

Werner Stegmaier

Fünftes Buch: „Wir Furchtlosen“

Die Zwischenzeit der Heiterkeit

1 Sonderstellung des V. Buchs: Durch *Also sprach Zarathustra* und *Jenseits von Gut und Böse* gereifter Anhang zur *Fröhlichen Wissenschaft*

Fünf Jahre nach der ersten Ausgabe der FW mit IV Büchern ließ Nietzsche sie 1887 mit einem V. Buch erscheinen; dazwischen lagen *Also sprach Zarathustra* und *Jenseits von Gut und Böse*. Das neue, knappe Buch aus 40 + 1 Aphorismen hängte er erst nach einigem Hin und Her der FW als V. an.¹ Dass es gerade 40 waren, dürfte kein Zufall gewesen sein. 40 ist eine ernste, biblische, heilige Zahl,² und die 40 Aphorismen sind meist auch sehr ernst gestimmt: Sie handeln vom einbrechenden Nihilismus. Im 41. Aphorismus aber lässt Nietzsche ein Satyrspiel folgen, in dem „die Geister [s]eines Buches“ über dessen Autor herfallen und ihn mit der Ballade *Des Sängers Fluch* von Ludwig Uhland martern, den er nie mochte (FW 383, 638). Nietzsche spielt demonstrativ mit dem Ernst, den auch *Also sprach Zarathustra* und *Jenseits von Gut und Böse* prägten, spielt mit ihm in „grosse[m]

1 Zu der im Einzelnen ziemlich zermürbenden Geschichte, während derer Nietzsche das Projekt dieses weiteren Aphorismen-Buchs auch einmal ganz aufgeben wollte, vgl. Stegmaier 2012, 55–61. Stegmaier 2012 im Ganzen liegt diesem Artikel zugrunde und gibt in allem nähere Auskunft. Ich danke den Herausgeber(inne)n für die freundliche Einladung zu diesem Beitrag. Im Folgenden wird „das V. Buch der FW“ in „FW V“ abgekürzt.

2 Die Zahl 40 hat bekanntlich besonders in der Bibel große Bedeutung: Die Hebräer hatten nach dem Auszug aus Ägypten 40 Jahre durch die Wüste zu wandern, Mose 40 Tage auf dem Berg Horeb zu bleiben, um von Gott die Gebote zu empfangen, Elia sich 40 Tage auf den Weg zu machen, um Gott am Berg Horeb zu begegnen, Jesus sich in der Wüste 40 Tage der Versuchung auszusetzen, und Jesus erschien 40 Tage nach der Auferstehung seinen Jüngern. Jedes Mal wird eine große Neuorientierung angebahnt. Nietzsche spielt mit der Zahl 40 mehrfach auf die Bibel an. Vgl. NL 1870/71, 5[85]; KSA 7, 116 („Man muß 40 Wochen in die Wüste gehen: und mager werden“), MA I 253 („Es ist ein vollkommenes Zeichen für die Güte einer Theorie, wenn ihr Urheber vierzig Jahre lang kein Misstrauen gegen sie bekommt“) und Z I Lehrstühlen; KSA 4, 33f. („Wiederkäuend frage ich mich, geduldsam gleich einer Kuh: welches waren doch deine zehn Überwindungen? / Und welches waren die zehn Versöhnungen und die zehn Wahrheiten und die zehn Gelächter, mit denen sich mein Herz gütlich that? / Solcherlei erwägend und gewiegt von vierzig Gedanken, überfällt mich auf einmal der Schlaf, der Ungerufne, der Herr der Tugenden“).

Ernst“, wie er ihn zuletzt nennt (FW 382, 637), einem Ernst, der auch das Spiel noch einbezieht, oder in einem Spiel, das auch den Ernst noch einbezieht. Es ist der spielerische Ernst, das ernsthafte Spiel der „fröhlichen Wissenschaft“.

FW V entstand vorwiegend im Herbst und Winter 1886/87, zunächst in Ruta Ligure, dann in Nizza, passend untermalt von einem bedrohlichen Erdbeben, das Nietzsche kalt ließ, und erschien im Juni 1887. Nietzsche hatte zunächst zu GT und seinen ersten Aphorismen-Büchern neue Vorreden geschrieben, die für die Neuausgaben Kaufanreize schaffen sollten. Er erzählte in ihnen die Geschichte seiner „grossen Loslösung“ von Schopenhauers Metaphysik und Wagners Musik (MA I Vorrede 3; KSA 2, 15), die zur Befreiung für seine eigene „Aufgabe“ wurde (MA I Vorrede 7; KSA 2, 21). Die letzte und abschließende dieser neuen Vorreden war die zur FW. Nietzsche verfasste sie nach der Erarbeitung eines Großteils der neuen Aphorismen, aber vor ihrer endgültigen Komposition zu einem V. Buch der FW. So lässt sich nicht klar entscheiden, ob sie sich auch auf dieses bezieht. Sie kündigt ein neues Thema, vielleicht auch nur einen neuen Ton an: „Incipit tragoedia“ – heisst es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs“ (FW Vorrede 1, 346), nämlich der früheren FW in vier Büchern (FW 342). Nietzsche trug unter diesem Titel dort den Einleitungsabschnitt zu *Zarathustra* vor (Z I Vorrede 1). In der neuen Vorrede heißt es dann aber weiter: „man sei auf seiner Hut! Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshafes kündigt sich an: incipit parodia, es ist kein Zweifel ...“ (FW Vorrede 1, 346). Die Tragödie könnte also auch eine Parodie sein oder zu einer werden. Nietzsche warnt ausdrücklich davor, den tragischen Ernst einfach ernst zu nehmen, lässt die Leserin, den Leser aber allein mit der Frage, was in welchem Buch welche Tragödie zu welcher Parodie macht, FW in IV oder in V Büchern *Zarathustra* oder *Zarathustra* die FW in IV oder in V Büchern. Man muss selbst sehen und dazu sehr genau lesen lernen. Um reif zu werden für die FW, bedurfte es für Nietzsche einen „Gang durch viele Gesundheiten“, an dessen Ende vielleicht „ein neues Glück...“ steht (FW Vorrede 3, 349 und 351) in Gestalt einer neuen „Heiterkeit“ (FW Vorrede 4, 351). FW V beginnt mit der Frage nach dieser Heiterkeit (FW 343, 573) und schließt mit der triumphierenden Verkündung jener „grossen Gesundheit“ (FW 382, 635), die wie der „grosse Ernst“ (FW 382, 637) dadurch groß wird, dass sie es verkraftet, mit ihrem Gegensatz zu spielen. Diese Art von Größe macht souverän auch noch in Katastrophen wie dem Nihilismus und sie verleiht der Souveränität Heiterkeit. Fröhlichkeit wird leicht ausgelassen, und so gibt sie sich auch oft in FW I–IV. Heiterkeit aber ist gelassen, ist gereifte Fröhlichkeit.

Gelassen bleibt FW V auch gegenüber den berühmten Lehren Zarathustras vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkunft, die Nietzsche ebenfalls am Ende von FW IV angekündigt hat (FW 341). Von ihnen ist nicht mehr die Rede; nur die Lehre vom Willen zur Macht wird beiläufig erwähnt (FW 349). Offenbar konnte

Nietzsche hier, wo er im eigenen Namen, nicht in dem seiner „Figur“ Zarathustra spricht (EH Bücher 1; KSA 6, 298–301), auf solche Lehren verzichten. Er hatte, scheint das zu bedeuten, den pathetischen Ernst seines *Zarathustra* vollends in eine „fröhliche Wissenschaft“ umgedacht, in der solche Lehren ihren Halt verlieren und sich als Anti-Lehren entpuppen (Stegmaier 2000; Stegmaier 2011, 160–170).

In FW V erreicht Nietzsches Philosophieren auch die volle Reife und größte Dichte seiner Aphorismenkunst. Sie straft sich, zielt nun ganz auf die grundlegenden Fragen. Nach der Verabschiedung seiner „dicken Irrthümer[...] und Ueberschätzungen“, mit denen Nietzsche nach seinen Worten anfangs „als Hoffender auf diese moderne Welt losgegangen“ sei (FW 370, 619), nach langen Erprobungen der Form des Aphorismen-Buchs, nach dem Versuch einer philosophischen Lehrdichtung – seinem *Zarathustra* – und nach seiner großen Metaphysik- und Moral-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse*, gibt er eine besonnene, nüchterne, heitere Orientierung über sein Philosophieren, bevor er mit immer schärfer zugespitzten Streitschriften – *Zur Genealogie der Moral*, *Morgenröthe*, *Der Fall Wagner*, *Götzen-Dämmerung*, *Der Antichrist* – auf durchdringende Wirkung zielt. In FW V stellt Nietzsche seine kritischsten Fragen und findet zugleich zur ausgewogensten Gerechtigkeit auch für das, was er davor und danach am härtesten angriff, den Glauben in der Wissenschaft, in der Moral und in der Religion. Es könnte diese neue heitere Orientierung sein, die heute am fruchtbarsten weiterzudenken ist.

2 Interpretationsmethode: Kontextuelle Interpretation

Einzelne Aphorismen aus FW V wurden oft zitiert und sehr prominent. Das Buch als Ganzes wurde jedoch kaum in Betracht gezogen.³ Aphorismen-Bücher stellen

³ Colli 1980 würdigte mit souveräner Kennerschaft und feinem Sinn für Nietzsches Nuancen in Ton und Komposition zwar die ersten IV Bücher als einen Höhepunkt in Nietzsches Schaffen. Sie zeichneten sich aus durch die „Distanz des Genesenen, das Fehlen von Schmähungen“, bedeuteten „einen magischen Augenblick der Ausgewogenheit“ in Nietzsches Werk, „seine einzige Erfahrung in völliger ‚Gesundheit‘“, seien „Nietzsches gelungenster Versuch philosophischer Mitteilung“, ein „souveränes, ganz leichtes In-der-Schwebe-Bleiben“ (FW 660). In FW V konnte Colli dagegen nur noch schwächere „Zusätze“ dazu finden. Dabei beließen es weitgehend auch Kaufmann 1974, 15; Wuthenow 1982, 314; Gebhard 1986; Reschke 1990, 392; Tanner 1994/1999; Brusotti 1997; Salaquarda 1997; Higgins 2000, 5; Figal 2000 und Niemeyer 2005. Man entdeckte keine Ordnung, keine Orientierung in FW V. Anders Schacht 1988. Er fand nicht nur in der FW als ganzer „fundamental coherence“ (70) in der Thematik der Bestimmung und Steigerung des Menschen nach dem „Tod Gottes“, sondern in FW V auch eine besondere Dichte und Schlagkraft.

besondere Probleme an die Interpretation. Denn jeder Aphorismus (wörtlich: „Abkürzung“), so wie Nietzsche ihn verstand, kann in höchster gedanklicher Verdichtung und prägnanter Formulierung für sich stehen; er braucht keine Einbettung und weist sie ab. Er verzichtet weitgehend auf Begründungen und Auseinandersetzungen mit Gegenmeinungen und strahlt stattdessen wie ein Kristall vielfarbige Lichtblitze in verschiedenste Richtungen aus. Sein Schriff, seine schriftstellerische Form sind für sein Verständnis ebenso maßgeblich wie die vorgetragenen Gedanken. So kann und muss er immer wieder und mit wachsender Aufmerksamkeit für seine Feinheiten studiert werden.⁴ Der innere Kontext von Nietzsches Aphorismen, zumal der von FW V, im Zusammenspiel von literarischer Gestalt und gedanklichem Gehalt oder kurz von Form und Inhalt ist bedeutungsvoll bis in Nuancen hinein; Nietzsche identifizierte sich geradezu mit ihnen („ich bin eine nuance“, EH Der Fall Wagner 4; KSA 6, 362). Werden Aphorismen nun zu „Büchern“ komponiert – und das geschah gerade bei FW V sehr sorgfältig, wie man an den stark beschnittenen und neu zusammengesetzten Druckbögen erkennen kann –, so vermehren sich die Kontexte geradezu ins Unendliche: Man hat dann, um dem Sinn eines Aphorismus näher zu kommen, wie Nietzsche sie in FW V komponiert hat, außer seinen internen auch seine externen Kontexte zu erschließen, die Kontexte mit anderen Aphorismen desselben „Buchs“, mit dem Aphorismenbuch im Ganzen, mit den vorausgehenden und folgenden Aphorismen-Büchern und den Werken in anderen schriftstellerischen Formen, die Nietzsche gebraucht wie die Abhandlung, den Essay, die episch-dramatische Lehrdichtung, die Streitschrift, das Gedicht und die Gedichtsammlung, darüber hinaus Kontexte der vorbereitenden und resümierenden, zuweilen systematisierenden Notate, die Kontexte der Bücher anderer, die Nietzsche gelesen und in der Regel auf höchst eigene Weise verarbeitet hat, und die Kontexte

Er bildete auch bereits thematische Aphorismenketten. Schacht ging es aber vor allem um die Herausarbeitung einer philosophischen Anthropologie Nietzsches, die er zugestandenermaßen mehr behauptet als aufweist. Eine wichtige Rolle spielte FW V auch bei Lampert 1993: Nachdem Platon für die Philosophie das Paradigma der Mathematik und Bacon und Descartes das der Physik inauguriert hätten, habe Nietzsche besonders in FW 374 das Paradigma der Interpretation zur Begründung des Wissens formuliert. Giametta 1998 widmete FW V eine eigene Abhandlung, referierte jedoch lediglich einige Themen einiger seiner Aphorismen. Wotling 2010 hat FW V dagegen eingehend gewürdigt. Es sei, wie schon *Jenseits von Gut und Böse*, weit stärker durchgestaltet als FW I–IV. Wotling findet in ihm Verdüsterung und Erheiterung zugleich, was in der Einschreibung der Logik der fröhlichen Wissenschaft in die allmählich dämmernde Einsicht in den Nihilismus gründe, mit der das tragische Zeitalter Europas beginne.

4 Daran ist zuletzt immer stärker erinnert worden. Vgl. für den französischen Sprachraum Balaudé/Wotling 2012, für den anglophonen Sprachraum Westerdale 2013 und für den deutschen Sprachraum Pichler 2014.

der Briefe und anderer biographischer und historischer Zeugnisse. Nietzsche nutzt all diese Kontexte unentwegt, doch meist ohne auf sie hinzuweisen, und dem muss eine wissenschaftlich seriöse Interpretationsmethode entsprechen. In einem Band wie diesem mit kurzen und kompakten Beiträgen zu einzelnen Teilen eines auszulegenden Klassikers lässt sich dies freilich nicht durchführen. So bleibt nur, entgegen Nietzsches eigenen Mahnungen erneut Thesen aus seinen Texten herauszuziehen und sie in einen möglichst kohärenten, im Idealfall systematischen Zusammenhang zu bringen, kurz, statt einer kontextuellen eine thetisch-dogmatische Interpretation.⁵ Sie nimmt Nietzsches Aphorismen gerade das, worauf es ihm ankam. Seine Aphorismenbücher wollen keine dogmatisch oder didaktisch systematisierten Lehrbücher sein, sondern die Leser(innen) nötigen, sich selbst ihren Reim auf das Gelesene zu machen, dabei auf ihre begrenzten Interpretationsperspektiven aufmerksam zu werden und sich dadurch gegebenenfalls vor den Texten zu kompromittieren. Nietzsche zu lesen wird so zu einem harten Geschäft. Man sollte bei der Lektüre von Interpretationen wie den hier vorgelegten nie vergessen, dass sie auf die eigentliche Lektüre, die von Nietzsches Texten selbst, nur hinführen können.

3 Thematischer Gesichtspunkt des V. Buchs: Befreiung des philosophischen Denkens

Nietzsche nennt selbst kein gemeinsames Thema von FW V. Ein Hauptgesichtspunkt ist sicherlich die Befreiung des philosophischen Denkens von den alten Fesseln einer ontologischen Metaphysik und einer aus ihr begründeten Moral. Unter ihm sind jedoch auch die vorausgehenden Aphorismen-Bücher am aufschlussreichsten zu erschließen. Der spezifische Gesichtspunkt für FW V stellt sich erst am Ende heraus, wiewohl er mit dem Titel des Eingangsaphorismus

⁵ Langer 2010 hat unlängst einen entsprechenden „guide“ durch die FW im Ganzen vorgelegt, offenbar für Studierende zur Vorbereitung von Prüfungen. Sie konstatiert kurzerhand drei Hauptthemen, „the de-deification of nature, the world, morality, and knowledge; the naturalization of ourselves; and the beautification of our lives“ (xv), und teilt die fünf Bücher in 24 Kapitel mit je 7–28 Aphorismen ein, freilich ohne jeweils deren thematische Einheit zu bezeichnen. Aber auch die genannten Hauptthemen sind nicht spezifisch für FW, decken z.B. auch die von *Jenseits von Gut und Böse* ab. Und auch die gedankliche Konsequenz stellt sich bei Langer eingestandenermaßen nicht ein; FW bleibt „multifaceted, creative“ (xvii). Langer behilft sich im Untertitel ihres Buches darum mit der Kompromissformel „dancing coherence“, und das Titelbild zeigt einen Strudel, in den man immer tiefer hineingezogen wird.

schon genannt wird: „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat. –“ (FW 343) Die scheinbar harmlose, oberflächliche Frage bekommt erst im Verlauf des Buches ihr ganzes Gewicht. Das Wort „fröhlich“ kommt in FW V kaum mehr vor und gar nicht mehr in dem terminologischen Sinn, den Nietzsche ihm in der Formel „fröhliche Wissenschaft“ gegeben hat. Er steht nun heiter, gelassen vor dem, was er in FW III „mit dem „tollen Menschen““ noch hoch dramatisiert hatte (FW 125): Er bringt, dass „Gott todt ist“, jetzt auf die nüchterne Formel, „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist –“ (FW 343, 573), was sich am Ende des 19. Jahrhunderts in Europa für immer größere Bevölkerungsanteile kaum leugnen ließ. Im „alten Europa“ (FW 347, 581) hatte sich mit dem religiösen Glauben der philosophische Glaube an die moralische Metaphysik und metaphysische Moral verbunden, der nun ebenfalls abstürzte und neue Fragen nach dem „Sinn‘ des Lebens ...“ (AC 43; KSA 6, 217) aufwarf. Daraus waren nun furchtlos die philosophischen Konsequenzen zu ziehen. Der Titel, den Nietzsche FW V gab, „Wir Furchtlosen“ – er bekräftigt ihn durch ein Motto von Turenne, d.i. Henri de la Tour d’Auvergne, der aus hugenottischem Geschlecht stammte, Marschall des katholischen Königs Ludwig XIV. wurde und es zum bedeutsamsten Feldherrn seiner Zeit und zu einem herausragenden Militärschriftsteller brachte –, sagt ebenso viel wie „Wir Heiteren“. Er ermutigt, angesichts all dessen, was hier zur Sprache kommen wird, nicht in Angst und Verzweiflung zu verfallen, sondern sich dem Vorkommando eines Spähtrupps anzuschließen, an dessen Spitze sich Nietzsche nun gestellt sieht.

Die gelassene Loslösung von überholten Denkwängen vollzieht sich in FW V in vier Etappen, die jeweils ungefähr ein Viertel des Buchs einnehmen und die ich so zu unterscheiden versucht habe: 1. Kritische Erschließung der Bindungen des Denkens, 2. Ursprungsfragen zur Auflösung von scheinbar letztem Halt, 3. Befreiung zu vielfältigen Perspektiven, 4. Freiheiten einer künftigen fröhlichen Wissenschaft. Die Heiterkeit, stets grundiert von melancholischen Zügen, wächst und spricht sich zuletzt (FW 382) strahlend, zuallerletzt (FW 383) wieder ausgelassen fröhlich aus.

4 Literarische Struktur des V. Buchs: Wechselseitige Perspektivierung von Aphorismen und Aphorismenketten

Nietzsche stellt in FW V einerseits solitäre Aphorismen hin, die ein großes Thema auf einen Schlag tief ausleuchten, wie FW 343 (Heiterkeit), FW 354 (Ursprung des Bewusstseins im Bedürfnis nach Mitteilung), FW 355 (Ursprung der Erkenntnis

im Bedürfnis nach Beruhigung), FW 357 (Deutsche Philosophie in europäischer Perspektive), FW 363 (Bindung an und Befreiung von Geschlechter-Perspektiven), FW 370 (Alternativen europäischer Kunst und Philosophie), FW 378 (Freigebigkeit des Geistes) und FW 382 (Die grosse Gesundheit). Sie gehören zu seinen berühmtesten Aphorismen überhaupt. Er bildet andererseits Aphorismenketten, in denen er Themen schrittweise weiterverfolgt und jeweils neu beleuchtet. Hier müssen die zugehörigen Aphorismen nicht unmittelbar aufeinander folgen wie etwa in den Aphorismenketten zur Moral, die jedoch jeweils in den Titeln genannt ist (FW 345: „Moral als Problem. –“, FW 352: „Inwiefern Moral kaum entbehrlich ist. –“, FW 359: „Die Rache am Geist und andere Hintergründe der Moral.–“), zur (Un-)Verständlichkeit (FW 371: „Wir Unverständlichen. –“, und FW 381: „Zur Frage der Verständlichkeit. –“, – dazwischen eingeschaltet ist FW 379: „Zwischenrede des Narren. –“) oder zum Halt im Haltlosen, bei denen das gemeinsame Thema in den Titeln immerhin angedeutet ist (FW 377: „Wir Heimatlosen. –“, FW 380: „Der Wanderer‘ redet. –“). Nietzsche kann thematisch verwandte Aphorismen natürlich auch direkt benachbarn wie zu den Gelehrten (FW 348: „Von der Herkunft der Gelehrten. –“, FW 349: „Noch einmal die Herkunft der Gelehrten. –“, – hier macht zunächst FW 344: „Inwiefern auch wir noch fromm sind. –“, den Anfang, und viel später kehrt das Thema dann wieder in FW 366: „Angesichts eines gelehrten Buches. –“), zu den religiösen Menschen (FW 350: „Zu Ehren der homines religiosi. –“, und FW 351: „Zu Ehren der priesterlichen Naturen. –“, danach folgen hier in unterschiedlichen Abständen FW 353: „Vom Ursprung der Religionen. –“, und FW 358: „Der Bauernaufstand des Geistes. –“) oder zum Einsiedler (passend im Singular) (FW 364: „Der Einsiedler redet. –“, und FW 365: „Der Einsiedler spricht noch einmal–“, – in wiederum unterschiedlichen Abständen schließen hier drei Aphorismen zum Künstler beim Schaffen an, unter Titeln, die die thematische Verwandtheit nicht hervorheben, FW 367: „Wie man zuerst bei Kunstwerken zu unterscheiden hat. –“, FW 369: „Unser Nebeneinander. –“, FW 376: „Unsre langsamen Zeiten. –“). Denn Nietzsche kann auch thematisch verwandte benachbarte Aphorismen unter verschiedene Stichworte stellen wie die zum Bedürfnis nach Glauben (FW 346: „Unser Fragezeichen. –“, und FW 347: „Die Gläubigen und ihr Bedürfniss nach Glauben. –“), zur Notwendigkeit der Schauspielerei (FW 361: „Vom Probleme des Schauspielers. –“, und FW 362: „Unser Glaube an eine Vermännlichung Europa’s. –“, – hier gab thematisch zuvor FW 356: „Inwiefern es in Europa immer ‚künstlerischer‘ zugehn wird. –“, den Auftakt) oder die zur gezielten Vervielfältigung von „Welt-Interpretationen“ (FW 373: „‚Wissenschaft‘ als Vorurtheil. –“, FW 374: „Unser neues ‚Unendli-

ches'. –“, und FW 375: „Warum wir Epikureer scheinen. –“, – hier ging FW 360: „Zwei Ursachen, die man verwechselt. –“, voraus). Weder benachbart sind noch aufeinander verweisende Titel haben die beiden Aphorismen zur „Musik des Lebens“, nämlich FW 368: „Der Cyniker redet. –“, einerseits und FW 372: „Warum wir keine Idealisten sind. –“, andererseits; im einen setzt sich Nietzsche noch einmal mit Wagner, im andern mit Spinoza auseinander, mit beiden ist er, weil sie ihm selbst zu nahe standen, in seinem Denken nie fertig geworden. Er schließt solche Aphorismenketten einerseits aneinander an und flicht sie andererseits, wo er Lücken in ihnen lässt, ineinander zu einem Gewebe, in dem Themen bald in den Vordergrund, bald in den Hintergrund treten, so einander perspektivieren und dadurch dichte Kontexte schaffen, die dennoch nicht in einem System begründet sind. Er verfährt dabei künstlerisch oder fröhlich im Sinn der „fröhlichen Wissenschaft“ und dies auf dreifache Weise: *Dichterisch* variiert und wechselt er, wie angedeutet, die Themen und ihre Gewichtung (Hauptsachen werden zu Nebensachen und umgekehrt), überspringt nach lange ‚logisch‘ nachvollziehbaren Übergängen Zwischenglieder, lässt Themen hier und dort in harten Fügungen aufeinanderstoßen. Dabei kann er sich innerhalb von Aphorismen auch plötzlich vom Thema abwenden und den Leser anreden oder Dialoge und Selbstgespräche inszenieren. *Bildnerisch* stellt er seine Themen dar wie in kubistischen Gemälden, die bald darauf entstanden. Sie schaffen aus vielfachen Perspektiven ein differenzierteres und aussagekräftigeres Bild vom jeweiligen Gegenstand als eine auf eine Sicht beschränkte Perspektive. *Musikalisch* wechselt Nietzsche laufend die Tempi (z. B. „presto“, „lento“, „staccato“) und, wie er in JGB 27; KSA 5, 27 in Anspielung auf indische Instrumentalmusik schreibt, „gangasrogati“, „kurmagati“ und „mandeikagati“⁶ die Töne und Unter- und Obertöne (klar, sachlich, ernst, bestimmt, pathetisch vs. fragend, ironisch, fröhlich, Streitbar, rätselhaft) und zwischen homophon-harmonischer und polyphon-kontrapunktischer Komposition der Themen. Hinzu kommen besondere Methoden philosophischer Schriftstellerei, neben der Verflechtung auf- und abtauchender Themenketten, der Spannung zwischen Titel und Text und der Selbstparodie bedeutungsvoll eingefügte Gedankenstriche und Auslassungspunkte, die Inszenierung persönlicher Entscheidungsprozesse im Philosophieren, das Herausstellen, Überspielen und Auflösen von Gegensätzen, die Metaphorisierung von Metaphern, die Abkürzung des „philosophischen Gedankens“ (FW 357, 597) durch Namen, irritierende Identifikationsangebote und fragwürdige Typisierungen statt Glauben erweckender Genera-

⁶ Vgl. NL 1885/86, 3[18]; KSA 12, 175 / KGW IX, W I 7, 4, 1, und den Nachbericht zur KGW IX (auf Datenträger).

lisierungen. Und dennoch fügen sich die 40 + 1 Aphorismen zu einem in sich stimmigen Ganzen zusammen. Erst am Ende von FW V stellt sich heraus, dass Nietzsche auch hier, wie in den neuen Vorreden, eine Geschichte erzählt hat, nun aber eine viel umfassendere, weit über ihn hinausgehende. So hat man FW V unter *diesem* Gesichtspunkt noch einmal zu lesen. Ich gebe Nietzsches Befreiung des philosophischen Denkens, wie er es hier inszeniert, nun von Anfang an als diese Geschichte wieder, wie gesagt, in größter Verkürzung.

5 Nietzsches Geschichte vom Erwachen der Heiterkeit – vor der Ankunft der Nachricht vom Nihilismus

5.1 Bindungen des Denkens

Zu Beginn, in FW 343: „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat. –“, nimmt Nietzsche also in der gelassenen Formulierung, „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“ (FW 343, 573), den berühmten Aphorismus Nr. 125 aus FW III auf, in dem jener „tolle Mensch“ „am hellen Vormittage“ mit einer angezündeten Laterne auf den Markt geht und vor Leuten, „welche nicht an Gott glaubten“, sein „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ (FW 125, 480) und sein verzweifelt „Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!“ hinausschreit (FW 125, 481). „[D]ass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“, nennt Nietzsche, nun im eigenen Namen, gleichwohl das „grösste neuere Ereigniss“ (FW 343, 573). Für alle, die den „Tod Gottes“ im Denken nicht realisiert haben oder sich, wie die Leute auf dem Markt, dessen Konsequenzen nicht klar machen, steht eine „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“ (FW 343, 573) bevor – man kann darunter wohl die Katastrophen des 20. Jahrhunderts rechnen, die schwersten der bekannten Menschheitsgeschichte. Der „Nihilismus“ – Nietzsche führt den Begriff erst später, im Aphorismenpaar FW 346 und 347, ein – wird die Menschen in Abgründe von Haltlosigkeit und Desorientierung blicken lassen, die sie bisher durch Religion und Metaphysik beharrlich verdeckt haben und die nun wütende kollektive Zerstörungen und Selbstzerstörungen veranlassen könnten.⁷ Doch das wird, wofür schon die Leute auf dem Markt ein Beispiel waren, nicht so rasch

⁷ Vgl. dazu das berühmte Lenzer Heide-Notat, das Nietzsche nach Erscheinen von FW V am 10. Juni 1887 niederschrieb: NL 1886/87, 5[71]; KSA 12, 211–217.

geschehen. Denn ein Ereignis wie der Tod Gottes braucht, so Nietzsche, Zeit, bis den Menschen seine Bedeutung zu Bewusstsein kommt, so wie Blitz und Donner Zeit brauchen, um gesehen bzw. gehört zu werden, oder das Licht eines fernen Gestirns, bis es auf der Erde ankommt. Aber eben das gibt freien Geistern Zeit für ihre befreiende fröhliche Wissenschaft. Es ist, wie Nietzsche dann in FW 377 schreibt, eine „zerbrechliche, zerbrochne Uebergangszeit“ (FW 377, 628f.) – bis „die Tragödie beginnt“ oder aber die „Parodie“ (FW 382, 637) darauf. Beides wird möglich sein, und was eintreten wird, bei jedem und jeder Einzelnen, hängt davon ab, was sie aus dem allmählich eindringenden Nihilismus machen können. Es ist nicht nur die Zeit der Verzweiflung, es ist auch die Zeit, sich aus den Fesseln der alten Metaphysik und Moral zu lösen, und der Chance, sich seinen Halt im Denken und Leben neu und nun selbst zu schaffen.

Und es muss sich dann zeigen, wer dazu imstande ist und wer nicht. Eben danach unterscheidet Nietzsche nun die Menschen, als Starke und Schwache. Für die Stärkeren, die Freieren im Denken, zieht hier „eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe“ herauf, „endlich“, schreibt Nietzsche in ihrem Namen,

erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offnes Meer‘. – (FW 343, 574)

Ausgesetzt auf dem hohen Meer aber kann man nur heiter sein, wenn man, wie Nietzsche vorbereitend notiert hat, „anders zur ‚Gewißheit‘“ steht:

Weil am längsten die Furcht dem Menschen angezüchtet worden ist, und alles erträgliche Dasein mit dem ‚Sicherheits-Gefühl‘ begann, so wirkt das jetzt noch fort bei den Denkern. Aber sobald die äußere ‚Gefährlichkeit‘ der Existenz zurückgeht, entsteht eine Lust an der Unsicherheit, Unbegrenztheit der Horizont-Linien. Das Glück der großen Entdecker im Streben nach Gewißheit könnte sich jetzt in das Glück verwandeln, überall die Ungewißheit und das Wagniß nachzuweisen. (NL 1884, 26[280]; KSA 11, 223f.)

FW V vollzieht angesichts des Nihilismus eine Umwertung von Gewissheit und Ungewissheit. Gelingt sie, aber nur dann, verspricht sie Heiterkeit.

Zunächst gibt Nietzsche Anhaltspunkte oder „Fingerzeige“ und „Winke“, wie er es nennt, wo die bisher unerkannten Bindungen des Denkens und damit auch des Handelns liegen könnten, als, wie er es in FW III ausgedrückt hatte, „Schatten“ des toten Gottes (FW 108, 467). Da ist zunächst die Wissenschaft selbst, die seit jeher darauf spezialisiert ist, Gewissheit zu schaffen. Doch sie beruht, so Nietzsche in FW 344, auf einem Paradoxon, der Überzeugung, dass Überzeugungen in ihr keinen Platz haben dürfen. Auf diese Weise will sie

„voraussetzungslos“ sein und so zu einer objektiven Wahrheit kommen. Tatsächlich setzt sie dabei nicht nur voraus, dass eine solche Wahrheit möglich, sondern auch, dass sie nötig, das Nötigste überhaupt ist. Doch Nietzsche fragt nach: „Dieser unbedingte Wille zur Wahrheit: was ist er? Ist es der Wille, sich nicht täuschen zu lassen? Ist es der Wille, nicht zu täuschen?“ (FW 344, 575) Der Wille zur Unwahrheit, Vertrauen auch in Fiktionen und Illusionen, könnte zum Leben ja ebenso nötig sein, und dann wäre der „Wille zur Wahrheit“, absolut gesetzt, „ein versteckter Wille zum Tode“. Hat man das erst einmal gesehen, verliert die Wissenschaft ihren scheinbar unbedingten Wert, und man sieht dann, dass auch sie ein „Glaube“ ist, nicht anders als der religiöse, den die Leute auf dem Markt so leicht hinter sich gelassen haben. Der „Wille, sich nicht täuschen zu lassen“, könnte dabei noch eine bloße Vorsichtsmaßnahme sein, also Nützlichkeitsabwägungen und nicht Illusionen folgen. Dagegen steht Wissenschaft als überzeugter „Wille, nicht zu täuschen“, andere und sich selbst nicht zu täuschen, „auf dem Boden der Moral“ (FW 344, 576). Denn sie teilt mit der Moral die „Selbstlosigkeit“ (FW 345, 577) im Absehen von den eigenen Überzeugungen, Interessen und Wünschen, die Forderung nach Entpersönlichung und Entindividualisierung. Wenn die Wissenschaft aber schon auf dem Boden der Moral steht, hat sie keine Distanz zu ihr, kann sie die Moral nicht zum Problem machen, die Moral gar nicht als Problem sehen. Sie *glaubt* dann an die Wahrheit, so sehr, dass Wissenschaftler(innen) ihr ganzes Leben dafür einsetzen, im äußersten Fall opfern können. Der Glaube der Wissenschaft an die Wahrheit gleicht so einem religiösen Glauben, und insofern sind auch Wissenschaftler(innen), die aller Religion abgeschworen haben, noch „fromm“ (FW 344, 574).

Damit verbunden ist, wie Nietzsche in späteren Aphorismen ausführt, der „Glaube an den Beweis“, mit dem Gelehrte die „gute Arbeit“ der Wissenschaft als abgeschlossen ansehen können (FW 348, 584). Aber woher *dieser* Glaube? Nietzsche traut keinen edlen Idealen mehr, sondern fragt, nach seiner methodischen Heuristik der Not, der er den Namen „Psychologie“ gegeben hat und bald den Namen „Genealogie“ geben wird, stets nach „Nothlagen“ (FW 349, 585), über die solche Ideale hinweghelfen sollen. Das gilt gerade für Gelehrte. Auch sie können bis in die Art ihres Denkens hinein an ihre sozialen Herkunft und deren Nöte gebunden bleiben, gerade sie sind versucht, sich durch Spezialistentum in einer Disziplin und gute handwerkliche Arbeit eine ruhige „Ecke“ zu schaffen, in der sie sich vor Nachfragen schützen, die ihre Voraussetzungen in Frage stellen könnten (FW 366, 614).⁸ Nietzsche stellt diese Fragen.

⁸ Das gilt natürlich ebenso von Nietzsche-Forscher(inne)n.

Die „fröhliche Wissenschaft“ kann in ihrer programmatischen Unbefangtheit von solchem verdeckten Glauben, zunächst an die Wahrheit, dann an die Moral, lösen. Da sie die Wahrheit als eine Gestalt der Moral sichtbar macht, muss man weiterfragen nach der „Moral als Problem.“ (FW 345). Durch Moral fühlen wir uns verbunden, durch Moral können wir zusammenleben. Uns Europäern ist die durch das Christentum geprägte Moral nunmehr „kaum entbehrlich“ und erscheint uns darum ihrerseits unbedingt. Sie hat uns gelehrt, uns unserer Natürlichkeit, unserer Nacktheit zu schämen, und wir haben sie nun als Verkleidung und Versteck nötig (FW 352). Der „Geist“, dem sich Gelehrte verschrieben haben und unter dem Nietzsche (wie einst Hegel) eben die Kraft zu konsequentem kritischem Nachfragen verstand, wird unter dieser Bedingung zum „Gift“ – sobald der Geist auch die Moral in Frage zu stellen versucht. Dann zeigt sich, wie stark Moral auch das Denken bindet, kommt „Furcht vor dem Geist“, „Rache am Geist“ auf, und bei Philosophen, die vielleicht einmal genug Geist hatten, seiner Härten aber irgendwann einmal müde werden, das, was man dann „Weisheit“ nennt, aus tiefer Kenntnis gelassenes Auf-sich-beruhen-Lassen der Dinge. Aber auch diese Weisheit, so Nietzsche, könnte ein Versteck vor dem Geist sein (FW 359).

Nun ist das Leben selbst aber unmoralisch, die Guten kommen darin oft schlecht weg und die Schlechten gut. Also: „wozu überhaupt Moral, wenn Leben, Natur, Geschichte ‚unmoralisch‘ sind?“ Man will sich nicht täuschen lassen und nicht täuschen – aber Moral täuscht offensichtlich über das Leben hinweg, setzt „eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte“ voraus (FW 344), wie es Kant exemplarisch vorgeführt hat, und wertet ihr gegenüber die tatsächliche und alltägliche Welt ab. So ist die Befreiung vom Glauben an die Moral eine Befreiung nicht nur von der Täuschung über das Leben, sondern auch von dessen notorischer Abwertung, und das Leben, was immer es sei, könnte ja vollkommener sein als alles, was Ethiker ihr entgegensetzen.

Es wäre, insistiert Nietzsche,

eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens denkbar, bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist par excellence. (FW 347, 583)

Ihm würde alles zum „Fragezeichen“, wäre nichts mehr gewiss, entwerteten sich alle scheinbar höchsten Werte. Er könnte sich dem „Nihilismus“ stellen und ihm standhalten, der Einsicht, dass wir alle Werte, die wir hochhalten, aus einer Not hochhalten und es mit ihnen darüber hinaus nichts auf sich hat (FW 346). Er müsste sich dann nur hüten, nun aus jenem „ungestüme[n] Verlangen nach

Gewissheit“ (FW 347, 581) heraus wenigstens noch die Aufdeckung dieses Nihilismus zu seinem letzten Halt zu machen.⁹

5.2 Ursprungsfragen zur Auflösung von scheinbar letztem Halt

Nietzsche fragt noch weiter, über die Wissenschaft, die Wahrheit und die Moral hinaus nach den Nöten, aus denen das Bewusstsein entsprang, und treibt so weiter in die fordernde nihilistische Freiheit hinein. Jeder scheinbar letzte Halt wird unnach-sichtig aufgelöst. In FW 354 (590) äußert Nietzsche die „ausschweifende[...] Vermuthung“, dass das Bewusstsein, dessen man sich in der Moderne so sicher zu sein glaubte, dass man – beginnend mit Descartes – alle Philosophie und Wissenschaft darauf bauen wollte, seinerseits eine Funktion der Kommunikation ist, dass, in Nietzsches eigenen Worten, „die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältniss zur Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers) [steht], die Mittheilungs-Fähigkeit wiederum im Verhältniss zur Mittheilungs – Bedürftigkeit“ (FW 354, 590f.). Danach hat das Bewusstsein seinen Ursprung in Nöten der Verständigung und wandelt sich dann auch mit diesen Nöten, ist also keine feste Größe, deren man sich durch bloße Selbst-reflexion („ich denke, also bin ich“ – als denkendes, seiner selbst bewusstes Bewusstsein) absolut gewiss werden könnte. Nach Nietzsches inzwischen durchaus plausibler und psychologisch verifizierbarer Hypothese sind wir uns lediglich dessen bewusst, was in Sprache und Zeichen kommuniziert wird. Denn zur Kommunikation in sprachlichen Zeichen ist hohe und dauernde Aufmerksamkeit erforderlich, schon weil sie neue Möglichkeiten der Täuschung eröffnet, und darum ist gerade zu ihr Bewusstsein besonders nötig. Wenn das aber so ist, wenn das Bewusstsein ursprünglich ein Bewusstsein vor allem für sprachliche Kommunikation ist, dann bringt es gerade nicht unser Eigenes, Inneres, Individuelles, sondern „immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein“, eine immer schon von anderen erlernte und mit ihnen gemeinsame „Oberflächen- und Zeichenwelt“: „wir ‚wissen‘ (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen – Heerde, der Gattung, nützlich sein mag“ (FW 354, 592f.).

Das gilt dann auch für die Erkenntnis und die Gewissheit, die zu schaffen nach der philosophischen Tradition der Moderne die vornehmste Aufgabe des Bewusstseins sein sollte. Das „Bedürfniss“, das zur Erkenntnis treibt, ist dann, so

⁹ Vgl. GD Sprüche 2, die Vorstufe dazu in NL 1887, 9 [123]; KSA 12, 407f., und zur Interpretation Stegmaier 2012, 178–180.

Nietzsches Vermutung hier, nicht ein hehres Wahrheitsstreben, sondern der „Instinkt der Furcht“ vor Unbekanntem, der auf *Beruhigung* bei allgemein Bekanntem drängt, und „das Frohlocken des Erkennenden“ ist „das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls“ (FW 355, 594). Unser Wille zur Erkenntnis hört, auch in der Wissenschaft, gewöhnlich bei etwas auf, das uns beruhigt, je nach der Situation, in der wir uns befinden. Vor die alte Grundunterscheidung des Erkennens wahr und falsch tritt die Unterscheidung beunruhigend und beruhigend, die Grundunterscheidung der menschlichen Orientierung überhaupt (Stegmaier 2008, 162–167).

Aus beidem, der „Vernatürlichung“ (NL 1881, 11 [211]; KSA 9, 525) des Bewusstseins und der Erkenntnis, von der Nietzsche an anderer Stelle spricht (vgl. Bertino 2011), zieht er in FW 356 die Konsequenzen für die andere Seite, unsere soziale Existenz. Denn wenn sie in einer „Oberflächen- und Zeichenwelt“ (FW 354, 593) besteht, die doch nicht unsere eigene ist, müssen wir dort alle wie „Schauspieler“ (FW 356, 596) agieren. Wir leben, so Nietzsche, in einer Schauspieler-Gesellschaft, in der es „immer ‚künstlerischer‘ zugehn wird“ (FW 356, 595). Wir legen Masken an, spielen Rollen, stellen uns anders dar, als wir sein mögen. Wir müssen unsere Rollen aber so gut spielen, dass „aus der Rolle wirklich Charakter, aus der Kunst Natur“ geworden zu sein scheint, und das geht am leichtesten, wenn man wiederum an sie glaubt. Schon die Demokratie bei den alten Griechen und erst recht die moderne funktional differenzierte Gesellschaft beruhen auf diesem „Rollen-Glauben“ (FW 356, 596). Die demokratische Gesellschaft hält sich in ihm, und was wir heute gerne ‚Selbstverwirklichung‘, ‚Identität‘ und, moralisch erhöht, ‚Authentizität‘ nennen, ist auch nur Teil unserer sozialen Existenz. Schauspielerei, ergänzt Nietzsche in FW 361, ist „Falschheit mit gutem Gewissen“. Sie zieht sich durch die ganze Gesellschaft als „einverleibte[] und eingefleischte[] Kunst des ewigen Verstecken-Spielens“ und beginnt schon in der Natur als die „Anpassungskunst“ der Mimikry (FW 361, 608).

5.3 Befreiung zu vielfältigen Perspektiven

Auf diesem Boden, der kein Boden mehr ist, leben wir und haben wir zu leben. Wie können wir heiter damit leben? Nach dem destruktiven setzt Nietzsche seine Geschichte fort mit einem konstruktiven Teil, mit Aphorismen zu befreienden Perspektiven. Schon mit seinen Aphorismen als solchen führt Nietzsche das Beobachten und Denken in Perspektiven vor, und nun macht er die Perspektive selbst zum Thema. Jede Perspektive hat ihren Standpunkt und ihren Horizont, die sich laufend verschieben können; sie setzt keine allgemeine und zeitlose Vernunft mehr voraus, wie sie die europäische Metaphysik und Moral all ihren Kon-

struktionen zugrunde gelegt hatte (Poljakova 2013). Man muss sich seiner jeweiligen Perspektive in einer Orientierungssituation nicht bewusst sein, und doch wird man sich nicht mit ihr beruhigen können: Denn man stößt in der Kommunikation unablässig auf andere Perspektiven. Und individuelle Orientierungen mit individuellen Perspektiven gehen allem Allgemeinen voraus: Denn auch alles Allgemeine, einschließlich des Allgemeinen der Perspektive, denkt man unvermeidlich in seiner individuellen Perspektive. Wenn das nun die Realität ist, soweit man Realität überhaupt in Begriffen fassen kann, befreit Nietzsche zur Realität. Er bekennt sich ausdrücklich zu „Phänomenalismus und Perspektivismus“ (FW 354, 593).¹⁰

Er beginnt auch hier noch einmal mit den Perspektiven der Philosophie und der Wissenschaft und greift zunächst in einem solitären Aphorismus das „alte[] Problem[]: ‚was ist deutsch‘“ (FW 357, 597) auf, das vor allem Richard Wagner verfolgt hatte (Rupschus 2013), um dagegen nun die europäische Perspektive stark zu machen, die zu seiner Zeit noch ungewöhnlich war. Er prüft, was an den bedeutendsten philosophischen Entwürfen aus Deutschland, denen Leibniz, Kants und Hegels, deutsch sein könnte: nur wenig, und dies Wenige ist schwer zu fassen. Und erst recht sei der „unbedingte redliche Atheismus“ (FW 357, 600), zu dem sich Schopenhauer als erster Deutscher unverhohlen und wirkungsmächtig bekannt habe, „ein gesamt-europäisches Ereigniss, an dem alle Rassen ihren Antheil von Verdienst und Ehre haben“ oder, wie Nietzsche aus altem Respekt für den Lehrer formuliert, „haben sollen“ (FW 357, 599). Das Ereignis ist deshalb genuin europäisch, weil hier „die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimirt [wurde] zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis“ (FW 357, 600). So wird zugleich die Frage nach dem Ursprung der Wissenschaft noch einmal vertieft, hinter ihrer „Selbstlosigkeit“ (FW 345, 577) ihre ursprünglich religiöse Gewissenhaftigkeit ausgeleuchtet. Europa habe in seiner „längste[n] und tapferste[n] Selbsterwindung“ (FW 357, 600) durch die Religion hindurch zur Wissenschaft und ihrer Moral gefunden, und was daran deutsch sein könnte, ist zweitrangig. Nietzsche macht sich am Ende des Aphorismus über die deutschen Schopenhauerianer lustig.

Den Perspektivismus trägt er in einer späteren Aphorismenkette dann auch in die Wissenschaft selbst ein, die Wissenschaften vom Menschen (humanities) und

¹⁰ Zur regen Debatte über den ontologischen und epistemologischen Status von Nietzsches Perspektivismus in der anglophonen und der kontinental-europäischen Nietzsche-Forschung vgl. zusammenfassend Dellinger 2011.

die mathematischen Naturwissenschaften (science). Zunächst habe man sich in den Wissenschaften vom Menschen und seinem Handeln von „sogenannten ‚Zwecke[n]‘“ zu lösen, die die wahren „Ursache[n]“ des Handelns so gut verdecken können, und diese anders zu unterscheiden, nämlich in eine „Ursache des Handelns“, die überhaupt zum Handeln treibt und die Nietzsche „treibende Kraft“ (FW 360, 607) nennt, und „eine Ursache des So- und So-Handelns, des In-dieser-Richtung-, Auf-dieses-Ziel-hin-Handelns“, die er „dirigierende Kraft“ nennt. „‚Zweck[e]‘“ (FW 360, 607) treiben, ‚motivieren‘ das Handeln nicht, wie alteuropäische Idealisten gerne glauben möchten, sie geben ihm höchstens den Ausschlag und sind „oft genug nur ein beschönigender Vorwand, eine nachträgliche Selbstverblendung der Eitelkeit, die es nicht Wort haben will, dass das Schiff der Strömung folgt, in die es zufällig gerathen ist“ (FW 360, 607f.). Nietzsche denkt seine Unterscheidung wieder von „Nothlagen“ her, einerseits der Not, überhaupt ‚etwas tun zu müssen‘, und andererseits der Not, diesem Tun dann einen Sinn zu geben, für sich und, in der „Oberflächen- und Zeichenwelt“ (FW 354, 593), vor allem für andere. Die Heuristik der Not unterläuft das berüchtigte Determinismus-Problem, das von der nach Nietzsche obsoleten Unterscheidung von Materiellem und Geistigem ausgeht.

Aber auch die Wissenschaft vom Materiellen, der damalige Mechanismus, der sich anschickte, die letzten „Welträthsel-Lösungen“ (FW 355, 594) beizubringen, sollte das „Dasein“, das er mathematisch zu erfassen sucht, „nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden wollen“ und sich stattdessen vielfältige „Welt-Interpretationen“ offenhalten. Denn was bliebe etwa von Musik, wenn sie danach eingeschätzt würde, „wie viel von ihr gezählt, berechnet, in Formeln gebracht werden könne“? (FW 373, 626) Und die Philosophie darf sich, wenn sie den Perspektivismus akzeptiert, nicht wieder zu metaphysisch-ontologischen Annahmen verführen lassen wie der, dass „alles Dasein ein auslegendes Dasein ist“, also aus Perspektiven bestehe, die es an sich gäbe. Natürlich ist auch, deutet Nietzsche an, der Perspektivismus eine Perspektive, man braucht den Selbstbezug darin und die Paradoxie, die er erzeugt, nicht scheuen. Dass die „Welt [...] unendliche Interpretationen in sich schliesst“ (FW 374, 627), bedeutet nur, dass jede Perspektive zu immer anderen Perspektiven übergehen kann – wenn sie dazu frei genug ist. Sie kann das freilich immer nur *in* ihrer Perspektive, ohne die andern Perspektiven wirklich einnehmen und von ihnen *wissen* zu können. Perspektiven unterscheiden sich, wie man bald nach Nietzsche zu unterscheiden lernte, funktional, nicht substantiell. Sieht man das und verzichtet darauf, den Perspektivismus zu re-ontologisieren, wird man auch keine „Lust“ mehr haben, „dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen“ (FW 374, 627). Das Ontologisieren, Idealisieren und Transzendieren wird im „Phänomenalismus und Perspektivismus“ (FW 354, 593) geschmacklos.

Der Perspektivismus lehrt, mit der Ungewissheit der Welt zu leben. Er kann Angst oder Freude machen. Und die Freude an ihm kann man lernen. Wer „den Fragezeichen-Charakter der Dinge“ nicht mehr aufgeben will, wer erst einmal einen „Widerwille[n] gegen die grossen Moral-Worte und -Gebärden“ und gegen „alle plumpen vierschrötigen Gegensätze“ entwickelt und im Erkennen-Wollen eine lange „Uebung in Vorbehalten“ (FW 375, 627 f.) erworben hat, wird wachsenden Stolz am geschickten Umgang mit Perspektiven haben. Nietzsche vergleicht ihn mit einem wilden und doch beherrschten, stolzen Ritt:

Denn Das macht unsern Stolz aus, dieses leichte Zügel-Straffziehn bei unsrem vorwärts stürmenden Drange nach Gewissheit, diese Selbstbeherrschung des Reiters auf seinen wildesten Ritten: nach wie vor nämlich haben wir tolle feurige Thiere unter uns, und wenn wir zögern, so ist es am wenigsten wohl die Gefahr, die uns zögern macht ... (FW 375, 628)

Und das zeigt sich auch und gerade im alltäglichen Leben beim Umgang mit anderen Menschen. Zunächst muss man andere, die nun ein Recht auf ihre eigenen Perspektiven haben sollen, aushalten – Nietzsche nahm nicht an, dass alle Menschen von allen Menschen „umschlungen“ werden wollen, wie es in Schillers Ode *An die Freude* heißt. Das beginnt mit den gegensätzlichen Perspektiven im Geschlechterverhältnis. Nietzsche, der gerne als Frauenfeind dargestellt wird, zeigt mit höchster Subtilität, dass „der Mann“, der will, dass „das Weib“ ihm zu Willen sei, dass es sich ihm hingibt, eben von dieser Hingabe in seinem Wollen geleitet wird; aus dem scheinbar harten „Natur-Gegensatz“ (FW 363, 611) wird ein Spiel mit Perspektiven. Er schlägt, aus erkennbar eigenen Erfahrungen, befreiende Perspektiven im Umgang mit Menschen vor, die man sich lieber ganz vom Leib hielte (FW 364, FW 365). Er verrät Künstlern Perspektiven, unter denen sie kreativ arbeiten können – indem sie das Publikum und zuweilen auch sich selbst ausblenden (FW 367, FW 369, FW 376) –, und Schriftstellern, wie sie angesichts eines anonym bleibenden Publikums mit ganz unterschiedlichen Erwartungen schreiben können – indem sie durch die „feineren Gesetze eines Stils“, also durch schriftstellerische Kunst, die, die sie nur oberflächlich verstehen können und sollen, von denen scheiden, die sie, die Schriftsteller, wirklich ansprechen und mit denen sie weiterkommen wollen. Das alles beschreibt er als einen „Tanz“, einen Tanz im Finden, Erfinden und Wechseln von Perspektiven (FW 371, FW 379, FW 381).

5.4 Freiheiten einer künftigen fröhlichen Wissenschaft

Was oder wo ist nun das Freie, in das Nietzsche mit seiner fröhlichen Wissenschaft führen will? Er zieht kein Fazit, überlässt das seinen Leser(inne)n. Stattdessen setzt er auch zuletzt noch starke neue Zeichen, in Aphorismen von höchster schriftstellerischer Raffinesse, die erneut in überraschende philosophische Tiefen führen. Wir nähern uns dem Ende der Geschichte vom Erwachen der Heiterkeit.

Zunächst, in FW 370, umreißt Nietzsche, was aus der Philosophie werden könnte, die aus Not, weil alles andere nicht mehr haltbar ist, den Perspektivismus akzeptiert hat. Er ordnet seine eigene frühe Loslösung vom „romantische[n] Pessimismus“ (FW 380, 622) Schopenhauers und Wagners (und bei Wagner auch von seiner Person und seiner Musik) in ein Schema, eine Kreuztabelle ein, die er aus zwei senkrecht zueinander stehenden Unterscheidungen bildet (van Tongeren 2012, 133–135). Und in diesem Schema lässt er seine Heuristik der Not im Zeichen des Dionysos gipfeln, dem er sein erstes veröffentlichtes Werk gewidmet hatte, den er zuletzt (JGB 295) zum Gott seines Philosophierens erklärt hat, den er jetzt im Adjektiv „dionysisch“ als „terminus“ einführt – und der, als Gott des immer neuen Werdens und Vergehens, der Schaffung und Überwindung aller Gegensätze, jedes Schema sprengt. Er führt eine Unterscheidung ein, die die bisherige auf den Kopf stellt, unterscheidet nicht mehr Not von Überfülle, sondern die Überfülle selbst als Not, eine Not also nicht nur der „an der Verarmung des Lebens Leidenden“, sondern eine Not auch der „an der Ueberfülle des Lebens Leidenden“: eine Not der Schaffenden, „welche eine dionysische Kunst wollen“ (FW 370, 620), ihre überfließenden Ideen in den Griff bekommen und außerdem solche finden müssen, die dieses dionysische Schaffen verstehen können. Das klingt phantastisch und ist doch nur die Beschreibung der Not von Nietzsches Zarathustra, der von Anfang bis Ende nach jemandem sucht, der ihm seine überreiche geistige Gabe abnehmen könnte, und niemanden findet. Aus beiden Nöten, der Not der Armut und der Not der Überfülle, kann, so Nietzsche, Philosophie und Kunst entstehen und aus beiden solche, die aus einem „Verlangen nach Starmachen, Verewigen“ heraus auf ein „Sein“ oder aber aus einem „Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft“ heraus auf ein „Werden“ hinaus wollen. Für alle Felder seiner Kreuztabelle nennt er ausgesuchte Namen, für das Feld der aus der „Ueberfülle“ kommenden Kunst und Philosophie, die ein unablässiges Werden nicht wie die zeitgenössischen Anarchisten aus Hass, sondern aus Güte will, dagegen nicht. Er behält es einem kommenden „dionysischen“ Pessimismus vor (FW 370, 621). Pessimismus nennt er die Kraft, auch das pessimum, das Schlimmste im Leben sehen zu können, wofür ihm Schopenhauer stand, der es aber nicht schätzen konnte,

sondern „romantisch“ darunter litt. Für Dionysos dagegen wurde das Tragische leicht: Die Athener inszenierten ihre Theaterfestspiele für ihn, bei denen die Wettbewerber mit Tragödien zu beginnen und mit einem Satyrspiel zu schließen hatten, wie es auch Nietzsche in FW V tut.

Er umgibt diesen antike Erinnerung und offene Zukunft weit umspannenden Aphorismus zur Philosophie *und* Kunst, die in seiner fröhlichen Wissenschaft zusammengehören, mit zwei der Aphorismen zum künstlerischen und schriftstellerischen Schaffen, von denen eben die Rede war (FW 369, FW 371), und diese wiederum mit zwei Aphorismen zur Musik (FW 368, FW 372), ein glanzvolles Beispiel seiner Kunst der thematischen Perspektivierung durch Aphorismen. Der erste Aphorismus zur Musik (FW 368) *vor* dem zum „dionysischen Pessimismus“ handelt noch einmal von Wagners Musik, die Nietzsche oder sein „ganzer Leib“ (FW 368, 617), wie er schreibt, inzwischen als bedrückend, nicht beschwingend, verklärend, erleichternd erlebt, der zweite (FW 372) *nach* dem zum „dionysischen Pessimismus“ wieder von der Philosophie, die mit ihrer Vernunft-Metaphysik verlernt hat, die „Musik des Lebens“ zu hören: „ein ächter Philosoph hörte das Leben nicht mehr, insofern Leben Musik ist“ (FW 372, 623). Nietzsche greift hier „die immer idealischer ausgelegte Entsinnlichung“ der europäischen Philosophie an, die mit Platon begonnen habe und in Spinozas Drängen auf die Bewältigung der Affekte und an seiner eigenen zarten, kränklichen Leiblichkeit am augenfälligsten geworden sei. Aber gerade in Spinoza hatte er einen großen Vorgänger erkannt, und er schloss nicht aus, dass die ewige Wiederkunft auch schon in der Konsequenz von dessen Philosophie gelegen haben könnte. Die Formel von der „Musik des Lebens“, für die die Vernunft-Philosophie taub geworden war, gebraucht er nur hier. Die fröhliche Wissenschaft, der heitere, dionysische Pessimismus sollte diese Musik wieder ertönen lassen.¹¹

Doch um sie wieder hören zu lernen, bedarf es nach Nietzsche besonderer persönlicher Voraussetzungen, und die, die er nennt, sind hoch. Zu ihnen gehören die Kraft zur Heimatlosigkeit, wie er selbst sie gewagt hatte, das Misstrauen gegen die oft so heuchlerischen humanistischen Ideale, der Mut, Menschen durch gleiche Rechte als Personen nicht auch schon als Persönlichkeiten mit ihrer höchst unterschiedlichen Orientierungs-, Urteils- und Entscheidungsfähigkeit

11 In *Ecce homo* „Die Geburt der Tragödie“ 3 wird Nietzsche dem Pessimismus vollends abschwören und „das Recht“ beanspruchen, „mich selber als den ersten tragischen Philosophen zu verstehen – das heisst den äussersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen“. Denn ihm sei zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie die „Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos“ gelungen, das tragisch und zugleich fröhlich, heiter ist, weil nichts Dionysisches einseitig ist, sondern die andere Seite jedes Gegensatzes mit umfasst (EH „Die Geburt der Tragödie“ 3; KSA 6, 312).

gleichzustellen, sondern den Sinn für ihre Rangordnung wiederherzustellen – Nietzsche spricht hier provozierend von „einer neuen Sklaverei“ und meint mit „Sklaverei“ auch und vor allem jede geistig abhängige, nicht von eigenen Ideen geleitete und insofern ‚befohlene‘ Arbeit –, die entschlossene Abkehr von „Nationalismus“ und „Rassenhass“, um ein „gute[r] Europäer“ zu werden (FW 377, 630f.), darüber hinaus der geistige Horizont, auch noch über Europa hinaussehen zu können, soweit es „eine Summe von kommandirenden Werthurtheilen“ ist, „welche uns in Fleisch und Blut übergegangen sind“ (FW 380, 633), und im Ganzen die über lange Zeit erworbene Gelassenheit, mit der jemand Halt in der eigenen Leichtigkeit findet. Dann wird vielleicht eine Freigebigkeit des Geistes möglich, die wie ein „offne[r] Brunnen“ die Abfälle der Zeit, einschließlich ihrer Idealisierungen und Moralisierungen, in sich aufnehmen und gereinigt, „hell“, dem Leben zurückgeben kann, so wie es Nietzsche wiederum von seinem Zarathustra gesagt hat (FW 378, 631).

Und unter all diesen Voraussetzungen kann sich einstellen, was er nun die „grosse Gesundheit“ (FW 382) nennt (Faustino 2013). Sie ist groß, weil sie, wie schon erwähnt, Schlimmes verkraften und dadurch noch stärker werden kann. Man ‚hat‘ sie nicht und niemals, sondern muss sie sich dionysisch immer neu erwerben, „weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss“ (FW 382, 636) in den abenteuerlichen, von „Heisshunger in Gewissen und Wissen“ getriebenen Ausfahrten der fröhlichen Wissenschaft. Sie ist wohl wieder ein Ideal, nun aber ein „andres Ideal“, ein aus jeweils sichtbarer Not entspringendes Ideal auf Sicht und auf Zeit, das selbst und bewusst entworfene „Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess“. Mit diesem Ideal, das sich nun „neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst“ hinstellt, aber könnte dann „der grosse Ernst“ beginnen, „das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt“ werden, die „Tragödie“ ihren Lauf nehmen (637). Denn mit solchen dionysischen Geistern dränge, scheint Nietzsche zu erwarten, die Nachricht vom Nihilismus mit Macht vollends durch. Dann zerbräche die Übergangszeit und die Geschichte vom Erwachen der Heiterkeit wäre zu Ende. Denn die gebundenen, auf feste Bindungen angewiesenen Geister werden die neuen Freiheiten kaum ertragen können, werden darum jene „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“ (FW 343, 573) in Gang setzen und als erstes die freier gewordenen Geister niederkämpfen. Vielleicht haben wir in den europäisch denkenden Ländern diese Tragödie ja schon weitgehend hinter uns. Das wäre schön. Sicher ist es nicht.

Literatur

- Balaudé, Jean-François/Wotling, Patrick (Hrsg.) 2012: *L'art de bien lire Nietzsche et la philologie*, Paris.
- Bertino, Andrea Christian 2011: „Vernatürlichung“. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 58), Berlin/Boston.
- Brusotti, Marco 1997: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 37), Berlin/New York.
- Colli, Giorgio 1980: Nachwort, in: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 659–663.
- Dellinger, Jakob 2011: Art. „Perspektivismus“, in: Christian Niemeyer (Hrsg.): *Nietzsche-Lexikon*, 2. Aufl., Darmstadt, S. 288–289.
- Faustino, Marta Sofia Ferreira 2013: *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. Dissertation, Universidade Nova, Lissabon.
- Figal, Günter 2000: Nachwort zu Friedrich Nietzsche, in: *Die fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart, S. 313–325.
- Gebhard, Walter 1986: Nachwort zu: Friedrich Nietzsche, in: *Die fröhliche Wissenschaft* („La gaya scienza“), Stuttgart, S. 325–346.
- Giametta, Sossio 1998: *Il quinto libro della „Gaia scienza“*, in: Sossio Giametta: *Saggi Nietzscheiani*, Neapel, S. 105–122.
- Higgins, Kathleen Marie 2000: *Comic Relief. Nietzsche's Gay Science*, New York/Oxford.
- Kaufmann, Walter 1974: *Translator's Introduction*, in: Friedrich Nietzsche: *The Gay Science*. Translated, with Commentary by Walter Kaufmann, New York, S. 3–26.
- Lampert, Laurence 1993: *Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*, New Haven, Conn./London.
- Langer, Monika. M. 2010: *Nietzsche's Gay Science: Dancing Coherence*, Basingstoke.
- Niemeyer, Christian 2005: *Auf die Schiffe, ihr Pädagogen! Ein einführender Textkommentar zu Nietzsches Aphorismensammlung Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 57, S. 97–122.
- Pichler, Axel 2014: *Philosophie als Text. Die ästhetische Darstellungsform von Nietzsches Götzen-Dämmerung* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 67), Berlin/Boston.
- Poljakova, Ekaterina 2013: *Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 63), Berlin/Boston.
- Reschke, Renate 1990: *Friedrich Nietzsches Fröhliche Wissenschaft oder Vom zerbrechlichen Gleichgewicht einer Philosophie*, in: Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* („la gaya scienza“), hrsg. mit Anmerkungen zum Nietzsche-Text und mit einem Essay von Renate Reschke, Leipzig, S. 357–413.
- Rupschus, Andreas 2013: *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 62), Berlin/Boston.
- Salaquarda, Jörg 1997: *Die Fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neuer „Lehre“*, in: *Nietzsche-Studien* 26, S. 166–183.
- Schacht, Richard 1988: *Nietzsche's Gay Science or How to Naturalize Cheerfully*, in: Robert C. Solomon/Kathleen M. Higgins (Hrsg.): *Reading Nietzsche*, New York/Oxford, S. 68–86.

- Stegmaier, Werner 2000: Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra, in: Volker Gerhardt (Hrsg.): Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Klassiker Auslegen), Berlin, S. 191–224.
- Stegmaier, Werner 2008: Philosophie der Orientierung, Berlin/New York.
- Stegmaier, Werner 2011: Nietzsche zur Einführung, Hamburg. (2. Aufl. 2013)
- Stegmaier, Werner 2012: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft, Berlin/Boston.
- Tanner, Michael 1999: Nietzsche, aus dem Engl. übers. v. Andrea Bollinger, Freiburg i.Br.
- van Tongeren, Paul 2012: Het Europese nihilisme Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren, Nijmegen.
- Westerdale, Joel 2013: Nietzsche's Aphoristic Challenge (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 64), Berlin/Boston.
- Wotling, Patrick 2010: La tragédie et „nous“. L' inflexion du livre V du Gai Savoir, in: Chiara Piazzesi/Giuliano Campioni/Patrick Wotling (Hrsg.): Letture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir, Pisa, S. 99–114.
- Wuthenow, Ralph-Rainer 1982: Nachwort, in: Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Frankfurt am Main, S. 299–318.