

*Claus Zittel*

ORCID: 0000-0003-3192-4495

Universität Stuttgart, Deutschland  
Institut für Literaturwissenschaft

University of Stuttgart, Germany  
Institute for Literary Studies

## NIETZSCHES FIGUR DES „FREIEN GEISTES“ UND SEINE STELLUNG ZUR AUFKLÄRUNG

### Nietzsche's figure of the „free spirit” and his position to the enlightenment

Słowa kluczowe: Nietzsche, wolny duch, oświecenie, epistemologia, estetyka

Key words: Nietzsche, Free Spirit, Enlightenment, Epistemology, Aesthetics

#### Streszczenie

Nietzsche filozofuje przy pomocy fikcyjnych postaci, aby naświetlić kontestacje problemów z różnych pozycji. To sprawia, że trudno przypisać mu jednoznaczne stwierdzenia, zwłaszcza jeśli chodzi o jego stanowisko wobec oświecenia. W niniejszym artykule autor stara się wykazać, na podstawie figury Nietzschego jako „wolnego ducha”, że ten rzekomy przedstawiciel oświecenia nie wydaje się bynajmniej konsekwentnie pozytywny, lecz jest krytycznie oceniany z różnych perspektyw, także przy bliższym poznaniu okazuje się bohaterem ogólnego samooszustwa, uwikłanym w iluzje.

#### Abstract

Nietzsche philosophizes with the help of fictitious figures to illuminate problem constellations from different positions. This makes it difficult to attribute clear statements to him, not least regarding his position on the Enlightenment. This essay tries to show, on the basis of Nietzsche's figure of the “free spirit”, that this supposed representative of the Enlightenment does by no means appear consistently positive, but is critically illuminated from different perspectives, so that on closer examination he turns out to be a protagonist of a general self-deception, caught in illusions.

## Die Freigeisterei als Problem

Vor mehr als vier Jahrzehnten hatte Mazzino Montinari eindringlich gemahnt: „Das Antinationalistische, Antigermanische, Antirömantische, Antiantisemitische, Antiobskurantistische, Antimetaphysische, Anti-irrationalistische, Antimythische (d. i. Antijesuitische)

von Nietzsches antiwagnerischem Kampf darf nicht vergessen werden“ (Montinari 1982: 53). Für Montinari stand Nietzsche klar in der Tradition der Aufklärung, namentlich in jener Descartes ‘und Voltaires’ und nicht wenige sind ihm in dieser Auffassung gefolgt (Lupo 1996; Gerlach 2007: 29; Campioni 2001, 2014, 2021; Salerno 2020). Insbesondere die von ihm imaginierte Figur des sich von allen Konventionen lossagenden Freigeistes scheint von Nietzsche dazu bestimmt worden zu sein, die Fackel der Aufklärung weiterzutragen, um auch noch die letzten verbliebenen dunklen und verborgenen Winkel auszuleuchten. Ins grelle Licht setzt sich der Freigeist bei dieser Illuminierung allerdings unversehens mit allen seinen Schwächen zugleich selbst, und einer derart radikalisierte Selbstaufklärung droht ihn, das wird leicht vergessen, in den Untergang oder in neue Selbsttäuschungen führen.

Wenn wir uns also an diese Aspekte von Nietzsches Freigeisterei erinnern, müssen wir angesichts der Frage, wie Nietzsche zur Aufklärung stand, ernüchtert konstatieren, dass wir mit Montinaris klaren Oppositionen nicht weit kommen. Gewiss war Nietzsche ein Anti-Romantiker, Anti-Metaphysiker, Anti-Nationalist, und – was viele nicht so einfach unterschreiben würden, die Nietzsche vor allem als Hodegeten einer vitalistischen Lebensphilosophie sehen – auch Anti-Irrationalist. Rasch kann man also feststellen, gegen wen oder was Nietzsche seinen Freigeist zu Felde ziehen ließ. Dessen positive Haltung zu einer geistigen Strömung oder kritischen Denkweise ist jedoch ungleich schwerer zu fassen, denn stark überwiegt in Nietzsches Philosophieren ein erkenntnisskeptischer Grundzug, der es ihm auch verbietet, eine Position, die er zudem nur einer fiktiven Figur zuschreibt, klar als eigenen Standpunkt auszuzeichnen und ungebrochen zu affirmieren. „So viel Misstrauen, so viel Philosophie“ (Nietzsche 1980, 3, 580), heisst es kurz und bündig in der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 346) und dieses Misstrauen macht vor der eigenen Position nicht Halt und somit auch nicht vor dem vermeintlichen Ideal der Freigeisterei. Das gilt sogar für jene Phase, die man in der Nietzscheforschung gerne als seine mittlere Phase bezeichnet und im Zeichen der Freigeisterei sieht (Meyer 2019), nicht zuletzt weil Nietzsche ja selbst seine Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* im Untertitel als „Buch für freie Geister“ deklariert hatte. Rückblickend setzt er allerdings in einem Brief an Lou Salome vom 24. November 1882 auch hinter diese Widmung ein Fragezeichen: „Sehen Sie doch durch diese Phase hindurch, in der ich seit einigen

Jahren gelebt habe – sehen Sie dahinter! Lassen Sie sich nicht über mich täuschen – Sie glauben doch nicht, daß „der Freigeist“ mein Ideal ist?!“ (Nietzsche 1976, III 1, Nr. 335, 282)<sup>1</sup>.

Lou soll also hinter die Fassaden blicken. Was ist damit gemeint? Nietzsche inszeniert beständig, und dies nicht nur in *Also sprach Zarathustra*, sondern in allen Schriften, ein Masken- und Rollenspiel mit selbstparodistischer Tendenz, dessen polyperspektivische Präsentation unterschiedlicher Standpunkte es schwermacht, eine bestimmte Haltung als die wahre oder stärkere zu erkennen. Diese Ungreifbarkeit hat die Interpreten jedoch häufig nicht davon abgehalten hat, zuzugreifen und in ihren Händen ihr Nietzschebild zu klaren Konturen zu formen und Nietzsche selbst als Freigeist zu porträtieren (Bamford 2015). Auch seine Schriften der sogenannten mittleren Phase werden unbedenklich als seine „Free Spirits works“ (Meyer 2019) bezeichnet, ja diese sogar als eine Art zusammenhängender „Bildungsroman“ gelesen, der unterschiedliche Stadien des Freigeistes in seiner Entwicklung vorführe (ibid.: 27f.). Verblüffend klar, ja apodiktisch sind die anschließenden Urteile darüber, wie Nietzsches Stellung zur Aufklärung zu bewerten sei. Geboten wäre indes, nicht nur einen Aspekt, sondern das breite Spektrum an Ansichten zur Freigeisterei bei Nietzsche in den Blick zu bekommen. Dies soll in der Folge versucht werden.

