

Einleitung

1.1 Der Schleier für das Leben

In der *Vorrede der Fröhlichen Wissenschaft* warnt Nietzsche mit Schillers Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* vor der Einfalt der Jugend, welche eine einfältige Leidenschaft nach der „Wahrheit“ verspürt.

was unsere Zukunft betrifft: man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief []. Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht. (FW Vorrede 4; 3, 351 f.)

Ein Jüngling, der wegen eines heißen Durstes nach Wissen entgegen der Warnung eines Priesters den Schleier der Bildsäule aufgedeckt hat, musste zu Grunde gehen.¹ Mit der Darstellung des geistigen Zusammenbruchs des Jünglings, der unbedingt die Wahrheit sehen will, verweist Schiller auf unseren jugendlichen Hochmut, uns *naiv* einzubilden, das tiefste Geheimnis unserer Welt schauen zu können, ohne unser Dasein in Gefahr zu bringen.

Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles *nackt* [H. d. V.] sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und „wissen“ wolle. [] Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissenheiten versteckt hat. (FW Vorrede 4; 352)²

Nietzsche erkennt, dass Schillers kleine Ballade *Das verschleierte Bild zu Sais* uns eine tiefere Weisheit als die der Aufklärung im engeren Sinne lehrt, die durch das Licht der Vernunft alles *nackt* zu sehen versucht.

Ein Grund, warum Nietzsche die Griechen so hoch schätzt, besteht darin, dass sie in *tiefer* Weisheit erkannt haben, dass der „Schein“ für das Leben notwendig ist:

Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des

¹ Schiller (1955a), S. 207–210.

² Einen ähnlichen Text von Nietzsche über die „Gottheit“, die des Schleiers bedarf: „Das älteste Götterbild soll den Gott *bergen und zugleich verbergen*, – ihn andeuten, aber nicht zur Schau stellen. [] Wie die Cella das Allerheiligste, das eigentliche Numen der Gottheit birgt und in geheimnisvolles Halbdunkel versteckt, *doch nicht ganz*; wie wiederum der peripterische Tempel die Cella birgt, gleichsam mit einem Schirm und Schleier vor dem ungescheuten Auge schützt, *aber nicht ganz*: so ist das Bild die Gottheit und zugleich Versteck der Gottheit“ (VM 222; 2, 475 f.).

Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – *aus Tiefe!* (FW Vorrede 4; 3, 352)

Diese Aussage, „oberflächlich – *aus Tiefe!*“, ist die fundamentale These dieser Arbeit, die die ganze Betrachtung leitet.

1.2 Nietzsches Philosophie der Maske als dritter Weg seiner Philosophie des Scheins

Wie allgemein bekannt hat durch seine strenge Kritik an der alten Metaphysik als „Hinterwelt“ (Z „Von den Hinterwelten“; 4, 35 ff.) Nietzsche den modernen Menschen aufgefordert, das richtungweisende Prinzip seiner Existenz nicht mehr in übersinnlichen Ideen, sondern im „Leben“ zu suchen. Das Leben ist deshalb zweifellos das Grundproblem der Philosophie Nietzsches. Aber einer der wichtigsten Grundzüge von Nietzsches Gedanken über das Leben besteht darin, dass es vom „Schein“ (Illusion, Täuschung, Lüge usw.) nie trennbar ist,³ so Nietzsches eigene Aussage im Vorwort seines Erstlingswerkes: „alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums“ (GT „Versuch einer Selbstkritik“ 5; 1, 18). Im Namen des Lebens kehrt Nietzsche den grundlegenden Gegensatz zwischen „Wahrheit“ (Sonne) und „Schein“ (Schatten) um, den Platon in seinem Hauptwerk *Der Staat* dargestellt hat.⁴ Nunmehr bekommt der „Schein“ für unser Leben die einzige und wichtigere Realität als die „Wahrheit“.

Was ist mit jetzt „Schein“! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, – was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines! Wahrlich nicht eine tote Maske, die man einem unbekanntem X aufsetzen und auch wohl abnehmen könnte! Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geisvertanz und nichts Mehr ist. (FW 54; 3, 417)

In der Nietzsche-Forschung ist Nietzsches Philosophie des Scheins bisher insbesondere unter zwei Gesichtspunkten thematisiert worden, nämlich hinsichtlich der Erkenntnistheorie und der Ästhetik.

Der „Schein“ im erkenntnistheoretischen Zusammenhang:

Im Kontext der Erkenntnistheorie bzw. Fiktionstheorie betont Nietzsche, dass all unsere Erkenntnisse wesentlich „Irrtümer“ sind.

Wir sehen unsere Gesetze in die Welt hinein und wiederum können wir diese Gesetze nicht anders fassen als die Folge dieser Welt auf uns. Der Ausgangspunkt ist die Täuschung des Spiegels, wir sind lebendige Spiegelbilder. [] Eine optische *Täuschung* [H. d. V.] von Ringen um uns, die gar nicht

³ Liebsch (1992): „In der Philosophie F. Nietzsches bekommt der Begriff ‚Schein‘ einen zentralen Stellenwert. [] Nietzsche wertet [] Schein und Wahrheit gegeneinander um“ (S. 1238). Vgl. auch Rethy (1991).

⁴ Platon (1991a), S. 509 ff.

existieren, ist die Voraussetzung. Erkenntniß ist wesentlich Schein. (N 6[441]; 9, 311 f.)

Hier radikalisiert Nietzsche die kantische Erkenntnistheorie der „Erscheinung“, welche die menschliche Erkenntnis nicht überspringen kann – hier sind Schopenhauer bzw. F. A. Lange für Nietzsche der Ausgangspunkt –, indem er das Wesen des „Dings an sich“ vernichtet.⁵

Während in seiner Erkenntnistheorie seiner frühen Periode – besonders in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* – der kantische Charakter noch erkennbar ist (WL 1; 1, 879),⁶ gewinnt seine Erkenntnistheorie in seiner späten Periode eine viel radikalere Gestalt dadurch, statt des kantischen Schemas der Erkenntnis, welches uns a priori gegeben wird, den Perspektivismus des Willens zur Macht ins Zentrum seiner Gedanken zu rücken.

Die extremste Form des Nihilismus wäre: daß jeder Glaube, jedes Für-wahrhalten nothwendig falsch ist: weil es eine wahre Welt gar nicht gibt. Also: ein perspektivischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt (insofern wir eine engere, verkürzte, vereinfachte Welt fortwährend nötig haben) – daß es das Maaß der Kraft ist, wie sehr wir uns die Scheinbarkeit, die Nothwendigkeit der Lüge eingestehn können, ohne zu Grunde zu gehen. (N 9[41]; 12, 354)

Zwar wird durch die Vernichtung des „Dings an sich“ in Nietzsches Erkenntnistheorie die *kritische* Linie zwischen „Erscheinung“ und „Schein“ ungültig, um die Problematik der Unterschiedslosigkeit der verschiedenen Scheine zu besiegen, Nietzsche thematisiert aber den Willen zur Macht „als real ‚gegeben‘“ (J 36; 5, 54 f.), welcher von „innen“ her zu uns kommt.

„gegen das Wort „Erscheinungen“. / NB. Schein [] ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge [] Ich setze also nicht „Schein“ in Gegensatz zur „Realität“ sondern nehme *umgekehrt* [H. d. V.] Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative „Wahrheits-Welt“ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre „der Wille zur Macht“, nämlich von *Innen* [H. d. V.] her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus. (N 40[53]; 11, 654)

Unter dem Perspektivismus des Willen zur Macht, in welcher jedes Bedürfniss gemäß seiner Macht versucht die Welt „aus[zu]legen“ (N 7[60]; 12, 315), ist die „Wahrheit“ nichts anderes als „eine Stellung verschiedener Irrthümer zu einander“ (N 38[4]; 11, 598) bzw. ein (schlechter) Schein, welcher seine Macht der (Neu-) Auslegung der Welt verloren hat (vgl. N 2[108]; 12, 114).⁷

⁵ Zum Einfluss v. Schopenhauer zur Philosophie Nietzsches, vgl. Salaquarda (1984). Zum Einfluss v. F. A. Langes *Geschichte des Materialismus* zu Philosophie Nietzsches, vgl. Stack (1983).

⁶ Vgl. WL 1; 1, 879.

⁷ Zur eingehenden Betrachtung dieses Themas, vgl. Kaulbach (1980); Gerhardt (1996), S. 315 ff.; Ibbeken (2008); Riccardi (2009); Gerhardt (2011b).

Der „Schein“ im ästhetischen Zusammenhang:

Im Gegensatz zu Platons Vorwurf an die Kunst, dass sie als Nachahmung der Erscheinung drei Schritte von der Wahrheit entfernt ist,⁸ da sie nicht mehr ist als ein Schattenspiel, kehrt Nietzsche diese Hierarchie um.

Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, umso reiner schöner besser ist es. Das Leben im *Schein* [H. d. V.] als Ziel. (N 7[156]; 7, 199)

Der Grund, warum Nietzsche das Recht des Scheins gegen die Wahrheit verteidigt, liegt in seinem Begriff der Wahrheit als schrecklichem Abgrund, ähnlich der „silenischen Weisheit“ (GT 3; 1, 35 ff.), die eine Vertiefung von Schopenhauers Willensphilosophie ist.⁹

so möchte ich doch, [] für jenen geheimnisvollen Grund unseres Wesens, dessen Erscheinung wir sind, gerade die *entgegengesetzte* [H. d. V.] Werthschätzung des Traums behaupten. Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht. (GT 4; 1, 38 f.)

Hier spielt die Kunst als der „Schein des Scheins“ (GT 4; 1, 39) bzw. „die Kunst, als de[r] gute [] Wille [] zum Schein“ (FW 107; 3, 464) die unentbehrliche Rolle mit ihrer „entzückende[n] Vision“ (GT 4; 1, 38 f.) zu verhindern, an der „Wahrheit“ zu Grunde zu gehen. Der Schein hat hier die Potenz, uns von dem Abgrund der Wahrheit unseres Daseins zu retten.¹⁰ Darin besteht die große Eigentümlichkeit seiner Philosophie in seinem Erstlingswerk, die man in der Philosophie Schopenhauers nicht finden kann.¹¹

Auch wenn Nietzsche später seine Konzeption der „Artisten-Metaphysik“ (GT „Versuch einer Selbstkritik“ 2; 1, 13) seiner frühen Periode aufgibt,¹² kann man seine unveränderte Wertschätzung der Kunst bis zum Ende seines Schaffens finden, z. B.: die „Kunst als einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens“ (N 17[3];

⁸ Platon (1991a), S. 727.

⁹ Vgl. Salaquarda (1984).

¹⁰ „Die Wahrheit ist häßlich: wir haben die *Kunst*, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn“ (N 16[40]; 13, 500).

¹¹ Ästhetik in der Philosophie Schopenhauers ist platonisch in dem Sinne, dass er die Bedeutung der Kunst in der Tätigkeit der „Kontemplation“ sieht, in der der Mensch ohne sein Interesse bzw. ohne sein Wollen die ewige Idee als „*rein erkennendes Subjekt*“ betrachten kann. Vgl. Schopenhauer (1986a), S. 256 ff. und 264 ff. Dort spielt der *Schein* keine positive Rolle wie bei Nietzsches Erstlingswerk, um die dunkle Finsternis zu *verschleiern*.

¹² „Lesern meiner früheren Schriften will ich ausdrücklich erklären, daß ich die metaphysisch-künstlerischen Ansichten, welche jene im Wesentlichen beherrschen, aufgegeben haben“ (N 23[159]; 8, 463). „Einst warf Zarathustra seinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern“ (Z „Von den Hinterweltlern“; 4, 35). „[I]ch [will] nicht gänzlich unterdrücken, wie unangenehm es mir jetzt erscheint, wie fremd es jetzt nach sechzehn Jahren vor mir steht“ (GT „Versuch einer Selbstkritik“ 2; 1, 14).

13, 521) bzw. der „Wille zur Macht als Kunst“ (N 14[61]; 13, 246) als seine schöpferischste Form. Ohne Zweifel besteht eine der größten philosophischen Motive Nietzsches darin, das Dasein und die Welt des Menschen so zu verschönern, dass wir sie bejahen können. Bis zum Ende verändert sich sein Gedanke nicht, dass nur derjenige diese große Aufgabe im wahren Sinne ausführen kann, der den Wert der Kunst als Willen zum Schein tief genug versteht.

Der letzte Philosoph [] Er hat nur zum Leben zu helfen. [] Er beweist die Notwendigkeit der Illusion, der Kunst und der das Leben beherrschenden Kunst. (N 19[36]; 7, 428)

Nietzsche klagt, dass es sogar echte Philosophie ist, ein künstlerischer „Betrüger“ zu werden. „Heran mit den schönen Trugbildern! Seien wir Betrüger und Verschöner der Menschheit! Thatsache, was eigentlich *ein Philosoph* ist“ (N 43[1]; 11, 700). Die Kunst, in der der Mensch sein Vermögen der *Lüge* als solche rechtfertigen kann, ist für Nietzsche sein wichtigstes „Heil- und Hilfsmittel im Dienste“ (FW 370; 3, 620) für das Leben.¹³

Die Maske als dritter Weg in Nietzsches Philosophie des Scheins:

Auf diese Weise ist Nietzsches Begriff des Scheins bisher hauptsächlich im Bereich der Erkenntnistheorie und der Ästhetik diskutiert worden. Jedoch kann Nietzsches Philosophie des Scheins mit dem Begriff der Maske, welchen Nietzsche in seinen Werken sowohl häufig als auch vielfältig verwendet, als dritter Weg thematisiert werden, der weder auf Erkenntnistheorie noch auf Ästhetik in engem Sinne reduziert werden kann.

Die Maske, die in der traditionellen Geschichte der europäischen Philosophie noch nicht ernst genug diskutiert worden ist, hat tiefe Berührungspunkte mit dem Schein, der gleichfalls in der europäischen Geistesgeschichte gering geschätzt wurde, weil er als unter der Wahrheit stehend betrachtet wurde.¹⁴ Die Maske, die im Allgemeinen für einen Gegensatz zum (echten) Gesicht gehalten wird, ist ein Anschein des Menschen, der vor dem Anderen repräsentiert wird, ob er will oder nicht, und der in der Gesellschaft als sein *Gesicht* anerkannt wird. Wohl oder übel kann der Mensch dieses zweite Gesicht von sich nicht vermeiden, solange er in der Gesellschaft mit dem Anderen zusammenlebt.

Aus diesem Verständnis der Maske als Bedingung des Menschen entsteht das noch interessantere Thema, welches sich stärker auf den Schein bezieht; eben als ob dieses zweite Gesicht nur die Fassade ist, die dem Anderen vorgestellt wird, oder eine Lüge, die er spontan (bzw. freiwillig) verwendet, um den Anderen zu täuschen bzw. irgendein Geheimnis vor ihm zu verstecken. Im letzteren Fall tritt die Assoziation der Maske mit dem lügnerischen Schein namens *Klugheit* in den Vordergrund.

Die Maske, deren Herkunft in dem Werkzeug für den Schauspieler des antiken griechischen Theaters zu finden ist, hat die Funktion, vor dem Zuschauer sowohl sein inneres

¹³ Zur eingehenden Betrachtung dieses Themas, vgl. Bohrer (1981), S. 111–138; Meyer (1991), S. 466–509; Pădurean (2008).

¹⁴ Vgl. Weihe (2004), S. 36 ff. Dieses Forschungsbuch von Weihe hat für diese Betrachtung vielfältige sowohl umfassende als auch lehrreiche Hinweise von der „Maske“ im Allgemein gegeben.

(echtes) Gesicht zu verstecken als auch das äußere Gesicht durch die Maske so zu repräsentieren, *als ob* es sein echtes Gesicht wäre. Im Fall, dass der Schauspieler ganz im Rahmen der schon von seiner Gesellschaft anerkannten Manier – wie der Konvention – die Maske trägt, wäre sie ein Bild, bei welchem es zwischen dem Schauspieler (dem Maskenträger) und dem Zuschauer (dem Anderen) dem Verständnis nach keine große *Kluft* gibt. Denn der Zuschauer beobachtet hier den Schauspieler auf der Bühne als den Schauspieler, d. h. die Lüge als Lüge. Doch wenn der Schauspieler die Maske aus einem noch tieferen Motiv trägt, das er dem Anderen nicht öffentlich mitteilen kann bzw. soll, würde seine Maske ein Werkzeug werden, um sein echtes Gesicht (bzw. Hintergrund) vor dem Anderen zu verstecken oder möglicherweise die Anderen zu täuschen. Hier verbirgt der Schauspieler auf der Bühne noch das andere Szenario, welches den Zuschauern nicht gezeigt wird. Darin besteht der Grund, warum der Begriff Maske – wohl oder übel – mit der *Lüge* korrespondiert.

In diesem Sinne kann man sagen, dass die Maske ein seelisches Medium des Menschen ist, das zwei Sphären schafft, eine zwischen den Menschen und eine zwischen innen und außen.¹⁵ Wie die Bühne des Theaters die Welt vorbereitet, in der der Schauspieler und der Zuschauer zusammentreffen können, sie aber dennoch voneinander trennt, zieht dieses seelische Medium eine *Grenze* zwischen den beiden Sphären, welche die notwendige Bedingung ist, damit beide Sphären koexistieren können, dabei aber voneinander getrennt bleiben. Die Maske ermöglicht es, uns sowohl zu verbinden als auch zu trennen. In der dazwischenliegenden Sphäre des Scheins – sei es eine Vorstellung, ein Schutz oder eine täuschende Lüge –, die sowohl trennend als auch verbindend zwischen Schauspieler und Zuschauer wirkt, findet sich die Eigenart des Diskurses der Maske.

1.3 Das Potenzial des Begriffs der Maske für die Nietzsche-Forschung

Welche neue Erkenntnis in der Nietzsche-Forschung können wir aber durch diese Forschungsmethode von der Maske erlangen?¹⁶ Ich möchte vorläufig drei Punkte nennen:

¹⁵ Etymologisch besteht das Wort paradox aus den zwei Wörtern *para* (gegen) und *doxa* (Meinung). Vgl. Probst (1989), S. 81.

¹⁶ Es gibt bereits einige wissenschaftliche Betrachtungen zu diesem Thema. Besonderes, Bertram (1918); Jaspers (1936); Kaufmann (1981/82); Vivarelli (1998). Dazu als Umriss Christians (2000); Wellner (2011b). Schon viel früher – vor der Veröffentlichung der von Colli und Montinari herausgegebenen *Kritischen Gesamtausgabe* Nietzsches (1967 ff.) – haben Bertram und Jaspers aus verschiedenen philosophischen Blickpunkten darauf hingewiesen, dass in der Philosophie Nietzsches die Maske eine wesentliche Bedeutung hat: um die verborgene (romantizistische) Kontinuität von Wagner zu Nietzsche zu erleuchten: Bertram (1918), S. 157–180. Um den eigentümlichen Charakter der *Mitteilung* in seiner Philosophie ans Licht zu bringen: Jaspers (1936), S. 359 ff. Die Abhandlung von Kaufmann, welche in den Nietzsche-Studien (1972 ff.) dieses Thema zuerst hauptsächlich behandelt hat, bietet uns vielfältige Materialien zu diesem Diskurs, die sich auf andere Denker wie Heidegger oder Sartre beziehen: Kaufmann (1981/82). Aber diese Studie fokussiert – vielleicht aufgrund dieser vergleichenden Betrachtungen – nicht scharf und tief genug (einer dieser Gründe scheint mir daraus zu entstehen, dass diese Abhandlung eigentlich aus einem Kapitel eines anderen Werkes extrahiert wird, welches ein umfangreicheres Thema behandelt: vgl. Kaufmann 1980). Das Werk von Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Stern*, ist instruktiv, weil es die Berührungspunkte der Gedanken und des Stils zwischen Nietzsche und den anderen (moralistischen) Denkern beleuchtet: Vivarelli (1998). Zwar stimme ich dem grundlegenden Gedankengerüst dieser Studie zu, dass die Notwendigkeit der

Erstens ermöglicht sie es als eine theatralische Metapher, die menschliche Tätigkeit auf der gesellschaftlichen Ebene thematisieren zu können. Indem der Schauspieler mit der Maske auf die Bühne tritt und einige Rollen spielt – welche sich sowohl auf die andere Rolle als auch auf die Handlung untrennbar bezieht –, offenbart die Maske zugleich auch die etymologische Herkunft des Begriffs der Person dar, welche in der Gesellschaft als soziales Tier mit anderen Menschen unvermeidlicherweise zusammenlebt. Die Maske kann auf dieses bisher von der Nietzsche-Forschung wenig beachtete Thema vom Menschen als sozialem Tier ein Licht werfen.¹⁷ Folglich ist z. B. das Spiel, das in der vorliegenden Arbeit diskutiert wird, nicht das große ästhetische Spiel – welches in wertschätzender Anlehnung an Heraklit in der Philosophie Nietzsches fast synonym mit dem *Werden* ist,¹⁸ –, sondern das öffentlich stattfindende Spiel, das als Umschreibung durchaus auf den gesellschaftlichen Verkehr des Menschen angewendet und im Wort Schauspieler sinngemäß auch nahegelegt wird.¹⁹

Zweitens trägt die Maske dazu bei, mit dem ersten Diskurs vom Verkehr des Menschen die Ebene des *Gefühls* zu betrachten, das in der Nietzsche-Forschung ebenfalls bislang nicht eingehend thematisiert worden ist.²⁰ Es ist bekannt, dass Nietzsche immer betont hat, dass die Ebene des Triebes der fundamentalere Teil der menschlichen Natur ist und nicht der Intellekt. Mit seiner berühmten Aussage bestimmt Zarathustra den Leib als „eine grosse Vernunft“ (Z „Von den Verächtern des Leibes“; 4, 39). Nietzsches Ansicht nach ist die herkömmliche Vernunft nur eine kleine Vernunft, welche unseren Leib irrtümlich geringer als sich selbst schätzt, obwohl sie selbst ein Teil desselben ist. Aber wegen dieses allgemeinen Bildes, das Nietzsche sozusagen als Verteidiger des Leibes porträtiert, hat die Nietzsche-Forschung die bemerkenswerte Ebene des Gefühls, das sowohl triebhaft als auch sozial ist, bis heute nicht tief genug thematisiert. Zwar ist das Gefühl (wie Eitelkeit, Stolz oder Scham) für uns einerseits ohne Zweifel triebhaft in dem Sinne, dass es uns gelegentlich zwangsläufig zu bestimmten Handlungen lenkt. Andererseits ist das Gefühl zugleich schon eine Art sozialer Handlung, die den „Verkehr

Maske im Grunde aus der abgründigen Tiefe stammt, aber der große Unterschied meiner Betrachtung zur Studie Vivarellis besteht darin, dass ich eher der anthropologischen Basis des Menschen in der Philosophie Nietzsches die Aufmerksamkeit widme (MA1 51; 2, 71 f. usw.). Auch wenn Nietzsche, besonders seit *Also sprach Zarathustra*, die Notwendigkeit der „zweiten Maske“ (J 40; 5, 57 usw.) betont, entsteht dieser Gedanke ebenso aus der fundamentalsten anthropologischen Basis des Menschen, dass er als ein soziales Tier im „Verkehr“ mit Anderen leben muss. Die zwei Themen eingehend zu beleuchten, welche sich auf den Begriff der Maske Nietzsches stark beziehen, kann der vorliegende Text jedoch nicht leisten. Erstens ist es die Maske des (antiken) Theaters, die Nietzsche in seiner Ästhetik, besonders im Rahmen der griechischen Tragödie in seinem Erstlingswerk erwähnt (vgl. GT 9; 1, 65, 71. Bzw. GT 10; 1, 71 f.). Zur eingehenden Betrachtung dieses Themas vgl. Cancik/Cancik-Lindemaier (2003). Zweitens ist es die Maske, mit der sich Nietzsche mit der biographischen Form des *Ecce homo* inszeniert. Zur eingehenden Betrachtung dieses Themas vgl. Klossowski (1986), S. 323–386; Wellner (2005); Jensen (2011); Sommer (2013).

¹⁷ Zur Betrachtung über Nietzsches Sozialphilosophie vgl. Kim (1995).

¹⁸ Vgl. PHG 7; 1, 830. GT 24; 1, 152 f. Bzw. EH „Die Geburt der Tragödie“ 3; 6, 313.

¹⁹ „Der Mensch, erst Mensch, wenn er spielt, sagt Schiller“ (N 3[49]; 7, 74).

²⁰ Die Umriss von der Beziehung der Person (Maske) und den konkreten verschiedenen Gefühlen (Eitelkeit, Stolz und Scham), welche in dieser Betrachtung behandelt werden, habe ich in der folgenden kleinen Abhandlung veröffentlicht: Imasaki (2012).

des Menschen“ ermöglicht, welcher die Anwesenheit des Anderen voraussetzt. Dieses Thema des Gefühls würde uns auf einfachste Weise einen Grund dafür bieten, warum der Mensch eine Maske trägt – und zwar um sich zu äußern oder um sich zu verbergen.

Drittens gestattet die Maske es, neben dem (radikalen) Individualismus, der in der Nietzsche-Forschung häufig diskutiert worden ist,²¹ die feinen, sorgfältigen und listigen Facetten der Philosophie Nietzsches zu akzentuieren. Die Kunst der Selbstmaskierung setzt eigentlich ein geistiges Vermögen des Menschen voraus, die feine Distanz zu Anderen (ihre Nähe und Ferne) beherrschen zu können. Diese geistige Distanz kann eine Art feinfühliges Sorge Anderen gegenüber sein, um deren Individualität zu achten, oder eine Art listiger Strategie, um irgendein Vorhaben vor dem Verständnis der Allgemeinheit zu verstecken. Dabei ist bekannt, dass Nietzsche die Individualität des Menschen stark hervorhebt. Aber sein Individualismus ist nicht so naiv, wie derjenige in dem eine Lebensweise befürwortete wird, bei dem man sich vor Anderen nackt bzw. unmaskiert präsentiert. Seine ideale Individualität, die in seinen späten Werken fast synonym für *Vornehmheit* verwendet wird, bedarf nicht nur des Willens zur Freiheit, um von der Herrschaft der Sitte loszukommen, sondern auch der Klugheit und Zartheit, mit der der Mensch im zwischenmenschlichen Verkehr den Umständen gemäß seine Distanz zum Anderen spontan beherrschen soll. In seiner Philosophie bezeichnet er den idealischen Individualismus und die Notwendigkeit der Selbstmaskierung als untrennbar. Das Ziel der vorliegenden Arbeit besteht darin, solche noch nicht hinreichend geförderten Erzählungen in der Philosophie Nietzsches mithilfe des Begriffs der Maske ins Licht zu bringen.

1.4 Struktur der Arbeit

Der **erste** Teil thematisiert Nietzsches Philosophie der Maske als Anthropologie. Gewiss hat Nietzsche selber in seinem Werk das Wort Anthropologie niemals zur Beschreibung seiner eigenen Philosophie verwendet. Aber die Maske spielt hier eine so wichtige Rolle, dass ohne sie der Mensch nicht zum Menschen werden kann. Die Maske ist sowohl notwendige als auch unentbehrliche Form der *Seele* des Menschen, die es ihm ermöglicht, gegenüber der Natur als Mensch hervorzutreten.²² In diesem Teil werden die Texte seiner mittleren Periode, besonders *Menschliches*, *Allzumenschliches*, als zentral betrachtet. Mit den vielfältigen konkreten Beispielen vom alltäglichen Leben des Menschen geben uns die Aphorismen in den Niederschriften seiner mittleren Periode verschiedene, lehrreiche Materialien, um die Beziehung zwischen dem Menschen und der Maske zu betrachten.

Das Hauptthema des **zweiten** Teils ist die Rolle von Nietzsches Philosophie der Maske

²¹ Zum Umriss des Individualismus in der Philosophie Nietzsches, vgl. Wellner (2011a).

²² Um die Beziehung zwischen der Philosophie Nietzsches und der philosophischen Anthropologie zu betrachten, vgl. Ebke und Zhavoronkov (2017). Die Originalität meiner Monographie besteht darin, das anthropologische Thema in der Philosophie Nietzsches fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Maske zu betrachten, wodurch man nicht nur den gesellschaftlichen Charakter des Menschen, sondern auch die dunkle Seite des zwischenmenschlichen Verkehrs (wie Eitelkeit) gut behandeln kann.

für die zukünftige Individualität des Menschen. In der Philosophie Nietzsches geht das Thema der Maske mit dem Thema vom Tod Gottes einher, das sein Denken in seiner mittleren und späteren Periode implizit und explizit bestimmt, und eröffnet eine tiefere Dimension, die sozusagen eine „zweite Maske“ erfordert. Mit diesem großen Ereignis übernimmt der Mensch die ganz neue Aufgabe, den Sinn seines Daseins auf der Erde selber schaffen zu müssen. In dieser Situation würde der tiefe Mensch, der sowohl das Schicksal der Neuzeit (als „Tod Gottes“) als auch die neue Aufgabe des Menschen (die höchste Individualität zu erreichen) erkennt, die Maske als das notwendige Instrument seiner Aufklärung tragen müssen. Dieser „Aufklärer“, der einer Nivellierung des Menschen durch und durch abschwört, benötigt die Maske, um sich von der Massengesellschaft zu distanzieren oder seine eigene Einsamkeit zu schützen, die für die vornehme Individualität notwendig ist. In diesem Teil werden die Texte seiner späten Periode, besonders *Jenseits von Gut und Böse* – welcher in einem Untertitel *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* genannt wird –, als zentral betrachtet.

Der **dritte** Teil thematisiert Nietzsches Philosophie der Maske in *Also sprach Zarathustra*. Die Maske ist unentbehrlich für die Handlung Zarathustras zur Menschenwelt herabzusteigen und kleine Zirkel von „Gefährten“ zu suchen, in der die geistige Distanz maximal geachtet werden muss. In Bezug auf die Freundschaft und hinsichtlich der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler – warnt Zarathustra seine Schüler oder sich selbst vor Mitleid. Der Lehrer muss vielmehr über die Fähigkeit verfügen, auf listige Weise seine Schüler rigoros auszuwählen, statt Mitleid mit ihnen zu haben. Dabei spielt die Maske für Zarathustra selbst eine wichtige Rolle, um seine eigene Einsamkeit zum Übermenschen sowohl zu vertiefen als auch zu vergrößern.

Durch diese Betrachtung wird klar werden, dass – wie Nietzsche mithilfe Schillers *Ver-schleiertem Bild zu Sais* in seiner Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* betont – die Maske als „Haut der Seele“ (MA1 82; 2, 86) eine unentbehrliche Rolle für die Seele des Menschen spielt.²³

²³ In dem Sinne, dass diese Betrachtung sowohl die Aktivität der Maske auf den Verkehr des Menschen als auch auf die Spontanität der Selbst-Maskierung des Menschen zu beleuchten versucht, ist die Richtung dieser Betrachtung weder der soziologische Konstruktivismus (wie bei Berger/Luckmann 1969), welcher einerseits die Aktivität der menschlichen Seele gering schätzt, indem er die von der Gesellschaft konstruierte Seite der Person zu stark bedenkt, noch der psychologische Reduktionismus (Philipp 1970), welcher andererseits die spontane Freiheit der Maskierung des Menschen gering schätzt, indem er die Aktivität der menschlichen Seele hauptsächlich als Ausdruck des Unbewusstseins des Menschen auslegt.

I. Nietzsches Philosophie der Maske als Anthropologie

1. Menschliche Seele als Grundproblem

1.1 Der Mensch als „Colorist“

In *Menschliches, Allzumenschliches* übt Nietzsche scharfe Kritik, die das Leben im Alltag, d. h. *Der Mensch im Verkehr* (Titel des sechstes Hauptstücks dieses Werkes) behandelt und zuvor in seinem metaphysischen Konzept vom „großen Leben“ im „Ur-Einen“ (GT 4; 1, 39) in *Die Geburt der Tragödie* nicht reflektiert wurde. Der rhetorische Ausdruck über die Kunst dieser kritischen Reflexion ist die „Chemie der Begriffe und Empfindungen“ am Anfang von *Menschliches, Allzumenschliches*: „eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen [] wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebniss abschlosse, dass auch diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen geworden sind?“ (MA1 1; 2, 24)

So wie die „Chemie“ eine intellektuelle Aktivität ist, die die Verkettung der Sache, welche man mit bloßem Auge nicht erkennen kann, in die Sphäre unseres Denkens bringt, so macht die „Chemie der Begriffe und Empfindungen“ die Zusammensetzung der verborgenen Irrtümer sicht- bzw. reflektierbar, die uns unbewusst zähmen:

Das, was jetzt uns Menschen Leben und Erfahrung heisst – allmählich geworden ist, ja noch völlig im Werden ist []. Dadurch, dass wir seit Jahrtausenden mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen, mit blinder Neigung, Leidenschaft oder Furcht in die Welt geblickt und uns in den Unarten des unlogischen Denkens recht ausgeschwelgt haben, ist diese Welt allmählich so wundersam bunt, schrecklich, bedeutungstief, seelenvoll geworden, sie hat Farbe bekommen, – aber wir sind die Coloristen gewesen: der *menschliche* [H. d. V.] Intellect hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irrthümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen. (MA1 16; 2, 36 f.).

Nietzsche betont, dass das Material des „Gemäldes“, d. h. der Erscheinung, durch und durch in unserer menschlichen Welt seinen Ursprung hat, und weder vom Ding an sich noch vom einzelnen bzw. ewig bleibenden Willen, sondern von den verschiedenen Kräften, wie der „blinden Neigung, Leidenschaft oder Furcht“ auf „unsererseits“ kommt. Der Intellect in diesem Text, der der „menschliche“ genannt wird, stellt nicht die vernünftige Fähigkeit dar, von der falschen Doxa die Wahrheit unterscheiden zu können, sondern einen raffinierten Instinkt, der uns um jeden Preis zum Leben bzw. zum Glauben an den Wert des Lebens treibt: „es giebt für jenen Intellect keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern *menschlich* [H. d. V.] ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten“ (WL 1; 1, 875).

Das Ziel Nietzsches ist es, den Bestandteil der „Farbe“ dieser menschlichen Welt zu „seciren“ (WS 19; 2, 553), die diese Erscheinungswelt des „Gemäldes“ entstehen lässt. Aber das bedeutet nicht, dass er die Bedeutung der menschlichen Irrtümer, die die Welt „färben“, als vollständig sinnlos zu leugnen versucht:

man glaubt, je tiefer der Mensch denkt, je zarter er fühlt, je höher er sich schätzt, je weiter seine Entfernung von den anderen Thieren wird, – je mehr er als das Genie unter den Thieren erscheint, – um so näher werde er dem wirklichen Wesen der Welt und deren Erkenntniss kommen []. Diese (ihre Religionen und Künste) sind zwar eine Blüthe der Welt, aber durchaus nicht der Wurzel der Welt näher, als der Stengel ist. [] Der Irrthum hat den Menschen so tief, zart, erfinderisch gemacht, eine solche Blüthe, wie Religionen und Künste, herauszutreiben. [] Das reine Erkennen wäre dazu ausser Stande gewesen. Wer uns das Wesen der Welt enthüllte, würde uns Allen die unangenehmste Enttäuschung machen. Nicht die Welt als Ding an sich, sondern die Welt als Vorstellung (als Irrthum) ist so bedeutungsreich, tief, wundervoll, Glück und Unglück im Schoosse tragend. (MA1 29; 2, 49 f.)

Vielmehr sind diese Irrtümer nach Nietzsches Ansicht für das Leben notwendig. Zwar kritisiert Nietzsche die „moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen“ der Menschen, aber diese Kritik richtet sich an deren implizierten (falschen) „Wunder-Ursprung“ (MA1 1; 2, 23), mit dem die Menschen eine Lehre des Gegensatzes von oben und unten schaffen und die Tatsache verbergen, dass sie selbst eigentlich „Coloristen“ sind: „Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und können diesen Kopf nicht abschneiden“ (MA1 9; 2, 29). Solange wir nicht außerhalb dieser von uns vermenschlichten Welt stehen können, ist es unmöglich, dem Menschen die Farbe völlig zu entziehen, d. h. die Welt *uncoloriert* zu betrachten.²⁴

1.2 Der Mensch als der „Messende“ im Zentrum der Welt

In dem Text *Astrologie und Verwandtes* sagt Nietzsche: „Es ist wahrscheinlich, dass die Objekte des religiösen, und moralischen und ästhetischen Empfindens ebenfalls nur zur Oberfläche der Dinge gehören, während der Mensch gerne glaubt, dass er hier wenigstens an das Herz der Welt rühre, er täuscht sich, weil jene Dinge ihn so tief beseligen und so tief unglücklich machen, und zeigt also hier denselben Stolz wie bei der Astrologie“ (MA1 4; 2, 26 f.). Diese Kritik richtet sich an das Fehlen der Selbsterkenntnis der Menschen. Nietzsches kritische Bemerkung, dass ihre Vorstellungen fast denen der Astrologen gleichen, die meinen, dass „der Sternenhimmel [] um das Loos des Menschen [sich drehte]“ (ebd. 27), bedeutet nicht, dass uns Nietzsche stattdessen optimistisch zu-redet, die Einstellung des Astronomen zu vertreten, als ob diese die menschliche „Farbe“ völlig auflöst. Im Aphorismus *Der Mensch, der Komödiant der Welt* heißt es:

²⁴ Vgl. Gerhardt (1988b), S. 176 f. „Also nicht nur die Lehre vom Willens zur Macht, sondern die Experimental-Philosophie als ganze ist damit in ihrem Ursprung (und in ihrer Konsequenz) eine *Anthropologie* – eine begriffliche Selbstausslegung des Menschen, der in allem nur sich selber findet“ (S. 177).