

Vortrag beim Kolloquium für Carlo Gentili, „Soviel Misstrauen, so viel Philosophie.“
Nietzsche lettore di filosofia, Bologna, 28.-30. April 2022

Werner Stegmaier

Esprit de finesse.

Nietzsche und Pascal zur Erschließung der menschlichen Orientierung

Nietzsche stand, das hat er selbst betont und es ist oft beschrieben worden, Pascal sehr nah, fand bei ihm einen verwandten Typus und in seinem Schreiben ähnliche Formen. Pascal gehörte zu denen, mit denen er sich persönlich auseinandersetzen wollte, wenn er Gelegenheit hätte, wie Odysseus die Unterwelt zu besuchen (MA II, VM 408), und er hat ihn auch nachweislich selbst gelesen. Doch Pascals entschiedener christlicher Glaube trennte ihn von ihm; Pascal schien Nietzsche dessen bedauernswertestes Opfer zu sein. Aus heutiger Sicht vereinigte Pascal die größte Spannweite des mathematisch-wissenschaftlichen, religiösen und philosophischen Denkens. Er gewann dadurch weite Spielräume in der Wahl von Prinzipien und deren Gewissheiten und eröffnete auf diesem Weg neue philosophische Horizonte für das, was wir heute Orientierung im Leben nennen. Orientierung als philosophischer Begriff umgreift ‚Verstand‘ (*entendement*) und ‚Herz‘ (*cœur*) bei Pascal und ‚Geist‘ und ‚Leben‘ bei Nietzsche. Ich lege ihn der folgenden vergleichenden Betrachtung zugrunde. Bei Nietzsche werde ich besonders gerne auf die *Fröhliche Wissenschaft* rekurrieren, der Carlo Gentili seinen wunderbaren Kommentar gewidmet hat.

1. Nietzsches Pathos für Pascal: Persönliche Nähe, verwandter Typus, ähnliche Formen des philosophischen Schreibens

Pascal war ein Mann ganz nach Nietzsches Geschmack.¹ Er hatte für sein Denken Bedeutung wie nur Heraklit, Sokrates und Schopenhauer, entsprach ihm persönlich aber weit mehr als sie. Pascal entstammte dem französischen Verdienstadel („noblesse de robe“), wie Nietzsche ihn schätzte: einer alten, angesehenen, wohlhabenden

¹ Walter Martin Rehahn, „Der bewunderungswürdige Logiker des Christentums“. Friedrich Nietzsche und Blaise Pascal, in: Nietzscheforschung 20 (2013), 343-354, stellt in einer locker erzählenden Einführung die wichtigsten Anknüpfungspunkte und Parallelen zwischen beiden Denkern zusammen. Der katholische Theologe Ulrich Willers, Das große Drama von Verzweiflung und Gnade. Pascals Rede und Nietzsches Gegenrede, in: Beatrix Vogel (Hg.), Von der Unmöglichkeit oder Möglichkeit, ein Christ zu sein, München (Allitera) 2001, 269-281, spielt den Atheisten Nietzsche gegen den entschiedenen Christen Pascal aus und stellt beide als Apologeten dar. Er übersieht, dass Nietzsche zuletzt in *Der Antichrist* schrieb: „Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein...“ (AC 39). Beide haben nicht Pascals und Nietzsches Beiträge zur Klärung der menschlichen Orientierung im Ganzen im Blick.

Magistratsfamilie, die sich niemandem außer Gott unterwerfen wollte. Bei aller christlichen Demut bewahrte Pascal seinen Adelsstolz.² Sein Vater, der in Kontakt mit den besten Gelehrtenkreisen seiner Zeit stand, wagte immer wieder die Konfrontation mit den Regierenden und vererbte seinen Widerspruchsgeist seinem Sohn. Als er ihn nach Montaignes Vorstellungen erzog und ihn keine Mathematik lehrte, erschloss der Junge sie sich selbst und machte bald seine spektakulären Entdeckungen. Er, der Sohn, war es dann auch, der das reformorientierte jansenistische Christentum in der Familie vor allem verbreitete. Er war darin so entschieden, dass er auch zu Denunziationen von Häretikern bereit war. Wie Nietzsche bewies er von Anfang an einen scharfen Angriffsgeist.

Wie Nietzsche war Pascal auch von Kind auf kränklich, wurde lebenslang von Lähmungserscheinungen und schweren Schmerzen gequält. Das machte ihn ebenfalls hochsensibel und leicht reizbar. Und auch er versuchte, einen „rechten Gebrauch“ von seinen Krankheiten zu machen, er freilich so, dass er sie als Gottes Hilfe betrachtete, allem Weltlichen zu entsagen.³ Zugleich bewies er, auch darin Nietzsche verwandt, bei Gelegenheit geschäftlich-praktischen Sinn, wusste das vom Vater ererbte Vermögen auch gegenüber seinen beiden Schwestern entschlossen zu bewahren und brachte zuletzt sein Projekt eines öffentlichen Transportunternehmens auf den Weg.

Bei aller Frömmigkeit war Pascal kein Frömmeler, sondern wagte sich mit seinem Christentum ähnlich weit vor wie Nietzsche später mit seinem Antichristentum. Er stellte es bewusst auf die Probe, indem er sich zeitweise in Pariser freigeistigen Zirkeln bewegte, und als er sich ins Kloster begab, tat er das nicht als Mönch, sondern als ‚Solitär‘, der getrennt von den andern lebte und sich besondere Martern auferlegte. ‚Solitär‘ wurde für Nietzsche ein Ehrenname.⁴ Pascal wurde Solitär nach einem

² Vgl. Blaise Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, in: Pascal, *Œuvres complètes*, ed. par Jacques Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, Paris (Éditions Gallimard) 1954, 615-621, hier 345, deutsch: *Drei Abhandlungen über die Stellung der Großen*, in: Blaise Pascal, *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*, übers. v. Ulrich Kunzmann, hg. v. Albert Raffelt, Hamburg (Meiner) 2005, Kl. Schriften, 343-350, hier 347.

³ Blaise Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in: *Œuvres complètes*, 605-614, deutsch: *Gebet zu Gott um den rechten Gebrauch der Krankheiten*, in: *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*, 351-364.