## Selbstverleugnung der Reflexion oder Dialektik der Aufklärung?

Hören wir zuerst eine bekannte und wirkmächtige Stimme, die von Jürgen Habermas, der mit seinem Vorwurf, Nietzsche habe mit seiner Freigeisterei mit der Aufklärung gebrochen, ja sie sogar durch seine

<sup>1</sup> Korrigiert nach Handschrift: <http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB/BVN-1882,335>. Nietzsche stellt hier klar, was er meinte, als er in einem früheren Brief vom 27. Juni 1882 an Lou noch anlässlich der Drucklegung der *Fröhlichen Wissenschaft* behauptet hatte: „Dies erinnert mich an meine ‚fröhliche Wissenschaft‘. Donnerstag kommt der erste Correcturbogen, und Sonnabend soll der letzte Theil des M[anu]s[cript]s in die Druckerei abgehen. Ich bin jetzt immer von sehr feinen Sprachdingen occupirt; die letzte Entscheidung über den Text zwingt zum scrupulösesten ‚Hören‘ von Wort und Satz. Die Bildhauer nennen diese letzte Arbeit ‚ad unguem‘. – Mit diesem Buche kommt jene Reihe von Schriften zum Abschluß, die mit ‚Menschl[ichem], Allzum[enschlichem]‘ beginnt: in allen zusammen soll ‚ein neues Bild und *Ideal* des Freigeistes‘ aufgerichtet sein“ (Nietzsche 1976, III 1, 213). Das neue Ideal, das er wie ein Bildhauer durch Spracharbeit als Bild errichten will, ist also überraschenderweise nicht das seine.

„totalisierende Vernunftkritik“ (Habermas 1985: 126 u. 106f.) verraten, den äußersten Rand der anderen, negativen Seite des Spektrums markiert. Mit dem Eintritt in den Diskurs der Moderne sei Nietzsche vor der Wahl gestanden,

entweder die subjektzentrierte Vernunft noch einmal einer immanenten Kritik zu unterziehen – oder aber das Programm im ganzen aufzugeben. Nietzsche entscheidet sich für die zweite Alternative – er verzichtet auf eine erneute Revision des Vernunftbegriffs und *verabschiedet* die Dialektik der Aufklärung. [...] Nietzsche benützt die Leiter der historischen Vernunft, um sie am Ende wegzuworfen und im Mythos, dem Anderen der Vernunft, Fuß zu fassen (Habermas 1985: 107).

Es hatten jedoch bereits Horkheimer und Adorno bereits in ihrer *Dialektik der Aufklärung* gezeigt, daß Nietzsches Kritik der Aufklärung sich nicht als irrationalistische Gebärde abtun läßt, sondern die Aufklärung selbst durchlaufen hat, als ihre eigene Konsequenz aus ihr hervorging, und nicht davor zurückschreckte, sich über ihre eigene Verstrickung mit dem Mythos aufzuklären: „Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu durchbrechen, das sich selbst Gewalt antut“ (Horkheimer/Adorno 1972: 11). Wenn überhaupt, so Henning Ottmann, könnte man demzufolge allenfalls paradoxal von „aufklärerischen Mythen“ (Ottmann 1985: 29 u. 31ff.) sprechen, womit er Montinari's Bild vom dezidiert „antimythischen“ (Montinari 1982: 56). Charakter von Nietzsches Philosophieren korrigiert, gleichwohl aber über das Konstatieren von Paradoxien nicht hinausgelangt. Doch begegnet uns bei Nietzsche der Freigeist als ein Denker solchen Kalibers, „hart genug ist“, um Mythen zu durchbrechen? Wenden wir uns also jenen Deutungen zu, die sich auf den Einzelnen und seine Möglichkeiten sich aufzuklären, konzentrierten, und Nietzsches „Freien Geist“ zum Vorbild erkoren.

Nietzsche, so liest man häufig, habe mit dem Freigeist und seiner Tugend der Redlichkeit ein positives Ideal errichtet, das erkennbar eine Tradition der europäischen Aufklärung aufnimmt, um eine Philosophie der Selbstüberwindung oder Selbstentfesselung des souveränen Individuums zu entwerfen. Die Interpreten sparen auch hier nicht an Urteilen, die in ihrer Entschiedenheit Habermas nicht nachstehen, doch nun, um im Chor den Freigeist als den neuen einsamen

Heroen der Philosophie zu preisen. „Aufklärung ist Selbstaufklärung und Selbsterziehung und sonst nichts“ beschied apodiktisch Henning Ottmann (Ottmann 1985: 14). Zum „freien Geist“ könne nur werden, behauptet Volker Gerhardt, „wer seine Individualität auf sich nimmt, wer sich zum Exempel steigert und in seiner einsamen Größe anderen ein Beispiel gibt“ (Gerhardt 2014: 49) Auch für Josef Simon ist die Aufklärung zunächst „der Prozeß, der bewußt nicht ans Ende will, sondern Raum läßt für anderes. Der freie Geist ist dafür stark genug. Er ist sich selbst genug, und darin ist er nicht von seinem eigenen Fürwahrhalten besetzt oder besessen. Insofern braucht er keinen Konsensus [...] so ist der freie Geist das freie Individuum“ (Simon 1989: 446f.). Hans-Martin Gerlach führte unter Berufung auf Simon und Ottmann weiter aus: „Da der ‚freie Geist‘ keine Leine der allgemeinen Tugenden mehr hat, keine abstrakten Gesetze mehr kennt, muß er sich selbst bestimmen in Mut und Tapferkeit, im Heroismus“. Der Mensch der „neuen Aufklärung, der ‚wirklich freie Geist‘ habe ich von Absolutheitsvorstellungen freigemacht, doch es sei ein „solches Philosophieren, ein solches Freies-Geist-Leben [...] wie ein Leben in Eis und Hochgebirge, ein Leben in harter Einsamkeit“ (Gerlach 2007: 31).

Nun bringt gleich der zweite Aphorismus aus jenem Hauptstück aus *Jenseits von Gut und Böse* das mit „Der freie Geist“ (JGB 25) überschrieben ist und auf das von Gerlach, wie auch von anderen, als Beleg angeführt wird, das zukunftsfrohe Ideal in Misskredit. Der Text hebt an mit der Mahnung, die an die Freien Geister selbst gerichtet zu sein scheint:

Nach einem so fröhlichen Eingang möchte ein ernstes Wort nicht überhört werden: es wendet sich an die Ernstesten. Seht euch vor, ihr Philosophen und Freunde der Erkenntniss, und hütet euch vor dem Martyrium! Vor dem Leiden „um der Wahrheit willen“! Selbst vor der eigenen Vertheidigung! Es verdirbt eurem Gewissen alle Unschuld und feine Neutralität, es macht euch halsstarrig gegen Einwände und rothe Tücher, es verdummt, verthiert und verstiirt, wenn ihr im Kampfe mit Gefahr, Verlästerung, Verdächtigung, Ausstossung und noch gröberen Folgen der Feindschaft, zuletzt euch gar als Vertheidiger der Wahrheit auf Erden ausspielen müsst (Nietzsche 1980, 5: 42).

Es liege doch gar nichts daran, recht zu behalten, Nietzsche rät vielmehr: „Geht lieber bei Seite! Flieht in's Verborgene! Und habt eure Maske und Feinheit, dass man euch verwechsele! Oder ein Wenig

fürchte!“ . Denn, die „Ausgestossenen der Gesellschaft, diese Lang-Verfolgten, Schlimm-Gehetzten, – auch die Zwangs-Einsiedler, die Spinoza’s oder Giordano Bruno’s – werden zuletzt immer, und sei es unter der geistigsten Maskerade, und vielleicht ohne dass sie selbst es wissen, zu raffinierten Rachsüchtigen und Giftmischern [...]. Das Martyrium des Philosophen, seine ‚Aufopferung für die Wahrheit‘ zwingt an’s Licht heraus, was vom Agitator und vom Schauspieler in ihm steckte“; und zwar, dass er „(entartet [sei] zum ‚Märtyrer‘, zum Bühnen- und Tribünen-Schreihals)“ (Nietzsche 1980, 5: 42f.)

Der Freie Geist, diagnostiziert Nietzsche, schiele in seinem Anspruch, heroisch sich der Wahrheit zu opfern nach dem Publikum, er betreibe Schauspielerei. Er inszeniere sich geltungssüchtig als Märtyrer der Erkenntnis, zugleich nähre seine Isolation in ihm ein Ressentiment gegen das Leben, das verdächtig dem lebensvergiftenden asketischen Ideal der Priester gleicht. Als Propagandist der Aufklärung wird der Freigeist zur Karikatur seiner selbst, doch passt er so in jene Phase nach dem Ende der Epoche der Aufklärung, in der Satyrspiele, Nachspiele, Nachgesänge folgen – in dieser Phase ist der freie Geist *ein* Akteur unter vielen.

## Metakritik der Freigeisterei

Wirft man so gewarnt einen Blick zurück auf den thematisch einschlägigen und vielzitierten Aphorismus Nr. 225 aus *Menschliches, Allzumenschliches*, wird man erkennen, dass dort der Freigeist zunächst negativ, als von den Traditionen losgelöster Geist definiert wird, welcher nun jedoch zu Erkenntnissen gelange, bei denen es nicht darauf ankomme, „aus welchem Antriebe man sie gesucht, auf welchem Wege man sie gefunden hat“. Es scheint dem Freigeist gelungen zu sein, die mit der Ver selbstbändig ung des Erkennens verbundene Loslösung von den traditionellen Zusammenhängen in ein neues, positives Credo umzumünzen, aus der neugewonnenen Freiheit sein Pathos zu beziehen, und auf diese Weise zu demonstrieren: „wie man über die Selbst-Zerstörung hinwegkommt“ (Nietzsche 1980, 11: 710). Es gibt gar einen Entwurf einer Vorrede im Nachlaß, aus dem dann später bezeichnenderweise der abschließende Aphorismus des 1. Hauptstücks des ersten Bandes von *Menschliches, Allzumenschliches* (MA I 34) wurde, in welchem dem Freigeist bescheinigt wird, er sei: „aus dem Frieden der Auflösung“ geboren, „in welche er alle

geistigen Mächte der alten gebundenen Welt eingegangen sieht“. Seine Seele sei jetzt „ohne Neid und fast bedürfnisslos“, es genüge ihm „jenes freie furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge“ (Nietzsche 1980, 8: 484; vgl. a. *ibid.*: 316). An dieser Stelle geht Nietzsche auch auf die Frage ein, inwiefern man ihn mit dem Freien Geist identifizieren könne und bekennt, dass die Freigeisterei eher ein innerer Erregungszustand sei, der sich gelegentlich äußere, doch nicht dazu geführt habe, dass irgendjemand, auch er selbst nicht, bereits ganz zu einem Freigeist geworden sei. Abhilfe würde er sich von diesem Mangel schaffen,

dass er das Bild des Freigeistes der Gegenwart nach jenen inneren Fingerzeigen zu sehen und allmählich zu malen versuchte. Indem er auf die Stunden sorgsam Acht gab, in welchen jener Geist aus ihm redete, indem er das Gesetz der Stunden, den inneren Zusammenhang jener Geisterreden fand, wurde ihm aus einem Geiste eine Person, aus einer Person beinahe eine Gestalt. Zuletzt gewann er es nicht mehr über sich, dieselbe, als den Typus des Freigeistes der Gegenwart, öffentlich nur zu malen; das Verwegenere gefiel ihm, den Geist reden zu lassen, ja ihm ein Buch unterzuschieben (*ibid.*).

Es muß jedoch diese poetisch-spiritistische Beschwörung des zahnlosen Freigeists, sowie der Umstand, daß er als „relativer Begriff“ in definitorisch von den gebundenen Geistern abhängig bleibt (Pestalozzi 2012), misstrauisch machen, ob hierbei nicht eine Selbsttäuschung seitens des Freien Geistes vorliegt. In Nietzsches nachgelassenen Notizen finden wir noch mannigfache Distanzierungen und relativierende Urteile, ja sogar zuweilen offene Kritik: „Das Bild des Freigeistes ist unvollendet im vorigen Jahrhundert geblieben: sie „negirten zu wenig und behielten *sich* übrig“ (Nietzsche 1980: 295). Doch was würde es bedeuten, sich nicht übrig zu behalten? Es heißt doch gleichwohl an anderer Stelle in *Jenseits von Gut und Böse* (Nr. 41), der „freie Geist“ müsse „wissen, sich zu bewahren“, just das sei die „stärkste Probe der Unabhängigkeit“ (Nietzsche 1980, 5: 59).

Überdies wird der sich ausbreitenden Freigeisterei eine kulturzerstörende Tendenz bescheinigt: „Wenn alle zu Freigeistern werden, Wird das Fundament schwach; eine solche Cultur fällt endlich ab oder verfliegt wie Thau und Nebel“ (Nietzsche 1980, 8: 311). Dabei liege es doch in der Wesensart des Freigeists, sich selbst zuletzt doch als Problem zu nehmen: „Der wahr-

haft Freie im Geiste wird auch über den Geist selber frei denken und sich einigens Furchtbare in Hinsicht auf Quelle und Richtung desselben nicht verhehlen“ (Nietzsche 1980, 2: 384f.). Im Zuge dieser Selbstbefragung läßt Nietzsche in einem Nachlassnot den Freigeist sich offen eingestehen: „Ich hatte nur *gewöhnt* Jenseits von gut und böse zu sein. Die Freigeisterei war *moralische Handlung*. 1) als Redlichkeit / 2) als Tapferkeit / 3) als Gerechtigkeit / 4) als Liebe“ (Nietzsche 1980, 10: 232); „jetzt erkennen wir die Freigeisterei selber *als Moral*“ (Nietzsche 1980, 10: 234). Die Kritik des Freigeists an der Moral erweist sich selbst als Strategie der Moral, die Freigeisterei ist damit zu bestimmen als „die letzte Consequenz der bisherigen Moralität [...] es ist die Einsicht der Moralität, nur vermöge ihres Gegentheils sich in der Existenz und Entwicklung zu erhalten“ (Nietzsche 1980, 10: 20f.; vgl. dazu Zittel 1995).

Nietzsches Nachlassnotaten ist stets mit Vorsicht zu begegnen und meine Stellensammlung ist tendenziell ausgewählt, doch auch in seinen veröffentlichten Schriften, insbesondere in *Morgenröte* und *Zur Genealogie der Moral* jedoch denkt Nietzsche die Selbstaufhebung der Freigeisterei stringent weiter. Obwohl ungläubig und sich in Opposition zu jeglicher Metaphysik stellen, als „Gegentheil“ und „*Gegen-Idealisten* [...] *glauben*“ die freien Geister sich „so losgelöst als möglich vom ascetischen Ideale [...] diese, freien, *sehr* freien Geister“ (Nietzsche 1980, 5: 398). Wir sehen, es ist gerade die Anti-Haltung, welche die freien Geister an das von ihnen Negierte kettet und diese besteht ihrerseits in einem Glauben. Durch ihren Glauben an die Wahrheit sind die freien Geister selbst, ohne dass sie es wahrhaben würden, dem asketischen Ideal zutiefst verpflichtet und sind sogar dessen „vergeistigtste Ausgeburt, seine vorge-schobenste Krieger- und Kundschafter-Schar, seine verfänglichste, zarteste, unfasslichste Verführungsform“ (ibid.). Nietzsches abschließendes Urteil ist hier klar und deutlich: „Das sind noch lange keine *freien* Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit“ (ibid.). So jedenfalls nimmt sich in Nietzsches Augen die europäische und christliche Variante der Freigeisterei aus, die sich durch ihre Verbundenheit mit den alten Idealen der Aufklärung gerade von den morgenländischen Freigeister-Orden der Assassinen unterscheidet, die mit ihrem Wahlspruch, Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‘ eher die wahre Freiheit des Geistes verkörpern.

Kommt es doch zu einer Selbstaufklärung des Freigeistes, wird dieser sich als „der religiöseste Mensch, den es jetzt giebt“ (Nietzsche

1980, 10: 30) durchschauen, als letzte Sublimationsstufe dessen, wovon er sich mit seinem Unglauben abzusetzen gedachte, im vermeintlichen Sich-Absetzen aber gerade förderte. Der alte Glaube an die Wahrheit hat sich nun im Glauben an die Wissenschaft verpuppt und dies erklärt das Paradoxon: „Inwiefern *auch wir noch fromm sind*“ [...] Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige in jenem verwegenen und letzten Sinne wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, *bejaht damit eine andre Welt* als die des Lebens, der Natur und Geschichte“. Es sei immer noch ein „*metaphysischer Glaube*“ [...] auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist“ (Nietzsche 1980, 3: 575).

Der anti-metaphysische Standpunkt, den Montinari Nietzsche zuwies, wird von dieser Selbstaufhebungsdynamik offenbar auch verschlungen und spätestens mit *Jenseits von Gut und Böse* bricht Nietzsche offen zumindest mit der Tradition der aufgeklärten Freigeist-Philosophie: „Und was es mit der gefährlichen Formel ‚jenseits von Gut und Böse‘ auf sich hat, mit der wir uns zum Mindesten vor Verwechslung behüten: wir sind etwas Anderes als ‚libres-penseurs‘, ‚liberi pensatori‘, ‚Freidenker‘ und wie alle diese braven Fürsprecher der ‚modernen Ideen‘ sich zu benennen lieben“ (Nietzsche 1980, 5: 62; zum Freigeist beim späten Nietzsche siehe Sommer 2015).

Zwar nicht konsequent, aber zuweilen unterscheidet Nietzsche zwischen den Freigeistern, den freien Geistern und den befreiten Geistern wobei er mit den Freigeistern die Vertreter der historischen verbürgten Bewegungen der Freidenker meint, mit den freien Geistern seine eigenen, von ihm erfundenen Figuren und mit den „freigewordenen“ Geistern, die im aktuellen Zeitalter der Auflösung bindingslos herum-schwirrenden Denker.

## **Freigeisterei als „Freischeinlichkeit“**

In Hinblick auf die Selbsttäuschung der Freigeister besonders aufschlussreich ist der Kurzesay Nr. 343 aus der *Fröhlichen Wissenschaft*, der genau studiert werden muss, da er Ausgangspunkt von sehr

gegensätzlichen Interpretationen wurde. Er eröffnet, nach einem Motto von Turenne („Carcasse tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, ou je te mène“) das Fünfte Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* mit der Verheißung, nun also den Furchtlosen zu erklären: „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“ (Nietzsche 1980, 3: 573). Es spricht einiges dafür, diese Ankündigung mit Werner Stegmaier als einen positiven Auftakt zu begreifen, als zukunftsweisende Vision einer „befreienden Heiterkeit“. Eine solche „Heiterkeit, wo andere sich fürchten, zeugt vom souveränen Selbstvertrauen, auch schwierigste Situationen leicht bewältigen zu können. Kann Fröhlichkeit ‘ausgelassen’ sein, so ist Heiterkeit eine abgeklärte, ‘gelassene’ Fröhlichkeit“ (Stegmaier 2012: 95).

Es fragt sich jedoch, ob die Heiterkeit hier wirklich die gelassene Haltung der Furchtlosen bezeichnet oder ob man furchtlos sein muss, wenn man die Wahrheit über die Heiterkeit erfahren soll? Warum aber sollte es eines solchen Mutes bedürfen? Eine Antwort erhält man, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* und in den *Dionysos Dithyramben* (Die Sonne sinkt) die „Heiterkeit“ sehr prominent als „des Todes heimlichster, süssester Vorge-nuss“ (Nietzsche 1980, 6: 396) besungen hat. Unter diesen Vorzeichen gelesen, erscheint der Text in einem ganz anderen Licht.

In einer komplexen Gedankenführung schildert Nietzsche drei unterschiedliche Möglichkeiten, auf das „größte neuere Ereignis“, den „Tod Gottes“ zu reagieren, das seine „erste Schatten über Europa“ werfe. Je nach Standpunkt werde man also zu anderen Urteilen gelangen. Die dreifache Optik erläutert Nietzsche wie folgt: Aus der Perspektive weniger, extrem skeptischer, ja argwöhnischer Betrachter dieses explizit als Schauspiel deklarierten Ereignisses, *scheine* es so, als sei „eben nur irgend eine Sonne untergegangen, irgend ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: Ihnen muss unsere alte Welt täglich abendlicher misstrauischer, fremder, ‚älter‘ scheinen“. Sind das die Heiteren? Nein, es sind die Misstrauischen, denen alles immer fremder wird“ (Nietzsche 1980, 3: 573).

„In der Hauptsache aber“, so Nietzsche weiter und nun im Indikativ, „*ist* dieses Ereignis viel zu groß“, als daß es von den meisten richtig begriffen werden könnte, es übersteige schlicht deren Fassungsvermögen. Man könne nicht einmal sagen, dass auch nur die Kunde vom Tod Gottes an ihr Ohr gedrungen sei, erst recht nicht, dass ihnen klar

wäre, was mit dem Untergraben des Glaubens tatsächlich passiert ist und nun noch passieren muss, nämlich dass unvermeidlich alles einstürzen muss, was auf ihm fußte, in ihm wurzelte. Was nun uns allen bevorstehe, sei eine „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“ und dies in einem solch unvorstellbaren Ausmaß, daß es sich frage, wer „heute überhaupt genug davon“ erriete, „um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren *Logik von Schrecken* abgeben zu können“ (ibid.). Nun wechselt der Sprecher wieder die Perspektive, wobei er auf seine letzte Frage keine Antwort, sondern nur weitere Fragen folgen lässt. Endlich wird auch verraten, wer hier über sich selbst Auskunft gibt:

Selbst wir geborenen Rätselrathen, die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen Heute und Morgen hineingespant, wir Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts, denen *eigentlich* die Schatten, welche Europa einwickeln müssen, jetzt schon zu Gesicht gekommen sein *sollten* – *sehen diese nicht*.

– warum nur bleiben auch jene Rätselrathen, mit denen sich das Sprecher-ich hier identifiziert, angesichts der heraufziehenden Katastrophe sorglos? Wieder nur in Gestalt einer Frage wird sich an eine mögliche Antwort vorsichtig herangetastet: „Stehen wir vielleicht zu sehr noch unter den *nächsten Folgen* dieses Ereignisses?“ (ibid.).

Diese unmittelbaren Folgen seien indes gerade nicht düster sondern bringen zumindest für die Rätselrathen „eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung“ und „Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe“ (ibid.).

Jetzt erst folgt das positive Bekenntnis zur Heiterkeit und es ist eines der *freien Geister*: „In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht dass der ‚alte Gott todt‘ ist, *wie* von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über... endlich erscheint uns der Horizont wieder frei“, das Meer liege wieder offen vor ihnen, die Schiffe könnten endlich auslaufen“ (ibid.). Es tritt nun klar zutage, dass die Bedingung für den optimistischen Aufbruch ins offene Meer darin besteht, dass die freien Geister gerade nicht die fernen Folgen des Todes Gottes in seinen furchtbaren Auswirkungen ermessen, sondern ihn zunächst nur als eine Befreiung erleben, da sie „zu sehr noch unter den *nächsten Folgen* dieses Ereignisses“ stehen. Ihre „Heiterkeiten“ und „Morgenröthen“, ihre Zukunftserwartungen

verdanken sich somit diesem kurzsichtigen Freiheitsgefühl, welches sie darüber hinwegtäuscht, dass im gleichen Moment von ihnen selber der objektive Zerfallsprozeß weiter vorangetrieben wird. Paradoxiert aber räumen dies die Freien Geister hier selbst ein, da sie es sind, die hier die Rede führen. Wen man den Selbstbetrug aber durchschaut, wie kann man ihn dennoch weiter prolongieren? Die freien Geister sind eben keine leibhaftigen und in sich konsistenten Charaktere, sondern fiktive Figuren in einem welthistorischen Schauspiel, das den Titel: „Der Tod Gottes“ trägt.

In der späteren Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* kommt Nietzsche nochmals auf dieses Thema zu sprechen, wenn er bekennt, er habe einstmals, als ich es nöthig hatte [...] die „freien Geister“ *erfunden*, denen dieses schwermüthig-muthige Buch mit dem Titel „Menschliches, Allzumenschliches“ gewidmet ist“ (Nietzsche 1980, 2: 15). Nun heisst es klipp und klar: „dergleichen ‚freie Geister‘ giebt es nicht, gab es nicht, – aber ich hatte sie damals, wie gesagt, zur Gesellschaft nöthig, um guter Dinge zu bleiben inmitten schlimmer Dinge (Krankheit, Vereinsamung, Fremde, Acedia, Unthätigkeit): als tapfere Gesellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht, wenn man Lust hat zu schwätzen und zu lachen, und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden, – als ein Schadenersatz für mangelnde Freunde“. In der Zukunft möge es vielleicht „dergleichen freie Geister einmal geben [...], leibhaft und handgreiflich und nicht nur, wie in meinem Falle, als Schemen und Einsiedler-Schattenspiel“ (ibid.).

In der Gegenwart also werden die Freien Geister imaginiert, sie sind Figuren in einem Schattenspiel, Gespenster, von einem hoffnungslosen Philosophen im Zeitalter der Verdüsterung – so nennt Nietzsche die Zeit der neuen Aufklärung (Nietzsche 1980, 11: 571; 12: 173, vgl. Vivarelli 2004; Bertino 2015) – ausgedacht, um die fernen Folgen der Freigeisterei aus dem Bewußtsein zu verdrängen. Sie scheinen also nur frei zu sein. „Freischeinlichkeit“ ist ein Neologismus, Nietzsches, den er prägt, um ein solches falsches Bewußtsein sehr treffend zu bezeichnen und klarzustellen, was von dem vermeintlichen Erkenntnisoptimismus des Freien Geistes zu halten ist: „Vom Baum der Erkenntniss. – Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit: *Freischeinlichkeit*, aber keine Freiheit, – diese beiden Früchte sind es, derentwegen der Baum der Erkenntniss nicht mit dem Baum des Lebens verwechselt werden kann“ (Nietzsche 1980, 2: 540).

Im finalen Aphorismus (Nr. 34) des ersten Hauptstücks von *Menschliches, Allzumenschliches* setzt sich Nietzsche mit der sich hierbei erhebenden Frage auseinander, wie es überhaupt möglich sei, bewusst in der Unwahrheit zu leben oder man nicht doch ein tragisches Ende angesichts tödlicher Wahrheiten vorziehen soll. Es hänge, erklärt Nietzsche, vom Temperament ab, ob man eine Philosophie der Verzweiflung und Zerstörung wähle oder eine eher betrachtende, von Affekten kathartisch gereinigte Haltung einnehme: „Man lebte zuletzt unter den Menschen und mit sich wie in der Natur, ohne Lob, Vorwürfe, Ereiferung, an Vielem sich wie an einem Schauspiel weidend, vor dem man sich bisher nur zu fürchten hatte. Man wäre die Emphasis los und würde die Anstachelung des Gedankens, dass man nicht nur Natur oder mehr als Natur sei, nicht weiter empfinden“ (Nietzsche 1980, 2: 54f.).

Je nach Affekt disposition also wird man als Freier Geist eine Heldenrolle in der Tragödie der Erkenntnis spielen oder diesem distanziert bei seinen Aktionen zuschauen.

## Gegenideale zur Freigeisterei

Es bleibt hierbei festzuhalten, dass es sich bei Nietzsches Freiem Geist um eine Rolle unter vielen handelt, deren Sinn man verkennete, würde man sie verabsolutieren und ungebrochen positiv auffassen und so ihren Spiel-Charakter aufheben. Es gibt bei Nietzsche ein ganzes Ensemble von Sprecher-Figuren: Der freie Geist, Zarathustra, Der Wanderer, Der Schatten, Der Wahrsager, Epikur und Pyrrhon. Gerade der Bezug auf den griechischen Philosophen Pyrrhon von Elis, den Stifter der älteren skeptischen Schule in der Antike, ist von besonderem Interesse, da Nietzsche ihn als Figur in zahlreichen Notaten der Spätzeit als Alternative; Korrektiv oder gar ideales Gegenbild zum Freigeist entwirft. Nietzsche rühmt ihn z.B. als den „mildeste[n] und geduldigste[n] Mensch, der je unter Griechen gelebt hat, ein Buddhist obschon Grieche“ (Nietzsche 1980, 13: 347). Er sehe „nur noch eine originale Figur in den Kommenden: einen Spätling, aber nothwendig den letzten... den Nihilisten *Pyrrho*“ (Nietzsche 1980, 13: 278).

Besonders bemerkenswert ist ein längeres Notat über die weise Müdigkeit des Pyrrho:

Philosophie als *décadence* Die weise Müdigkeit. *Pyrrho*. Der Buddhist. Vergleich mit Epikur. *Pyrrho*. Unter den Niedrigen leben, niedrig. Kein Stolz. Auf die gemeine Art leben; ehren und glauben, was Alle glauben. Auf der Hut gegen Wissenschaft und Geist, auch Alles, was bläht... Einfach: unbeschreiblich geduldig, unbekümmert, mild. Sie empfinden andererseits, mitten im Gewimmel und verwechselt mit Jedermann, ein wenig Wärme: sie haben Wärme nöthig, diese Müden... Den Widerspruch überwinden; kein Wettkampf; kein Wille zur Auszeichnung: die griechischen Instinkte verneinen. – *Pyrrho* lebte mit seiner Schwester zusammen, die Hebamme war. – Die Weisheit verkleiden, daß sie nicht mehr auszeichnet; ihr einen Mantel von Armut und Lumpen geben; die niedrigsten Verrichtungen thun: auf den Markt gehen und Milchschweine verkaufen... Süßigkeit; Helle; Gleichgültigkeit; keine Tugenden, die Gebärden brauchen (Nietzsche 1980, 13: 277).

Die Selbstüberwindung Pyrrhons geht hier nicht nur weit über die Selbstüberwindung des Freigeistes und auch der von Zarathustra hinaus (vgl. dagegen Bertino 2007 und grundsätzlich zu Nietzsches Stellung zum antiken Skeptizismus: Berry 2011), sondern Nietzsche greift zudem noch die Kritik am applausheischenden Schauspielertum des Freigeistes wieder auf. So sei die Schauspielerei gerade eine „Folge der Moral des ‚freien Willens““ (Nietzsche 1980, 13: 310). In „Praxi“ sei bereits in der griechischen Philosophie alles „auf Schauspielerei hinaus“ gelaufen: „– und wer dahinter kam, *Pyrrho*“ (Nietzsche 1980, 13: 311). Tugendphilosophen wollen für ihre Tugendhaftigkeit Anerkennung, sie zeigen ihre Tugendhaftigkeit und machen so das Schauspielen zur Tugend. An die Stelle der Schauspielerei setze Pyrrhon hingegen die „letzte Selbstüberwindung, letzte Gleichgültigkeit. *Pyrrho*, gleich Epikur, zwei Formen der griechischen *décadence*: verwandt, im Haß gegen die Dialektik und gegen alle schauspielerischen Tugenden – Beides zusammen hieß damals Philosophie –; absichtlich das, was sie lieben, niedrig; die gewöhnlichen, selbst verachteten Namen dafür wählend; einen Zustand darstellend, wo man weder krank, noch gesund, noch lebendig, noch todt ist...“ (Nietzsche 1980, 13: 277). Nietzsches Lobrede auf Pyrrho resümiert somit seine frühere Kritik am Schauspielertum des auf seine Redlichkeit stolzen Freigeistes. Das Gegenideal Pyrrho macht uns eines zumindest klar: Eine Gleichsetzung der Ansichten, die Nietzsche seinem Freien Geist in den Mund legt, mit der Philosophie Nietzsches, käme mindestens einer Verkürzung gleich, eher aber einer

Verfälschung. Nicht lässt sich anhand der Freigeist-Notate Nietzsches Philosophieren ein eindeutiger aufklärerischer Standpunkt, Impetus, Programm oder ein entsprechendes Ideal zuweisen. Der Freie Geist ist zunächst eine Figur, mit der eine Haltung durchgespielt wird, die sich als auf Dauer unhaltbar erweist und anhand derer Nietzsche die Geltungssucht und Schauspielerei der sich an ihrer Tugendhaftigkeit ergetzenden Heroen der Erkenntnis vorführt. Wie jedes Ideal bei Nietzsche, wird auch das des freien Geistes solange unterminiert, bis es nicht mehr aufrecht zu halten ist.

### Wie frei ist Nietzsches „Freier Geist“?

Denn Nietzsches Einschätzung des Wertes und der Möglichkeiten der Erkenntnis und damit auch der Aufklärung ist von Anbeginn an von radikaler Skepsis geprägt. Die primäre Definition Nietzsches lautet: „Erkenntnis ist wesentlich *Schein*“ (Nietzsche 1980, 9: 311f.). Jede Erkenntnis basiert Nietzsche zufolge auf ebenso irrtümlichen wie unaufhebbaren Beschränkungen seitens der Empfindungen und der Sprache. Da die Welt „für uns die Summe der Relationen zu einer beschränkten Sphäre irriger Grundannahmen“ sei, kann es kein „eigentliches Wissen“ (ibid.) geben. Wir erkennen daher nicht, sondern „schematisieren – dem Chaos soviel Regularität und Formen auferlegen, als es unseren praktischen Bedürfnissen genügt“ (Nietzsche 1980, 13: 334).

Entsprechend sei auch bereits „der ganze Erkenntnis-Apparat [...] ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat – nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf *Bemächtigung* der Dinge“ (Nietzsche 1980, 11: 164). Das wirkt sich auf Nietzsches Stellung zur Aufklärung aus: er radikalisiert die Erkenntniskritik Kants, indem er das Erkenntnisvermögen historisiert und in physiologischer und genealogischer Analyse (z.B. Nietzsche 1980, 2: 24) auf vorrationale Bedürfnisse zurückführt. Aus der Sicht einer solcherart radikalisierten Kritik der Erkenntnis, die die Urteilsbildung als einen im Somatischen verwurzelten Prozeß „perspektivischer Schätzung“ (Nietzsche 1980, 12: 190) begreift, muß sich für Nietzsche die kantische Erkenntniskritik als harmlos und „beinahe komisch“ (Nietzsche 1980, 12: 26) ausnehmen.

Eine Selbstkritik des Erkenntnisvermögens mit dem Ziel, einen sicheren Standpunkt zu begründen, hält Nietzsche daher für unsinnig:

„Ein Werkzeug kann nicht seine eigene Tauglichkeit *kritisieren*: der Intellekt kann nicht selber seine Grenze, auch nicht sein Wohlgerathensein oder sein Mißrathensein bestimmen“ (Nietzsche 1980, 12: 133).

Somit kann das Erkennen lediglich seine Irrtümlichkeit und Untauglichkeit erkennen, womit es sich selbst aufhebt. Die Erkenntnis wird jedoch dennoch weiterhin betrieben, da sie sich inzwischen in eine Leidenschaft verwandelt hat, „die vor keinem Opfer erschrickt und im Grunde nichts fürchtet als ihr eigenes Erlöschen“ (Nietzsche 1980, 3: 264f.). Durch die „Seligkeit des Unglücks der Erkenntniß“ (Nietzsche 1980, 9: 351) werde der notwendige Überschuß an Lust erzeugt, der zum konsequenten Durchhalten des Sich-selbst-in-Frage-Stellens benötigt wird. Denn warum sollte man eigentlich konsequent bis zum äußersten sein? Ein solcher Rigorismus ist irrational oder anders formuliert, es bedarf eines solchen Vernunfttrigorismus, damit die Vernunft sich selbst aufheben kann. Wie insbesondere Montinari (1982) hervorhob, widerstreitet Nietzsches Konzept einer Leidenschaft der Erkenntnis aber auch jeder Deutung, die ihm eine antiaufklärerische Ursprungssehnsucht unterstellt. Der „*Trieb zur Erkenntnis*“ sei „zu stark geworden, als dass wir noch das Glück ohne Erkenntnis oder das Glück eines starken festen Wahns zu schätzen vermöchten“ (Nietzsche 1980, 3: 264). Daher sei ihm die „mögliche Rückkehr zur Barbarei“ nicht nur verbaut, sondern auch verhasst (ibid.). Die aus Leidenschaft betriebene Erkenntnis kann jedoch so weit gehen, daß sie sich gegen die Selbsterhaltungsbedingungen des Lebens, gegen die „lebensnotwendigen Irrtümer“ wendet (Nietzsche 1980, 3: 469ff.; vgl. Zittel 1995: 57ff.). Dann wird es eine Frage des Mutes und der Kraft, wie weit man im Erkennen fortschreitet: „Wieviel Wahrheit *erträgt*, wieviel Wahrheit *wagt* ein Geist“ (Nietzsche 1980, 6: 259) lautet Nietzsches Gretchenfrage und diese stellt sich natürlich auch für den Freien Geist. Die neue Haupttugend des Erkennenden sei die Redlichkeit (Nietzsche 1980, 3: 275, vgl. Montinari 1982: 67). Richtet das Erkenntnissubjekt sein Erkennen konsequent gegen sich selbst, kommt es zu seiner Selbsterstörung, wofür Nietzsche die tragische Formel: „*Selbstkenner!, Selbsthenker!*“ (Nietzsche 1980, 6: 390) fand.

Es war nicht meine Absicht, eine quellenkritisch abgesicherte Begriffsgeschichte des Freigeistes bei Nietzsche zu präsentieren (dazu: Brusotti 1997), vielmehr ging es mir um eine systematische Erörte-

rung, wo vor dem Hintergrund von Nietzsches radikaler Erkenntnis-skepsis, seiner Kritik an Konzepten personaler Identität, seinen deterministisch Attacken auf die Illusion, es gebe Freiheit und seinen alleszersetzenden Nihilismus, überhaupt der logische Ort für den Freigeist in seinem Denken zu lokalisieren wäre. Gibt es überhaupt einen Spielraum, der Nietzsches Freiem Geist als möglichen positiven Helden bei seinem kritischen Geschäft noch offen stünde?

Vielfach wird Nietzsches „Erkenntnistheorie“ des radikalen Subjektivismus geziehen. Nietzsche betont jedoch, daß gerade der Philosoph von einem „*Grundwillen* zur Erkenntnis“ getrieben sei, welcher aller Erkenntnisse in ihrem Gesamtzusammenhang sehe und bewerte: „Wir haben kein Recht darauf, irgend worin *einzel*n zu sein: wir dürfen weder einzeln irren, noch einzeln die Wahrheit treffen“ (Nietzsche 1980, 5: 248f.). Somit ist auch der Freie Geist eingebunden in eine allgemeine Geschichte der Kultur und des Geistes und seine Freiheiten bleiben durch die prinzipiellen Grenzen des Erkennens, der Sprache und lebensnotwendigen Illusionen limitiert. Die Erscheinungsformen des Freien Geistes sind Symptome, die für eine Pathologie ihrer Erfinder sowie für eine Diagnostik der nihilistischen Gegenwart genutzt werden können, aber sie liefern keine Vorbilder für eine Ethik des souveränen aufgeklärten Individuums.

### Literaturverzeichnis

- Bamford R. (Hrsg.) (2015), *Nietzsche's free spirit philosophy*, Rowman & Littlefield, London–New York.
- Berry J.N. (2011), *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford University Press, Oxford.
- Bertino A. (2007), *Nietzsche und die hellenistische Philosophie: Der Übermensch und der Weise*, „Nietzsche-Studien“ 36: 95–131.
- Bertino A. (2015), *Lichtmetaphorik und Schatten Gottes in Nietzsches neuer Aufklärung*, „Archiv für Begriffsgeschichte“ 57: 197–216.
- Brusotti M. (1997), *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, De Gruyter, Berlin–New York.
- Campioni G. (2000), *Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des «Freigeistes»*, „Nietzsche-Studien“ 5: 83–112.
- Campioni G. (2001), *Nietzsche, Descartes und der französische Geist*, „Nietzscheforschung“ 9: 49–64.
- Campioni G. (2014), *Nietzsche-Aufklärung: cartografia di un tema controverso*, Lossi, Annamaria, [in:] *Nietzsche scrittore: saggi di estetica, narratologia, etica*, Z. Claus (Hrsg.), ETS, Pisa: 69–88.

- Campioni G. (2021), *Nietzsche – Aufklärung: cartografia di un tema controverso*, „Quattro passi con Nietzsche“, Castelvechi, Rom: 127–146.
- Gerhardt V. (2014), *Ein alter Begriff für eine neue Zukunft. Das zweite Hauptstück: „der freie Geist“*, *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, M.A. Born (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin–New York: 47–68.
- Gerhardt V. (2011), *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, de Gruyter, Berlin.
- Gerlach H.-M. (2007): „Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen...“. *Friedrich Nietzsche und die europäische Aufklärung*, „Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft“ 14: 35–44.
- Habermas J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Horkheimer M., Adorno, Th.W. (1972), *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Lupo L. (1996), *Sulle tracce dello “spirito libero” – Nietzsche: libertà come conoscenza, conoscenza come libertà*, „OU. Riflessioni e provocazioni“ 1: 70–79.
- Métayer G. (2011), *Nietzsche et Voltaire: De la liberté de l’esprit et de la civilisation*, Flammarion, Paris.
- Meyer M. (2019), *Nietzsche’s Free Spirit Works – A Dialectical Reading*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Montinari M. (1982), *Nietzsche lesen*, de Gruyter, Berlin und New York.
- Nietzsche F. (1980), *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, hrsg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Dtv, München, New York.
- Nietzsche F. (1969 ff.), *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)* begründet von Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Nietzsche F. (1975 ff.), *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Ottmann H. (1985), *Nietzsches Stellung zur modernen und antiken Aufklärung*, [in:] *Nietzsche und die philosophische Tradition*, J. Simon (Hrsg.), Königshausen und Neumann, Würzburg: 9–34.
- Pestalozzi K. (2012), *I legami dello spirito libero in „Umano, troppo umano“*, Gentili, Carlo; *Nietzsche, Illuminismo Modernità*, G. Volker / A. Venturelli (Hrsg.), Olschki, Rom: 3–16.
- Rethy R.A. (1976), *The Descartes motto to the first edition of “Menschliches, Allzu-menschliches“*, „Nietzsche-Studien“ 5: 288–297.
- Salerno R. (2020), *La figura dello spirito libero nell’opera di Friedrich Nietzsche*, Paris (thesis: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-03282133/document>).
- Simon J. (1989), *Aufklärung im Denken Nietzsches*, [in:] *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, J. Schmidt (Hrsg.), WBG, Darmstadt: 459–474.
- Sommer A.U. (2015), *Is there a free spirit in Nietzsche’s late writings?*, [in:] *Nietzsche’s free spirit philosophy*, R. Bamford (Hrsg.), Rowman & Littlefield, London–New York: 253–265.

- Stegmaier W. (2012), *Nietzsches Befreiung der Philosophie Kontextuelle Interpretation des V. Buches der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Vivarelli V. (1998), *Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal und Sterne*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Vivarelli V. (2004), *Nietzsche als Verkünder einer neuen Aufklärung*, „Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft“ 12: 55–65.
- Zittel C. (1995), *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg.