten unter den Erdbeben der untergehenden römischen Republik und in der Kaiserzeit“ (425, 29–30).

425, 32 *Brutus*] Marcus Junius Brutus (85–42 v. Chr.) engagierte sich für die alten republikanischen Werte und kämpfte gegen die autokratischen Tendenzen Caesars. Zusammen mit Cassius leitete Brutus im Jahre 44 v. Chr. die Verschwörung gegen Caesar und hatte maßgeblichen Anteil an dessen Ermordung. Als sich seine Hoffnung auf eine Wiederherstellung der alten Ordnung gleichwohl zerschlug, verließ Brutus Ende August 44 Italien, um im anschließenden Winter 44/43 gemeinsam mit Cassius die republikanische Idee im Osten des römischen Reiches zu propagieren. Nachdem Brutus in der zweiten Schlacht von Philippi mit seinem Heer gegen Antonius unterlegen war (Ende Oktober 42), beging er Suizid.

426, 3–5 *ein schwächliches Phantom unter dem Namen der Philosophie [...], jene gelehrtenhafte Katheder-Weisheit und Katheder-Vorsicht*] Vgl. dazu Schopenhauers Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, in der er gegen die staatlich besoldete „Kathederphilosophie“ (PP I, Hü 149, 152, 153, 155) und gegen die von ihr lebenden „Kathederphilosophen“ polemisiert (PP I, Hü 168, 203).

426, 11–25 *„Seht euch vor, sagt Emerson, wenn der grosse Gott einen Denker auf unsern Planeten kommen lässt. Alles ist dann in Gefahr. [...] Ein neuer Grad der Kultur würde augenblicklich das ganze System menschlicher Bestrebungen einer Umwälzung unterwerfen.“*] N.

zitiert hier (mit Auslassungen) aus Ralph Waldo Emersons Werk *Versuche* (1858), 226–227. Wie sehr N. Emersons Essays schätzte, zeigt ein nachgelassenes Notat, in dem er unter dem Titel „Emerson“ emphatisch erklärt: „Ich habe mich nie in einem Buch so zu Hause und in meinem Hause gefühlt als – ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe“ (NL 1881, 12 [68], KSA 9, 588). Vgl. auch NK 340, 9–11 (mit einem Cromwell-Zitat nach einer Emerson-Edition: NPB 211–212). Dass sich N. intensiv mit diesem Werk Emersons beschäftigt hat, dokumentieren zahlreiche Randnotizen, Unterstreichungen und Randstriche (vgl. NPB 212) sowie das von ihm vollständig mit Notizen ausgefüllte Titelblatt (vgl. die Abbildung: NPB 215). – Unter Rekurs auf Emersons Essays betont N. in kritischer Wendung gegen die belanglos-ridiküle „gelehrtenhafte Katheder-Weisheit“ (426, 4–5) das revolutionäre Potential der Philosophie, ihren heroischen Charakter und ihre produktive Gefährlichkeit, die zur Ursache unkalkulierbarer radikaler Umbrüche werden könne. Trotz N.s späterer Abkehr von Schopenhauer, die sich auch in seinen Selbstaussagen in *Ecce homo* niederschlägt (KSA 6, 320; vgl. dazu Kapitel III.3 im Überblickskommentar), bleibt dieses Grundkonzept der Philosophie bis ins Spätwerk erhalten. So stellt N. in *Ecce homo* retrospektiv fest, er gebe in UB III SE eine „unschätzbare Belehrung“ (KSA 6, 320, 28) über den Philosophen, den er mit „den akademischen ‚Wiederkäuern‘ und andren Professoren der Philosophie“ kontrastiert und als „einen furchtbaren Explosionsstoff“ versteht, „vor dem Alles in Gefahr ist“ (KSA 6, 320, 23–27).

426, 31–33 *was Diogenes, als man einen Philosophen lobte, seinerseits einwendete: „Was hat er denn Grosses aufzuweisen, da er so lange Philosophie treibt und noch Niemanden betrübt hat?“* Dieses Zitat stammt aus Plutarchs Abhandlung *Über die moralische Tugend* (Plutarchos: Werke, Bd. 30, 1835, 1404). N. besaß diese Plutarch-Ausgabe und benutzte gerade diesen Band der *Moralischen Schriften* intensiv, wie die Lesespuren erkennen lassen (vgl. NPB 476–477). Vgl. zu Plutarch auch NK 348, 20 und NK 348, 18–22.

427, 16 *Dies und jenes bewies Schopenhauer*] Schopenhauer betont in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* ebenfalls den genuinen Wahrheitsanspruch und die auf ihm beruhende Würde der Philosophie, indem er „die Erhabenheit ihres Strebens“ hervorhebt (PP I, Hü 207): „die reine Philosophie, [...] kennt keinen andern Zweck als die Wahrheit, und da möchte sich ergeben, daß jeder andere, mittelst ihrer angestrebte, diesem verderblich wird. Ihr hohes Ziel ist die Befriedigung jenes edelen Bedürfnisses, von mir das metaphysische genannt, welches der Menschheit, zu allen Zeiten, sich innig und lebhaft fühlbar macht“ (PP I, Hü 158).