⁴ Vgl. den Brief an Heinrich Köselitz aus Nizza, 24. November 1885, Nr. 648, KSB 7.115 („arbeitsame und solitäre Thiere“, die auch einander aus dem Weg gehen und nur „hier und da ein kleines Fest des Zusammenseins veranstalten“) und die Aufzeichnung N Herbst 1887, 10[59], KSA 12.492, KGW IX 6, W II 8, 92 (man soll „die Kluft“ zwischen dem „heerdenhaften“ und dem „solitären Typus“ „immer tiefer aufreißen“), auch wenn die „Solitär-Person“ dann immer schärfer bekämpft wird (N Herbst 1887, 10[61], KSA 12.493, KGW IX 6, W II 2, 89). Seine Umwertung aller Werte ist für Nietzsche ein „ganz unheimlich solitärer Akt“ (Brief an Heinrich Köselitz aus Turin, 30. Oktober 1888, Nr. 1137, KSB 8.462). Im Nachlass aus dem Frühjahr 1888 schlägt Nietzsche dann auch kritische Töne zu den „Solitären“ an: Sie seien gehindert zu handeln, und so seien ihre „Instinkte“ wie die der „Habituell-Leidenden“ „Instinkte der décadence“ (N Frühjahr 1888, 14[102] und [142], KSA 13.279 f. u. 327, KGW IX 8, W II 5, 116 u. 67). – Nietzsches Werke werden zitiert nach: Nietzsche, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York/Boston 1967 ff. (KGW, Abteilungen I-VIII), in der Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New

Offenbarungserlebnis, wie es auch Nietzsche mit dem ihm wichtigsten Gedanken, dem Gedanken der ewigen Wiederkunft, verband und das er wie Pascal sein *Mémorial* genau datierte. Und so wie Nietzsche aus der Institution der Universität, die ihn in sehr jungen Jahren berufen hatte, bald wieder herausdrängte, fügte sich auch Pascal nicht der Disziplin seines Klosters Port Royal, als er, anders als alle übrigen und auch Antoine Arnauld, der führende Kopf des Klosters, das ihnen von der Kirchenleitung aufgezwungene „Formular“ zur Abschwörung von Grundsätzen des Jansenismus nicht unterschrieb.

Nietzsche, der sich, besonders seit er sich als ‚freier Geist‘ bekannte, immer wieder über Pascal äußerte, schätzte an ihm wie an allen französischen Moralisten besonders den großen Psychologen, den er dem ebenfalls tief frommen Dostojewski gleichstellte, auch wenn er ihm zu sehr der „Selbstschau“ oder „Nabelschau“ ergeben schien. Pascal und Dostojewski dürften, wie auch Leopardi, notierte er, „nihilistisch genannt werden, weil sie alle den Gegensatzbegriff des Lebens, das Nichts, als Ziel, als höchstes Gut, als ‚Gott‘ verherrlicht haben“.⁵ Besonders aber durfte ihm Pascals Mut zum Extrem imponiert haben, wie er ihn sich selbst zuschrieb:

{die Spontaneität seiner / die seine / die psychologische Vision .. ~~Psychologisch-Möglichen~~ eine schwindelerregende Weite der Umschau, des Erlebten, Errathenen, Erschlossenen, ~~des Die tiefere Consequenz~~ {der Wille zur Consequenz}, die Furchtlosigkeit vor ~~der Härte u. gefährlichen Consequenz~~ { der Härte u. gefährlichen Consequenz}.⁶

Auch die schonungslose Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, die er unter allen Tugenden am höchsten schätzte, verbunden mit der Kraft zum großen Zweifel auch an sich selbst, fand er bei Pascal⁷ und schließlich auch eine stupende schriftstellerische Begabung, verbunden mit äußersten Raffinessen der Ironie und der Polemik, wie sie Nietzsche selbst immer stärker kultivierte. Pascal war ähnlich ungeduldig, drängte wie Nietzsche stets auf die rasche Publikation seiner Einsichten, und weil die Einsichten auch bei ihm so überreich strömten, wurde er mit seinem geplanten Hauptwerk, einer Apologie des Christentums, wie Nietzsche mit seiner „Umwertung aller Werte“ nie fertig. Auch Pascal verfügte über eine Vielfalt schriftstellerischer Formen, die Abhandlung, den Essai, den fiktiven Brief, das veröffentlichte Gebet. Mit seiner Form des Notats oder des Fragments von ganz unterschiedlicher Länge, die sich der

York 1980 (textidentisch mit KGW III-VIII), der späte Nachlass nach der sog. KGW IX (Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abteilung IX), in der er seit 2001 unter Leitung von Marie-Luise Haase neu entziffert und in differenzierter Transkription herausgegeben wird.

⁵ N Frühjahr 1888, 14[25], KSA 13.229 f., KGW IX 8, W II 5, 178. Vgl. den Brief an Georg Brandes aus Turin, 20. Nov. 1888, Nr. 1151, KSB 8.483.

⁶ N Frühjahr 1888, 14[25], KSA 13.230 / KGW IX 8, W II 5, 178.

⁷ N Herbst 1881, 12[52], KSA 9.585: „Wenn ich von Plato Pascal Spinoza und Goethe rede, so weiß ich, daß ihr Blut in dem meinen rollt — ich bin stolz, wenn ich von ihnen die Wahrheit sage — die Familie ist gut genug, daß sie nicht nöthig hat, zu dichten oder zu verhehlen; und so stehe ich zu allem Gewesenen, ich bin stolz auf die Menschlichkeit, und stolz gerade in der unbedingten Wahrhaftigkeit“.

systematischen Ordnung der Gedanken verweigerte, kam er Nietzsches wichtigster schriftstellerischer Form, dem Aphorismenbuch, ganz nahe.⁸ Die „wahre Ordnung“ des Denkens sollte für beide die Nicht-Ordnung sein: Nur so konnte man nach Pascal der Unbegreiflichkeit Gottes und seiner Schöpfung, nach Nietzsche der unüberschaubaren und unaussprechlichen Komplexität der Welt gerecht werden.⁹

So sah sich Nietzsche mit Pascal wie mit niemandem sonst auf Augenhöhe. Eben darum aber war er für ihn auch ein beunruhigender Antipode, zu dem er Distanz halten musste.

2. Nietzsches Distanz zu Pascal: Sieg des Christentums über einen außerordentlichen Geist

Er registrierte mit spürbarem Schaudern, wie im Zeitalter eines Montaigne, Descartes, La Rochefoucauld und Spinoza ein Geist wie Pascal an das Christentum verlorenging, ja, so sah er es, Pascal seinen herausragenden Geist dem religiösen Glauben geradezu opferte. In Nietzsches zahlreichen Bemerkungen zu Pascal steht das stets im Vordergrund.¹⁰ Pascals mathematische und naturwissenschaftliche Arbeiten waren dagegen nicht Nietzsches Sache, er erwähnt sie kaum, auch nicht Pascals Anbahnung des Infinitesimalkalküls und seine *géométrie du hasard*, seine Theorie der Wahrscheinlichkeit und der Entscheidung unter Ungewissheit; seit nicht mehr mit unbedingten Gewissheiten gerechnet werden konnte, hätten sie für Nietzsches eigene philosophische Neuorientierung von hohem Belang sein können. Nietzsche faszinierten die äußersten Konsequenzen, die Pascal mit den Jansenisten aus der augustinischen Gnadenlehre zog, und die Paradoxien, in die das führte. Denn nach der Prädestinationslehre war nicht nur das Schicksal des Gläubigen, sondern auch schon seine Entscheidung zum Glauben durch Gott vorherbestimmt, ohne dass der Gläubige das wissen konnte: Die Paradoxie war nur so zu lösen, dass der Gläubige mit all seinen Kräften sich der möglichen Gnadenwahl als würdig erwies, um die ewige Seligkeit zu gewinnen. Sie verlangte ihm das Äußerste ab.

⁸ Vgl. Werner Stegmaier, *Formen philosophischen Schreibens*, Hamburg (Junius) 2019.

⁹ Vgl. Pascal, *Pensées*, Nr. 532/373, und Nietzsche, *Nachlass April – Juni 1885*, 34[46], KSA 11.434, KGW IX 1, N VII 1, 165 f., und *N Mai – Juli 1885*, 35[31], KSA 11.522, KGW IX 4, W I 3, 114. – Ich zitiere die *Pensées* (P) nach der Nummerierung von Louis Lafuma, der 1948 den Originalzustand von Pascals Nachlass wiederherzustellen versuchte, und nach der Übersetzung von Ulrich Kunzmann in Reclams Universalbibliothek von 1987; gelegentlich weiche ich davon ab. Die zweite Nummer bezieht sich auf die thematisch geordnete Ausgabe von Léon Brunschvicg von 1897, die lange als Standardausgabe galt. Den französischen Text entnehme ich der Garnier-Flammarion-Ausgabe von Dominique Descotes, Paris 1976. Die Editionsgeschichte der *Pensées* beschreibt Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Blaise Pascal*, München (Beck) 1999, 108-116.

¹⁰ Vgl. Eric Voegelin, *Nietzsche and Pascal* (1944), in: *Nietzsche-Studien* 25 (1996), 128-171, hier 157: „Pascal was concerned about the first clear symptoms of a crisis in Christianity which reached a climax in Nietzsche and our age; and Nietzsche was interested in Pascal’s method of dealing with a crisis that was also his own.“ Nach Voegelin hat Nietzsche die Transzendenz, die Pascal gelebt hatte, in der Immanenz gesucht und ist damit gescheitert.

Pascal *tat* das Äußerste. Er verwarf neben der Scholastik der Dogmen auch alle Gottesbeweise, wie sie Descartes noch versucht hatte. Er steigerte den christlichen Glauben zu einem unbedingten Glauben über alles erreichte wissenschaftliche und philosophische Wissen hinaus. Seine „Beweise“ (*preuves*) lagen im Wunderbaren der Religion selbst;¹¹ der Glaube sollte keiner Rechtfertigung mehr bedürfen außer der nicht zu rechtfertigenden Gnade Gottes. Das hatte auch etwas Befreiendes: Denn damit war die Gewissheit alles menschenmöglichen Wissens radikal auf Ungewissheit umgestellt und dadurch die Erschließung der menschlichen Orientierung ganz neu eröffnet. Pascal ging von der Lehre und dem Kalkül, die auf stets unsicheren Voraussetzungen basieren, zurück auf die Liebe Gottes, der man im Glauben einzig sicher sein kann, und von der wissenschaftlichen Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit auf die Grundunterscheidung der Lebensorientierung, Beruhigung und Beunruhigung.¹² Im Letzteren folgte ihm Nietzsche: Die menschliche Orientierung muss sich in ihrer dauernden Beunruhigung durch immer neue Situationen mit etwas beruhigen, das ihr dauernden Halt gibt, wenn dieser Halt auch nicht wie für Pascal Gott sein muss.¹³

Nietzsche erfreute sich zunächst durchaus an Pascals konsequenter Religiosität. Ende 1880 notiert er:

Pascal's Gespräch mit Jesus ist schöner als irgend etwas im neuen Testament! Es ist die schwermüthigste Holdseligkeit, die je zu Worte gekommen ist. An diesem Jesus ist seitdem nicht mehr fortgedichtet worden, deshalb ist nach Port-Royal das Christenthum überall im Verfall.¹⁴

In *Morgenröthe* nennt Nietzsche Pascal „in der Vereinigung von Gluth, Geist und Redlichkeit den ersten aller Christen“ (M 192). In seinen Aufzeichnungen identifiziert sich Nietzsche an einer Stelle geradezu mit Pascal im Blick auf ihr gemeinsames „Kraft-

¹¹ P 482/289, 402/290. Vgl. dazu Lucie Lebreton, Pascal et la „preuve par la force“: L'examen nietzschéen d'une conscience intellectuelle „blessée“, in: Nietzsche-Studien 47 (2018), 213-235. Lebreton bezieht sich auf Nietzsches Aufzeichnung „Der Hauptfehler Pascals: er meint zu beweisen daß das Christenthum wahr ist, weil es nöthig ist — das setzt voraus, daß eine gute und wahre Vorsehung existirt, welche alles Nöthige auch wahr schafft: es könnte aber nöthige Irrthümer geben! Und endlich! Die Nöthigkeit könnte nur so erscheinen, weil man sich an den Irrthum schon so gewöhnt hat, daß er wie eine 2te Natur gebieterisch geworden ist.“ (N Ende 1880, 7[233], KSA 9.366). Lebreton trägt zahlreiche Parallelstellen aus Nietzsches Werk zusammen und führt auch die neueste, vor allem französische, Literatur an. Sie macht deutlich, dass Nietzsches Argumente gegen „Beweise der Kraft“ (AC 50), von denen die Bibel spricht, auch schon bei Pascal selbst zu finden sind (223). Sie erwähnt nicht, dass auch für Nietzsche Denknöthigkeiten durch Lebensnotwendigkeiten bestimmt sein können (JGB 4). Nietzsches Diktum, der Glaube Pascals sehe „auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich“ (JGB 46), lässt sich, wie Lebreton zeigt, ebenfalls durch Pascal-Stellen untermauern (223 ff.). Sie geht rein dogmatisch vor, ohne Rücksicht auf die Chronologie und die Formen der Schriften beider.

¹² Werner Stegmaier, Philosophie der Orientierung, Berlin/New York (De Gruyter) 2008, 165.

¹³ Vgl. Nietzsche, FW 355, und dazu Werner Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston (De Gruyter) 2012, 289-304, und Carlo Gentili, Friedrich Nietzsche, La gaia scienza, Torino (Einaudi) 2015, 259-261.

¹⁴ N Ende 1880, 7[29], KSA 9.324.

und Größengefühl“: „Pascal und ich“.¹⁵ Von der Gnadenwahl getrieben, führe dieses Christentum, merkt Nietzsche an, freilich in „den tiefsten Egoismus“: „Es geht über alle Kraft und alle Vernunft hinaus, an Andere zu denken in solcher Lage!“¹⁶ Nietzsche stört das nicht. Doch immer stärker sieht er auch die geistigen Einschränkungen, die ein solcher Glaube mit sich bringt. Pascal befand sich für Nietzsche in ständigem „Selbstbetrug“, eben weil er „schon von christlichen Prädispositionen“ ausging.¹⁷ In seinem Missionseifer wolle er sich ständig für jedermann „beweisen“.¹⁸ So versichert sich Nietzsche der Distanz zu ihm und, da er als Pastorensohn selbst stark durch das Christentum geprägt war, seines eigenen Nicht-Christentums.¹⁹ Er will nicht, wie er dann in *Morgenröthe* schreibt, wie Pascal die „Verzweifelnden“ „mit Hülfe der schneidendsten Erkenntniss“ noch weiter in die Verzweiflung treiben, nur um sie für den christlichen Glauben zu gewinnen (M 64). Den Apostel Paulus, den Nietzsche mit seiner Aufdringlichkeit und Verschlagenheit redlich hasste, nennt er einen „jüdischen Pascal“ (M 68). Von anderen Menschen zu erwarten, dass sie „unser Ich“ lieben sollten, wenn dieses Ich doch vor Gott hassenswert sei, stellt er in *Morgenröthe* als Widerspruch dar (M 79).

In der Folge rückt er in seinen Aufzeichnungen die grausamen Konsequenzen des konsequenten christlichen Glaubens für Pascal selbst in den Vordergrund. Es habe einen „vollen Menschen“ wie ihn „verdorben“.²⁰ So habe er seine Leiblichkeit schlechtreden und seine Leiden willkommen heißen müssen, weil sie von weltlichen Ausschweifungen abhielten.²¹ Pascal selbst sprach dagegen von der Pflicht zur Selbstdemütigung „bis zu den letzten Abgründen des Nichts“.²² Nietzsche bringt „die tiefe grüblerische Selbstverachtung,“ den „Glauben an die menschliche Unwürdigkeit,“ die „Angst des ‚Vielleicht-Verurtheilten‘“ auf die Kurzformel des „{Pascalismus}“;²³ später führt er Pascal regelmäßig als abschreckenden „Typus“ an.²⁴ Ein Glaube wie seiner, schreibt Nietzsche dann in *Jenseits von Gut und Böse*, sehe „auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich“, er mache Ernst mit der

¹⁵ N Ende 1880, 7[174], KSA 9.353.

¹⁶ N Ende 1880, 7[106], KSA 9.339 f. Vgl. auch 7[158], KSA 9.349.

¹⁷ N Ende 1880, 7[184], KSA 9.355.

¹⁸ Ebd. und N Ende 1880, 7[190], KSA 9.356.

¹⁹ Vgl. N Ende 1880, 7[259], KSA 9.371 f., 7[262], KSA 9.372, und 7[265], KSA 9.372 f.

²⁰ N Frühjahr Sommer – Herbst 1884, 26[3], KSA 11.151.

²¹ Vgl. M 86 und in den späten Aufzeichnungen N Frühjahr 1888, 15[89], KSA 13.458, KGW IX 9, W II 6, 61 : „die grundsätzlich ~~falsche Auslegung~~ {Reduktion} aller Gesamt-Gefühle des Leibes {~~alles physiol. Wohl- und Schlimm-Ergehens~~} auf moral. Werthe {~~das grundsätzliche Sich-krank-Machen~~}; als Sym die Krankheit selbst bedingt {gedacht durch die Moral, etwa} als Strafe, oder als Prüfung oder {auch} als Heils-Zustand {~~des Christen~~}, in dem der M<ensch> vollkommener wird als er es in der Gesundheit sein könnte (— der Gedanke Pascals), unter Umständen das freiwillige Sich-krank-machen“.

²² Blaise Pascal, Sur la conversion du pêcheur, in: Œuvres complètes, 548-552, hier 551 / Über die Bekehrung des Sünders, in: Kleine Schriften, 331-336, hier 335.

²³ N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[144], KSA 12.138, KGW IX 5, W I 8, 77.

²⁴ Vgl. zuletzt N Frühjahr 1888, 14[6], KSA 13.220, KGW IX 8, W II 5, 187: „Pascal als Typus“.

„Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewissheit des Geistes“, bedeute „Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbst-Verstümmelung“:

seine Voraussetzung ist, dass die Unterwerfung des Geistes unbeschreiblich wehe thut, dass die ganze Vergangenheit und Gewohnheit eines solchen Geistes sich gegen das Absurdissimum wehrt, als welches ihm der „Glaube“ entgegentritt. (JGB 46)

Eben diese Verinnerlichung der Grausamkeit beschreibt Nietzsche dann in *Zur Genealogie der Moral* als Ursprung des schlechten Gewissens, aus dem nach dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 357) wiederum das wissenschaftliche Gewissen hervorgegangen sei. Nietzsche erwähnt Pascal dort jedoch kaum noch, nachdem er in *Jenseits von Gut und Böse* vom exemplarisch „Pascalischen sacrificio dell'intelletto“ gesprochen hat (Nr. 229). Dennoch scheint Nietzsche beim leidenschaftlich anklagenden Abschnitt Nr. 22 der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* unentwegt Pascal vor Augen gehabt zu haben als den, der „seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe“ trieb, dem der Gedanke „einer Schuld gegen Gott“ zum „Folterwerkzeug“ wurde und der zugleich „seine eigentlichen und unablässlichen Thier-Instinkte“ als eine solche Schuld gegen Gott, als „Aufruhr gegen den ‚Herrn‘, den ‚Vater‘, den Urahn und Anfang der Welt“ umdeutete.

Aber Nietzsche hört in alldem auch „den Schrei Liebe, den Schrei des sehnsüchtigsten Entzückens, der Erlösung in der Liebe“ (GM II 22). Pascal wollte in der Tat die christliche Religion nicht lehren, sondern, wie er schrieb, wieder achtens- und liebenswert (*vénérable, aimable*) und *dadurch* glaubhaft machen (P 12/187). Nietzsche versucht zuletzt seinerseits mitten in der Kampfschrift *Der Antichrist* fast wider Willen mit seinem bezwingenden Entwurf des „Typus Jesus“ das ursprüngliche Christentum wieder liebenswert zu machen. Hier kommen Pathos und Distanz in ihm zur äußersten Spannung, und hier schließt Nietzsche auch seinen ebenfalls paradoxen Gedanken des *amor fati* an.²⁵ Schon 1880 hat er überlegt, wie aus dem Untergang des Christentums oder doch dessen kirchlicher Lehre ein neuer Gewinn zu ziehen wäre, auf den man wieder stolz sein könnte, eine neue „unerhörte Art von Männlichkeit“, „etwas Überbietendes“ an „Entsagung und Strenge“.²⁶ 1884 denkt er darüber nach, ob aus der „Ehrlichkeit“ Pascals, die ihn zur äußersten Verschärfung des christlichen und mit ihm auch seines „intellektuellen Gewissens“ brachte, nun „ein Verbot desselben Gewissens in jedem kräftigen Manneskopfe und Mannesherzen“ werden könnte.²⁷ Pascals „prachtvoller bitterböser Seele“ wäre, erwägt er, zuzutrauen gewesen, „über das

²⁵ Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*. Dilthey und Nietzsche, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1992, 363.

²⁶ N Ende 1880, 7[281], KSA 9.375 f.

²⁷ N Frühjahr Sommer – Herbst 1884, 26[175], KSA 11.195.

Christenthum selber hohn{zu}lachen zu machen, wie er es {früher u. jünger} über die Jesuiten gethan hat“, hätte er nur länger gelebt.²⁸

Nietzsches letzte Äußerungen zu Pascal sind denn auch zwiespältig. Während er ihn in *Der Antichrist* nochmals als „das jammervollste Beispiel“ der „Verderbniss seiner Vernunft durch die Erbsünde“ darstellt (AC 5), bekennt er in *Ecce homo*, dass er eben dieses „lehrreichste Opfer des Christenthums, langsam hingemordet, erst leiblich, dann psychologisch, die ganze Logik dieser schauderhaftesten Form unmenschlicher Grausamkeit“ „nicht lese, sondern liebe“ (EH, Warum ich so klug bin 3).

3. Nietzsches Pathos der Distanz zu Pascal: Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Erschließung des Sich-Orientierens im Denken

„Pathos der Distanz“ ist für Nietzsche das Gefühl der Rangordnung in der Achtung Anderer. Sein Maß dafür ist die „immer neue Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“ (JGB 257). Das könnte eine Formel auch für Pascals *logique du cœur* sein, einer Logik, die vor der Logik der Vernunft liegt und auch über deren Gebrauch entscheidet. Nietzsche wahrt sein hohes Pathos für Pascal, ja, seine Liebe zu ihm auch in der Distanz zu ihm. Er sieht sich, schon als der Spätere von beiden, Pascal zwar überlegen, ist sich dessen aber nicht sicher. Der philosophische Maßstab seiner Überlegenheit über Pascal kann nur sein, ob er selbst zu einer Erweiterung der Erschließung der menschlichen Orientierung über die hinaus gekommen ist, die Pascal in seiner unbedingten Glaubensgewissheit mit seiner Überschreitung alles bedingten Wissens angebahnt hat. Nietzsche selbst äußert sich dazu nicht. Wir können es an zentralen Problemfeldern der menschlichen Orientierung ablesen, zu denen sich beide dezidiert geäußert haben: den Problemfeldern des Ich, seiner Beziehung zur Welt, der Logik, mit der es sich der Welt bemächtigt, und den Differenzierungen des Geistes, die sich dabei herausbilden. Was die Apologie des christlichen Glaubens betrifft, könnte Nietzsches berühmter Aphorismus Nr. 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* durch die *Pensées* angeregt worden sein, die Pascal ebenfalls an einen enttäuschten Gottsucher richtete.²⁹

3.1. Das Problem des Ich: Egozentrik der Orientierung

Das ‚Ich‘ gibt es auf irgendeine Weise, daran kann man weder nach Pascal noch nach Nietzsche zweifeln. Sie stimmen darin überein, dass der Zweifel Descartes‘ nur erdacht ist und sein scheinbar logischer Beweis für die Existenz des Ich leerläuft; denn das reine Denken, das sich da seine Existenz beweist, ist selbst nur erdacht (P 131/434, JGB 16). Das Ich ist kein bloßer Selbstbezug des Denkens, sondern umfasst selbst eine Welt, die

²⁸ N April – Juni 1885, 34[148], KSA 11.470, KGW IX 1, N VII 1, 95.

²⁹ Vgl. P 5/247.

Welt seiner Orientierung, die mit ihm stirbt (P 668/457). Innerhalb dieser Welt ist es nur durch äußerliche Zuschreibungen bestimmbar (P 688/323). Was sich sprachlich als ‚Ich‘ äußert, macht sich unwillwürlich zum Mittelpunkt von allem: Es bezeichnet, können wir heute sagen, den Standpunkt seiner Orientierung in der Welt, dem andere Standpunkte entgegenstehen. Auch Nietzsche stellt „das sogenannte ‚Ich‘“ in Frage (M 115), um es dann aus seinem Willen-zur-Macht-Gedanken zu deuten (JGB 19; GD, Die vier grossen Irrthümer 3): Es ist ein Standpunkt der unablässigen Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten. Pascal wertet es religiös-moralisch: Indem man sich als ‚Ich‘ gegenüber anderen behauptet, wird man ihnen lästig (*incommode*) und unterjocht sie (*asservir*, P 597/455), und wenn das ‚Ich‘ sich gegenüber Gott selbst zu behaupten versucht, ist es schlechthin ungerecht (*injuste en soi*) und für sich selbst hassenswert (*haïssable, odieux*). So wird aus dem ‚Ich‘ für Pascal ein Monstrum (*monstre*), ein Chaos (*chaos*), etwas Widersprüchliches (*sujet de contradiction*), eine Kloake der Ungewissheit und des Irrtums (*cloaque d’incertitude et d’erreur*).³⁰

Nietzsche wertet um, was Pascal so stark abwertet: Was bei Pascal als unmoralischer Egoismus erscheint, wird bei Nietzsche zur bloßen Egozentrik, zum Bewusstsein, dass das Ego unvermeidlich Zentrum einer Welt ist, die es sich auf seine Weise zurechtlegt. Das Ego ist, was auch Pascal schon klar war, keine Substanz im Sinn Descartes’, aber auch kein Subjekt im Sinn Kants: Dass Kant und dass man bis heute das Ego als Subjekt bezeichnet, hat für Nietzsche den Grund, dass man ihm Schuld zuschreiben, es für etwas verantwortlich machen will, und das tut nun nicht mehr Gott, sondern tun die Mitglieder einer Gesellschaft. Gesellschaften brauchen diese Möglichkeit der Schuldzuschreibung, weil auf ihr die Moral und das Recht und damit auch das Recht der Bestrafung beruht. Dass es sich dabei um eine Fiktion handelt, zeigen für Nietzsche die berühmten Beispiele ‚Der Blitz blitzt‘, ‚Der Donner donnert‘ und so auch ‚Das Denken denkt‘ (JGB 20): Die indoeuropäischen Sprachen legen mit ihrem Satzschema ‚S ist P‘ nahe, jedem Geschehen einen Täter zuzuschreiben, etwas, das das Geschehen auslöst und dafür Schuld hat. Mit seiner erklärten Irreligiosität und seinem Immoralismus kann Nietzsche das ‚Ich‘ entontologisieren und entmoralisieren.

3.2. Das Problem des Ich in der Welt: Nihilismus

Pascal hat schon sein naturwissenschaftliches Denken nahegelegt, dass es sich bei der Orientierung des Menschen in der Welt zunächst um eine Standpunkt-Frage handelt. Danach nimmt das erkennende Ich eine unfassbare Mitte zwischen zwei Unendlichkeiten ein, den unendlich kleinen Elementarteilchen einerseits und dem unendlich großen Universum andererseits. Es blickt, in Pascals existentieller

³⁰ P 131/434 und Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies, 610 / Gebet zu Gott über den rechten Gebrauch der Krankheiten, 359.

Dramatisierung, in beiden Richtungen in einen Abgrund (*abîme*). Pascal beschreibt die Welt in der menschlichen Orientierung so, dass sie eine unendliche Kugel (*sphère infinie*) darstellt, deren Zentrum (*centre*) und Peripherie (*circonférence*) nicht feststehen, sondern überall sein können; das Zentrum, der Standpunkt, heißt das, kann sich laufend verschieben und mit ihm auch der Umkreis seiner Beobachtungen. Ein Mensch, der mit diesem Relativismus nicht zurechtkommt und sich darin verirrt (*égaré*), erscheint sich als ein Nichts (*un néant*) im Vergleich mit dem Unendlichen (*l'infini*) und doch als ein All (*un tout*) im Vergleich mit dem Nichts, als ein Mittelding zwischen nichts und allem, unendlich weit davon entfernt, die Extreme zu erfassen (*comprendre les extrêmes*).

Das erklärt für Pascal die dauernde Beunruhigung der menschlichen Orientierung. Er bringt sie auf die prägnantesten Bilder und Begriffe, die je dafür gefunden worden sind: Wir treiben in unserer Erkenntnis auf einer weiten Mitte (*voguons sur un milieu vaste*), haben weder ein sicheres Wissen noch sind wir völlig unwissend; immer unsicher und schwankend (*incertains et flottants*), werden wir von einem Ende zum andern gestoßen (*poussés d'un bout vers l'autre*). Wir haben immer nur vorläufige Anhaltspunkte, und jeder Anhaltspunkt (*terme, appui*), an den wir uns zu halten (*attacher*) und den wir festzumachen (*affermir*) versuchen, schwankt und entzieht sich uns (*il branle et nous quitte*). Wenn wir ihn verfolgen, entkommt er unseren Zugriffen (*prises*), entgleitet uns (*nous glisse*) und flieht in ewiger Flucht (*fuite éternelle*): Nichts bleibt für uns stehen (*Rien ne s'arrête pour nous*) (P 199/72).

Das kann man als Nihilismus im Sinn Nietzsches verstehen. Pascal beschreibt auch schon wie Nietzsche, dass wir uns den Abgrund (*précipice*) verstellen, um ihn nicht sehen zu müssen (P 166/183). Wir verstellen ihn durch einen Optimismus, der nach Pascal angesichts der Erbsünde des Menschen durch nichts zu rechtfertigen ist. Nach Nietzsche ging dieser Optimismus in den alles verklärenden Idealismus ein, mit dem Schopenhauer dann entschieden brach. Nach dem Zusammenbruch des Idealismus, der den Abgrund verdeckt hat, ist der Nihilismus neu aufgebrochen und zeigt sich nun als Pessimismus und *décadence*; Nietzsche rückt Schopenhauer immer wieder nahe an Pascal heran. Pascal konnte in den Abgrund sehen – weil er die Glaubensgewissheit hatte. Er konnte sich in der Erschließung der menschlichen Orientierung weiter vorwagen als alle – vor Nietzsche.

Für Nietzsche aber ist auch die Glaubensgewissheit verloren; der Halt an Gott hat seinerseits seine Glaubwürdigkeit eingebüßt (FW 343). So leben wir nun, wie er in einer Aufzeichnung vermerkt, im „grundsätzlichsten Nihilismus“.³¹ Nietzsche spricht seinerseits von ‚dem Nichts‘, das man wollen oder nicht wollen kann (GM III 28). Aber der Nihilismus ist, wie er für sich selbst notiert, ein „normaler Zustand“,³² und man kann mit ihm im Alltag und in den Wissenschaften offenbar durchaus umgehen, sich in

³¹ N Frühjahr – Sommer 1888, 16[32], KSA 13.492, KGW IX 9, W II 7, 144.

³² N Herbst 1887, 9[35], KSA 12.350, KGW IX 6, W II 1, 115.

ihm, wie wir jetzt sagen, orientieren.³³ Er ist auch nicht zu überwinden, wie vor allem im Anschluss an Heidegger immer neu behauptet wird. Er besteht schlicht darin, dass die menschliche Orientierung, wie schon Pascal deutlich gemacht hat, keinen letzten Halt hat, es sei denn im Glauben, der dann selbst seinen Halt verlor. Man muss darin keinen Abgrund von Sinnlosigkeit sehen, wie Nietzsche das in seinen veröffentlichten Schriften, auch und besonders in der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 346), nahegelegt hat. Mit seiner ganzen Philosophie hat er selbst unermüdlich daran gearbeitet zu zeigen, wie man mit dem Nihilismus leben kann, nämlich indem man sich selbst Halt *schafft*. Und das geschieht vor allem eben durch Wertungen, auf die dann soziale Ordnungen, Moralen und Religionen aufbauen, die dann aber auch wieder entwertet und umgewertet werden können. Man kann sich mit ihnen wie mit allen Anhaltspunkten der menschlichen Orientierung auf Zeit mit ihnen beruhigen, auch wenn sie stets fragwürdig sind und ungewiss bleiben. Und als solche Anhaltspunkte hat Nietzsche auch Lehren wie die vom Übermenschen und der ewigen Wiederkehr des Gleichen präsentiert, mit denen Nietzsche seinen Zarathustra sichtbar scheitern lässt und auf die er danach kaum mehr zurückkommt.

Er bleibt aber beim „Phänomenalismus und Perspektivismus“ der menschlichen Orientierung, zu dem er sich ebenfalls in der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 354) bekennt. Mit ihm kann man weitaus souveräner leben als mit dem Idealismus und Absolutismus, den Gegensätzen zum Nihilismus und Relativismus. Denn weil im Phänomenalismus und Perspektivismus alles der Zeit unterworfen ist, erlaubt er, stets mit der Zeit zu gehen und auch tiefgreifende Neuorientierungen wie die Entwertung scheinbar absoluter Werte zu verkraften. Nietzsches herausragendes Beispiel dafür ist Goethe, der es verstanden habe, „sich mit lauter geschlossenen Horizonten zu umstellen; er löste sich nicht vom Leben ab, er stellte sich hinein“ (Goethe, GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 49). Von Kants „resoluten Umkehrungen der Perspektiven und Werthungen“ habe man lernen können, seine Perspektiven „aus- und einzuhängen“ (GM III 12). Nietzsche hat so Möglichkeiten einer angst- und moralfreien Orientierung im Nihilismus vorgezeichnet. Die Rede vom Nichts ist kein Angstapparat zugunsten des christlichen Glaubens mehr.

3.3. Das Mittel der Logik: Abkürzungskunst

Beide, Pascal und Nietzsche, glauben nicht mehr an die unbedingte Gültigkeit der Logik. Pascal als genialem Mathematiker und Naturwissenschaftler kann niemand Mangel an logischen Fähigkeiten unterstellen; Nietzsche hat von seinem Willen-zur-Macht-Denken her gelernt, scheinbare Denknöthigkeiten als Lebensnöthigkeiten zu verstehen, bei denen die Frage nach Wahrheit und

³³ Vgl. Werner Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin/Boston (De Gruyter) 2016.

Unwahrheit zweitrangig wird (JGB 4). Pascal zweifelt an der Beweiskraft logischer Widersprüche: Logische Widersprüche entstehen dadurch, dass man Begriffe miteinander in Widerspruch bringt; man kann das jedoch auf ganz verschiedene Weisen tun, und das kann mit den Dingen selbst wenig zu tun haben.³⁴ Auch die Regeln der Mathematik, die niemand damals besser kannte als Pascal, sind für ihn letztlich nur Routinen, die sich unter Zufällen entwickelt haben und zu denen es durchaus Alternativen geben könnte. Pascal geht davon aus, dass auch die Vernunft nichts Feststehendes ist, sondern sich mit allem einrichtet und dabei den jeweiligen Bedürfnissen folgt (*la raison étant flexible à tout*; P 820/561). Der Mensch ist nach seiner berühmten Formulierung „ein denkendes Schilfrohr“ (*roseau pensant*, P 200/347).

So ist die Suche nach letzter Sicherheit (*assurance*) und Festigkeit (*fermeté*) auch hier vergeblich (P 199/72). Pascal stellt darum resolut von Gewissheit auf Ungewissheit um: Man muss „für das Ungewisse arbeiten, über das Meer fahren, über eine Planke laufen“ (*travailler pour l'incertain; aller sur la mer; passer sur une planche*, P 101/324).³⁵ Bei Nietzsche heißt es dann in *Jenseits von Gut und Böse* (Nr. 1): „Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit?“ Auch nach Nietzsche brauchen die Menschen Ruhe und Ruhelosigkeit, Beruhigung und Beruhigung (P 136/139; FW 355); doch für ihn ist das nicht wie für Pascal, der die Ruhe in Gott sucht, ein Elend.

Weil beide imstande waren, selbst die Logik zu relativieren, an die sich Denker wie Descartes und Kant noch eisern hielten, konnten sie ihren Horizont so erweitern, dass sie das logische Denken als eines unter anderen Mitteln der menschlichen Orientierung sahen. Nietzsche verstand die Logik als Teil einer „Abkürzungskunst“, mit der in unablässig wechselnden Situationen durch jeweils geeignete Zeichen Verallgemeinerungen gefunden und miteinander verbunden werden. Das Allgemeine besteht so wenig wie die Dinge an sich, und darum können auch wissenschaftliche Paradigmen revolutioniert werden, wie wir seit Thomas Kuhn sagen. So wurde etwa aus der aristotelischen Abkürzung *eîdos*, *ousía*, dem immer bleibenden Wesen einer biologischen Art, mit Darwin und Nietzsche eine „flüssige Form“ immer neuer Überwältigungsprozesse (GM II 12). Zeichen aber kann man immer weiter durch Zeichen abkürzen oder durch andere ergänzen, so dass man in jeder Situation zu hinreichenden Verallgemeinerungen kommt. Logik hat dann nicht mehr die Funktion, Wahrheiten in den Dingen selbst festzustellen, sondern eine zuverlässige und das heißt dann auch: widerspruchsfreie Verständigung durch Zeichen zu ermöglichen. Den Gebrauch von Zeichen aber kann man mehr oder weniger stark disziplinieren, und man

³⁴ Vgl. P 177/384: „Verschiedenen sicheren Dingen wird widersprochen – verschiedene falsche werden ohne Widerspruch hingenommen.“

³⁵ Das eindrucksvolle Bild, nach dem man auf einem unsicheren Notbehelf durch das Meer des Lebens schwimmt, findet sich schon in Platons Dialog *Phaidon* (85d).

tut das am stärksten in der Mathematik. Die menschliche Kommunikation kommt ohne Verallgemeinerungen und ohne Mathematik nicht aus, das ist Pascal und Nietzsche klar. Philosophen aber pflegen in ihrer „Verallgemeinerungs-Wuth“ (MA II, VM 5) das in jeder Situation nötige Verallgemeinern ins Unbegrenzte zu treiben, so dass sie am Ende zu ganz leeren Begriffen wie dem ‚Sein an sich‘ kommen, und sie vereinheitlichen und systematisieren ihre Verallgemeinerungen so lange, bis sie bei scheinbar ‚wahren Welten‘ landen (GD, Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde).

3.4. Differenzierungen des Geistes: Schaffen geeigneter Ordnungen durch die Wahl von Prinzipien

Pascal galt das als „Dogmatismus“, den er vor allem bei Stoikern und Jesuiten fand. Er hat sich seinerseits eine Übersicht über die Prinzipien des Verallgemeinerns zu verschaffen gesucht. Dazu befähigte ihn seine Arbeit zugleich an der Mathematik, Physik, Philosophie und Religion, in denen offensichtlich nach unterschiedlichen Prinzipien verfahren wird. Dabei ging er von den Begriffen des Verstandes (*entendement*) und der Vernunft (*raison*) zu dem des Geistes (*esprit*) über, der für ihn unterschiedliche Formen der Erfahrung und der Erkenntnis der Welt übergreift. Wenn der Verstand nach vorgefassten festen Regeln vorgeht, so kann der Geist solche Regeln finden oder erfinden, die jeweils passenden wählen und sich frei zwischen ihnen bewegen. Prinzipien (*principes*) kommen dann ins Spiel, wenn sich in der unendlichen Bestimmbarkeit der Welt etwas Bestimmtes abzeichnet, wo unseren Sinnen ein Punkt von einer gewissen Kleinheit an unteilbar oder unserer Vernunft ein Begriffszeichen nicht mehr analysierbar erscheint, wo in der Sprache der Orientierung also etwas zum Anhaltspunkt (*appui*) wird. Da wir vom Sein selbst nichts wissen, erscheinen uns solche Anhaltspunkte als etwas Letztgegebenes. Sie markieren aber lediglich die Reichweite (*portée*) oder den Spielraum unserer Orientierung (P 199/72). Wo die Anhaltspunkte nicht durch Denken bestimmbar sind, können sie nach Pascal noch immer dem Gefühl (*sentiment*) gegeben sein, als dessen Organ er das Herz (*coeur*) ansetzt. So ist die Basis der menschlichen Orientierung die Logik des Herzens (*logique du coeur*), die weit umfassender ist als die Logik des Verstandes: Nach der Logik des Herzens entscheidet sich, welche Prinzipien, Regeln und Gewissheiten der Logik des Verstandes jeweils ins Spiel kommen. Die Prinzipien, so Pascals methodologischer und für die menschliche Orientierung zentraler Grundsatz, lassen sich fühlen, und aus ihnen kann man dann Lehrsätze ableiten (*Les principes se sentent, les propositions se concluent*). Wer den Glauben hat, fügt Pascal hinzu, kann darauf vertrauen, dass Gott ihn richtig leitet; die anderen sind auf ihre Vernunft (*raison*) in ihrer Ohnmacht (*impuissance*) angewiesen (P 110/282).

So werden unterschiedliche Arten der Ausrichtung des Sinns (*droiture de sens*) erkennbar, die zu unterschiedlichen Arten von Gewissheit (*certitude*) führen. Pascal nennt sie auch Arten des Geistes (*sortes d'esprit*), die bei unterschiedlichen Menschen

unterschiedlich ausgebildet sein können, sich aber nicht scharf unterscheiden lassen. Pascal nennt bekanntlich drei: erstens den Geist der Genauigkeit oder der Folgerichtigkeit (*esprit de justesse*), wo es darum geht, schon bekannten Prinzipien zu folgen; zweitens den Geist der Geometrie oder der Mathematik (*esprit de géométrie*), wo unter einer Vielheit bekannter Prinzipien das geeignete ausgewählt werden muss, wozu schon einige Weite des Geistes (*amplitude d'esprit*) gehöre, und drittens den Geist der Feinheit (*esprit de finesse*), wenn in schwer überschaubaren Situationen zu ihrer Bewältigung überhaupt erst angemessene Prinzipien gefunden oder sogar erst geschaffen werden müssen. Der Gebrauch der mathematischen Prinzipien ist Kennern vorbehalten; wenn man ihn einmal gelernt hat, ist er nach Pascal nicht schwer. Der *esprit de finesse* wird dagegen auch und gerade in der alltäglichen Orientierung gebraucht; hier kann man sich besonders leicht vergreifen, und das gilt auch für Mathematiker. Der *esprit de finesse* entscheidet letztlich nach dem Gefühl (*sentiment*), und dieses Gefühl, die *logique du cœur*, kann bei jedem gut oder schlecht ausgebildet sein. Man muss das jeweils Richtige mit einem Blick sehen (*tout d'un coup voir*); hier konsequent mathematisch vorzugehen wäre lächerlich. Umgekehrt werden die Feinsinnigen durch Definitionen und Beweise oft nur irritiert (P 511/2–512/1).

Indem er auf ihre besonderen Anforderungen hinweist, bringt der Mathematiker und Physiker Pascal so die alltägliche Orientierung zu ihrem philosophischen Recht. Prinzipien unterscheiden und über ihren Gebrauch in der jeweiligen Situation entscheiden zu können, lässt sich nicht wieder auf ein Prinzip zurückführen (P 512/1). Denn der Gebrauch des *esprit de finesse* ist, wie Pascal in zahlreichen Notaten erörtert, von vielen Bedingungen abhängig: einer geeigneten Umgebung (schon eine Fliege kann einen Gedankenzusammenhang zerstören; P 22/367), dem angemessenen Tempo in den Beobachtungen und Gedanken, der richtigen Distanz zum Gegenstand der Erkenntnis und der geeigneten Perspektive auf ihn, Alternativen zu der Wahrheit, die man gefunden zu haben glaubt, der Einbildungskraft, die stets auch mit bloßen Einbildungen (*imaginations*) aufwartet. Hinzu kommen Begehrlichkeiten (*concupiscence*), die ganze Philosophien formen können, kulturelle Stile, denen man ungewollt folgt, ohne klar sagen zu können, worin sie bestehen, der gesunde Menschenverstand, auf den man sich letztlich doch nicht verlassen kann. Es müssen universale Köpfe (*les gens universel*) sein, die über alle und alles urteilen können (P 587/34), und wer das kann, gilt Pascal als *honnête homme* – Nietzsche wird sagen: als vornehm (P 647/35).

All das findet man, wie wir wissen, in Nietzsches Schriften wieder. Und Nietzsche hat bekanntlich den *esprit*, den er bei französischen Denkern fand, hoch geschätzt, ja geradezu von ihm geschwärmt. Sein Begriff des Geistes steht, in der deutschen Tradition, jedoch mehr dem Hegels nahe – ohne Festlegung auf methodische Dialektik: „Von den berühmten Deutschen hat vielleicht Niemand mehr *esprit* gehabt, als Hegel, — aber er hatte dafür auch eine so grosse deutsche Angst vor ihm, dass sie seinen

eigenthümlichen schlechten Stil geschaffen hat.“ (M 193) Aber auch für Hegel war das Kriterium der Unterscheidung von Verstand, Vernunft und Geist der wachsend souveräne Gebrauch des Begriffs oder des Allgemeinen in individuellen Situationen. Für Nietzsche ergab sich daraus eine „Rangordnung“ der „Geistigkeit“. Sie wird, ebenso bei Pascal wie bei Hegel und Nietzsche, durch lange und einschneidende Erfahrungen erworben und auch durch die Wirkung der asketischen Ideale, wie Nietzsche sie nennt, also auch durch die christliche Religion. Nietzsche fand eine in Jahrtausenden angestrenzte Zucht zur Geistigkeit gerade in der katholischen Kirche, die ihre Klöster und Ämter im Grundsatz für alle gesellschaftlichen Stände offen hielt; die katholische Kirche war auch, wie Nietzsche wiederum in der *Fröhlichen Wissenschaft* vermerkt (Nr. 358), eine Erziehung zur Geistigkeit.³⁶

Auf Pascals berühmte Differenzierungen des *esprit* geht Nietzsche nicht ein.³⁷ Aber sie lassen sich seiner Rangordnung unter den Wissenschaftlern und Philosophen im Kapitel „Wir Gelehrten“ von *Jenseits von Gut und Böse* zuordnen. Wissenschaftler folgen für ihn bekannten Prinzipien, also dem *esprit de justesse*. Auch in der Philosophie aber gibt es den *esprit de géométrie*, die Gabe, Unterscheidungen und Verallgemeinerungen nach logischen und systematischen Gesichtspunkten aufzuarbeiten; Nietzsche nennt sie „Gelehrte“ oder „philosophische Arbeiter“. Und davon unterscheidet er dann die „eigentlichen Philosophen“ als „Befehlende und Gesetzgeber“ (JGB 211): Sie schaffen erst Prinzipien und setzen sie als große Umorientierungen durch – Beispiele gibt Nietzsche dafür nicht, er erwartet sie erst für die Zukunft. Am Ende des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 382) aber malt er sein neues „Ideal eines Geistes“ aus als Ideal dessen, der mit Unterscheidungen, Verallgemeinerungen und ihren Prinzipien geradezu spielen kann, wozu neben dem „grossen Ernst“ auch die „grosse Gesundheit“ gehöre. Das dürfte Pascals *esprit de finesse* gleichkommen. Die Heiterkeit und Leichtigkeit, die Nietzsche mit dem Geist der „fröhlichen Wissenschaft“ verbindet, würde für stark religiös gebundene Menschen aber schwierig. So kommt Nietzsche hier nicht mehr auf Pascal zurück.

³⁶ Noch deutlicher macht Nietzsche das in einer Aufzeichnung von April – Juni 1885, 34[92], KSA 11.450, KGW IX 1, N VII 1: „Wie gut nimmt sich Leibnitz und Abälard aus! Auch Descartes! (Montaigne Descartes u Pascal.) Die geschmeidige Verwegenheit {solcher Geister} zu sehen ist ein Genuß, {welchen man der Kirche verdankt.} ~~Pascal insbesondere.~~ — Der intellektuelle Druck der Kirche ist wesentlich die unbeugsame Strenge, vermöge deren die Begriffe u. Werthschätzungen als festgestellt, als aeternae behandelt werden.“

³⁷ Vgl. Voegelin, Nietzsche and Pascal, hier 130 f.: „Never never analyses the ideas of Pascal in any detail; the remarks are brief and presuppose that the reader knows Pascal well enough to grasp immediately the implications of a suggestion. [...] The ideas were not interesting because of their contents, but as expressions of a personality“. Gleichwohl sucht Voegelin nach parallelen Lehrinhalten am Leitfaden der Bestimmung der *vita contemplativa*. Im Gegensatz zu Pascals Offenheit für Transzendenz unterstellt er Nietzsche dabei einen „immanent mysticism“ (153).

Pascal lebte in der Spannung des christlichen Grundparadoxes, dass der Mensch Gottes Ebenbild sein und zugleich in die Erbsünde des Menschen verfallen sein sollte, so dass er sich zugleich lieben und hassen musste (P 131/434; 351/537), in einem, so Nietzsche in einer Aufzeichnung von 1880, „fortgesetzten Sichwidersprechen im Tiefsten“. „Wir“, setzt er dem entgegen, „sind weniger erbittert und auch weniger gegen die Welt voller Rache, unsere Kraft auf einmal ist geringer, dafür brennen wir auch nicht gleich Kerzen zu schnell ab, sondern haben die Kraft der Dauer.“³⁸

³⁸ N Ende 1880, 7[262], KSA 9.372.

Endnoten: