

Abhandlungen

Werner Stegmaier

Die „Magie des Extrems“ in philosophischen Neuorientierungen. Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel des Sokrates

Abstract: The later Nietzsche developed the “magic of the extreme” as a special strategy in order to make his philosophical reorientations successful. He needed this strategy not only to be heard at all; also the problems he faced called for it. The article first gives an overview of the most important problems Nietzsche coped with and the extreme solutions he offered. Then, we show how, according to Nietzsche, even Socrates, who stands for the beginning of the European Enlightenment, used the “magic” of extreme irritation and fascination to get this Enlightenment on its way.

Keywords: Magic of the extreme, Philosophical reorientation, Problem, Socrates

I Wie gelingt philosophische Neuorientierung?

Wie gelingt philosophische Neuorientierung?¹ Die Frage ist ihrerseits neu. Denn solange von Philosophen und Philosophinnen schlicht Aufklärung über die bleibenden Bedingungen der Welt und des Lebens der Menschen in ihr erwartet wurde, durfte es eigentlich nichts Neues, sondern nur Wahreres oder Klareres geben, und so war vor allem Besonnenheit angesagt. Nun sind aber, und das schon seit langem, Wahrheit und Klarheit ihrerseits zum Problem geworden. Philosophen und Philosophinnen, jedenfalls die meisten von ihnen, wissen heute, dass wir, wie Nietzsches es formulierte, „die Wahrheit nicht haben“ (Nachlass 1880, 3[19], KSA 9.52),² jedenfalls wenn damit gemeint ist, dass unsere Vorstellungen mit den Dingen übereinstimmen, von denen wir ja auch immer nur unsere Vorstellungen haben; und sie wissen auch, dass eine noch so genaue Klärung der Begriffe unserer Sprache daran nichts ändert, weil die Sprache die Dinge nicht einfach wiedergibt, sondern auf ihre Weise zurechtlegt.

¹ Der Aufsatz geht auf Vorträge am Goethe-Institut Ankara und an der Ev. Akademie Tutzing am 16.11. und 1.12.2019 zurück. Ich danke Ahmet Terkivatan, Henning Ottmann, Manuel Knoll und Andreas Urs Sommer für ihre Einladungen.

² Vgl. Werner Stegmaier, „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 69–95.

Spätestens seit Kant, Hamann, Herder und Humboldt war das klar und wurde seither immer deutlicher. Spätestens seit Nietzsche, der umso mehr auf eine Erneuerung der Philosophie von Grund auf drängte, warten wir nun stets und inzwischen in immer kürzeren Abständen auf Neues auch und gerade in der Philosophie. Neue Umstände bedürfen neuer Begriffe, um sie in ihren Zusammenhängen zu begreifen, und was heute mehr als zehn Jahre alt ist, kann schon kaum mehr wahr und klar sein. An ewige Wahrheiten und Klarheiten, auf die die Philosophie so lange stolz war, glaubt heute kaum jemand mehr.

Fast jede Zeit empfand, dass die Welt sich immer schneller verändert; wir empfinden das heute, sicher mit einigem Recht, noch viel mehr. Und dennoch scheint es für die Philosophie nicht leicht gewesen zu sein, die Veränderungen wahrzunehmen und damit wiederum selbst wahrgenommen zu werden. Jedenfalls haben es viele selbst der innovativsten und heute berühmtesten Philosophen sichtlich schwer gehabt, gehört zu werden oder, wie wir gerne sagen, sich durchzusetzen. Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) brauchte ein Jahrzehnt und eine neue, stark überarbeitete Auflage, um gehörig beachtet zu werden, Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) fünfundzwanzig Jahre und einen Zusatzband von 1844, um einzuschlagen, Marx und Engels bedurften eines Lenin, damit ihr Wille zu einer neuen Praxis der Philosophie zu einer sozialen Revolution wurde, Kierkegaards Werk galt mehr als fünfzig Jahre, bis die Existenzphilosophie sich verbreitete, außerhalb Dänemarks als abseitig, und auch Nietzsche, dessen Weltruhm noch zu seinen Lebzeiten einsetzte, erlebte ihn nicht mehr mit geistig wachen Sinnen, und er musste den Druck seiner Bücher weitgehend selbst finanzieren. Vielleicht gibt es ja auch heute schon Philosophien, die sich den Veränderungen der gegenwärtigen Welt auf grundlegende Weise stellen, und sie sind nur noch nicht bei uns angekommen. Und vielleicht gibt es auch aufschlussreiche Philosophien, die gar nicht ankommen. Denn auch die Medien der Mitteilung ändern sich. Manche jungen Leute, die mit der aktuellen Medienwelt gut vertraut sind, bekennen selbstbewusst, dass sie keine Bücher mehr lesen. Und bisher sind Philosophien in der westlichen Welt eben durch Bücher in die Welt gekommen. Eine Philosophie, die ihren Erfolg auf die neuen Medien bauen würde, ist noch nicht in Sicht.³

Nietzsche wurde zwar bald, nachdem er in Wahnsinn verfallen war, berühmt, aber es dauerte über dreißig Jahre nach seinem Tod, bis man in ihm einen *großen* Philosophen erkannte.⁴ Er blickte auf die ganz großen Veränderungen seiner Zeit, sowohl in der Welt als auch in der Philosophie, er *wollte* das Neue, die Neuorientierung, in

³ Vgl. Werner Stegmaier, *Formen philosophischer Schriften zur Einführung*, Hamburg 2021.

⁴ Dieses Verdienst fiel bekanntlich vor allem Karl Jaspers, Karl Löwith und Martin Heidegger zu. Vgl. Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936; Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin 1935. Heidegger begann in dieser Zeit mit seinen Nietzsche-Vorlesungen und veröffentlichte erste Aufsätze über Nietzsche.

seiner Sprache die Umwertung aller Werte, und er irritiert und fasziniert bis heute damit. Aber er hielt sich nicht mehr an die alten Maßstäbe der Wahrheit und Klarheit, die ihm nun, als einem skeptischen und kritischen Philosophen, naiv erschienen. Er hielt sich stattdessen an Probleme: Probleme, die die großen Veränderungen in der Welt und in der Philosophie selbst aufwarfen. Probleme stellen sich eben dann, wenn Wahrheit und Klarheit verloren gehen. Aber sie stellen sich nicht einfach. Man muss sie sehen, in ihrer philosophischen Bedeutung und Tiefe erkennen und ihr Gewicht einschätzen können. Nietzsche erkannte im Problem der Wahrheit ein „Problem vom Werthe der Wahrheit“ und fragte sich, wie es sich, wer es wem überhaupt und warum gerade jetzt stellt:

Das Problem vom Werthe der Wahrheit trat vor uns hin, – oder waren wir's, die vor das Problem hin traten? Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx? Es ist ein Stelldichein, wie es scheint, von Fragen und Fragezeichen. – Und sollte man's glauben, dass es uns schliesslich bedünken will, als sei das Problem noch nie bisher gestellt, – als sei es von uns zum ersten Male gesehn, in's Auge gefasst, g e w a g t? Denn es ist ein Wagnis dabei, und vielleicht giebt es kein grösseres. (JGB 1)

Für Nietzsche lag hier die erste Aufgabe des Philosophen: der Problemstellungen seiner Zeit gewahr zu werden, sie zu sichten und gewichten und dabei „Furchtlosigkeit“ und „Consequenz“ im Risiko zu beweisen. Er notierte sich 1888:

Was Nietzsche auszeichnet: {die Spontaneität seiner / die seine psychologische Vision}, 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. (Nachlass 1888, 14[25], KSA 13.230 / KGW IX 8, W II 5.178)

Das Zweite ist dann, das Zeug zu haben, sich den erlebten, errathenen und erschlossenen Problemen auch stellen zu können, sie auszuhalten, mit ihnen lange allein zu stehen, erst einmal von niemandem verstanden zu werden und Jahre und Jahrzehnte damit umzugehen, ohne daran zu zerbrechen:

Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so dass er in ihnen sein Schicksal, seine Noth und auch sein bestes Glück hat, oder aber „unpersönlich“: nämlich sie nur mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens anzutasten und zu fassen versteht. Im letzteren Falle kommt Nichts dabei heraus, so viel lässt sich versprechen: denn die grossen Probleme, gesetzt selbst, dass sie sich fassen lassen, lassen sich von Fröschen und Schwächlingen nicht h a l t e n (FW 345).⁵

⁵ Zur kontextuellen Interpretation von FW 345 und Nietzsches „grosse[r] Liebe“ zu „grossen Probleme[n]“ vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012, 163–175.

Wie schwer das sein kann, hat Nietzsche vor allem in Briefen immer wieder unterstrichen, und das gegenüber engen Freunden, die ebenfalls mit ihm nicht mitgehen und ihm in seiner Not, wie er sie nannte, nicht beistehen konnten.

Das Dritte aber ist schließlich, diese Probleme auf irgendeine Weise bekannt zu machen, und das versuchte Nietzsche mit der „Magie des Extrems“:

Wir Immoralisten {– wir} sind heute die einzige Macht, die ~~ohne Lüge nicht nöthig~~ hat {keine Bundesgenossen braucht,} um zum Siege zu kommen{: damit sind wir bei weitem die Stärksten unter den Starken}. {Wir aber bedürfen nicht einmal der Lüge: welche Macht sonst könnte ihrer entrathen?} ~~Eine starke~~ Verführung kämpft für uns, die stärkste vielleicht, die es giebt – die Verführung der Wahrheit ... Der Wahrheit? Wer hat {legte} das Wort mir in den Mund gelegt? Aber ich nehme es wieder heraus; {aber} ich verschmähe es {das stolzeste} Wort: nein, wir haben auch ~~diese schöne Bundesgenossin~~ {sie} nicht nöthig, die ~~Wahrheit~~, {so wenig wir die Lüge nöthig haben} wir würden auch noch ~~ohne sie~~ {noch ohne die Wahrheit} zur Macht u zum Siege kommen. Ein Der ~~unbesiegbare~~ Zauber, der ~~uns erlaubt~~ {für uns kämpft}, ~~ohne die Lüge sowohl wie ohne die Wahrheit, auf Sieg zu rechnen~~ {das Auge der Venus, das unsere Gegner selbst bestrickt u blind macht}, das ist der Zauber {Magie} Magie des Extrems, des Äußersten {das Auge der Venus} die Verführung {Tyrannie, die alles Äußerste übt}: wir Immoralisten – wir sind heute die Äußersten ... (Nachlass 1887, 10[94], KSA 12.510 / KGW IX 6, W II 2.72)

Man muss über die herrschende Moral hinaussehen (was nicht heißt: sie verletzen oder verachten) können, um zu sehen, was sie bedingt und beengt, und die Anhaltspunkte auszumachen, die erwarten lassen, dass menschliche Orientierung neue Spielräume gewinnt. Solange sie sich in den alten Denkmustern bewegen, reichen Argumente dafür nicht aus; auf Wahrheit kann man nicht pochen, wenn es um die Maßstäbe der Wahrheit selbst geht. Bei den großen Neuerungen der Philosophie muss darum etwas anderes wirken, was sich schwer bestimmen lässt und das Nietzsche darum mit den Verlegenheitsbegriffen „Zauber“, „Magie“, „Verführung“ belegt, etwas, das auf Antrieb ohne Gründe fasziniert, noch ohne Kriterien unmittelbar evident ist und Anlass gibt, neue Kriterien für Evidenz zu entwickeln. In der Philosophie, die gewohnt ist, auf die Welt im Ganzen auszugreifen, alle Grenzen zu entgrenzen, könnte dies das schlichte Extrem sein, und so setzte Nietzsche bewusst auf die „Magie des Extrems“. Sie erwies sich bald schon als äußerst wirksam, hat aber auch auf die Einschätzung von Nietzsches Gedanken selbst zurückgeschlagen, die seither als extreme und schon deshalb nur bedingt glaubhafte dastehen. Manche haben sich als äußerst hellichtig, manche, wie bei andern Philosophen auch, wenn sie sich in die Zukunft wandten, die man hinterher besser kennt, als abwegig erwiesen. Welche Bedeutung hat die „Magie des Extrems“ für Nietzsches Philosophie und welche für die Philosophie überhaupt?⁶

⁶ Nietzsche hat bei der Erarbeitung der Aufzeichnung, wie man sieht, zwischen „Zauber“, „Tyrannie“ und „Magie“ geschwankt und sich dann für „Magie“ entschieden. Soweit ich sehe, ist die Magie des Extrems als solche, wiewohl sie Nietzsche meist unterstellt wird, bisher nicht Thema der Nietzsche-Forschung geworden. Auch Volker Gerhardt, „Sensation und Existenz. Nietzsche nach hundert Jah-

Nietzsche suchte die Magie des Extrems in der Form *und* im Inhalt seines Philosophierens. In den Formen seiner philosophischen Schriftstellerei ist sie sofort zu sehen: ruhige, im Ton zurückhaltende, auf Klarheit und Wahrheit bedachte gelehrte Abhandlungen gibt es bei ihm nicht mehr, nachdem er von der Philologie zur Philosophie übergegangen ist. Hohes Pathos, das stets zum Extremen neigt, wird für ihn zur Normalform, ob es nun um die alten Griechen, Arthur Schopenhauer, Richard Wagner, David Friedrich Strauss und all die Konkurrenten geht, die er später aufs Korn nimmt; in seiner Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) treibt er das Pathos rhetorisch in die höchste Höhe.⁷ Auf eine noch einigermaßen moderate Streitschrift wie *Zur Genealogie der Moral* (1887) folgen aggressive Kampfschriften wie *Der Fall Wagner* (1888) und *Der Antichrist* (1888/1895), der Nietzsche den gezielt aufschreckenden Untertitel *Fluch auf das Christenthum* gibt. Aber auch in seinen vergleichsweise ausgewogenen Aphorismen-Büchern arbeitet er laufend mit Extremen: starken und vorschnellen Verallgemeinerungen, häufigen Superlativen, scharfen Antithesen, überzogenen Beispielen („Cesare Borgia als Papst“, AC 61), radikalen Umkehrungen gewohnter Gegensätze, offenen oder versteckten Paradoxien, verstörenden Pointen, eigens angekündigten Verrätselungen, Überraschungen jeder Art.⁸

Auch in den Inhalten seines Philosophierens arbeitet Nietzsche mit der Magie des Extrems. Man wird dabei sogleich an die provozierenden Schlagwörter denken, die er zunächst seinem Zarathustra in den Mund legt, „Übermensch“, „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkunft“, und von denen er zwei, Übermensch und ewige Wiederkunft, ihm auch weitgehend vorbehält. Extrem sind auch und vor allem die „Probleme“, die er im eigenen Namen benennt (II) und für die er noch einmal extremere Lösungsvorschläge macht. Ich führe nur eine Auswahl an, insgesamt zehn solcher Probleme in chronologischer Reihenfolge, und beziehe sie soweit möglich auf von Nietzsche

ren“, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 102–135, der Nietzsche zunächst einmal Sensationslüsternheit zuschreibt, bevor er ihn existenzphilosophisch würdigt, geht auf die Formel nicht ein. Sie wurde jedoch in Aufsatz- und Buchtiteln zitiert. So hat Detlef Thiel unter dem Titel: „Die Magie des Extrems und die Magie der Mitte. Nietzsche im Urteil [von] Salomo Friedlaender/Myonon“, in: *Nietzscheforschung* 20 (2013), 325–342, die Befassung des freischaffenden Autors Salomon Friedlaender (Ps. Myonon) mit Nietzsche beschrieben, ebenfalls ohne die Formel „Magie des Extrems“ selbst zu thematisieren. Der schweizerische Essayist, Herausgeber und Professor für französische Literatur an der Universität Basel Albert Béguin (1901–1957), der während des Zweiten Weltkriegs kritischen französischen Autoren Publikationsmöglichkeiten bot, veröffentlichte 1952 ein Werk mit dem Titel *Magie des extrêmes*, aber ohne von Nietzsche zu handeln. So auch Edith Eucken-Erdsiek, *Magie der Extreme. Von der Schwierigkeit einer geistigen Orientierung*, Freiburg i.Br. 1981. Die Weimarer Nietzsche-Bibliographie verzeichnet weder einen Eintrag zu „Magie“ noch zu „Extrem“, die Nietzsche-Lexika und -Handbücher auch nicht. ⁷ Vgl. Enrico Müller, „Das Pathos Zarathustras“, in: Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller (Hg.), *Pathos, Parodie, Kryptomesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2015, 11–31.

⁸ Vgl. Harald Fricke, *Aphorismus*, Stuttgart 1984, 140–152 („Bausteine zu einer Systematik aphoristischer Techniken“). Nietzsches Philosophie unterschätzt Fricke 1984 noch deutlich (119–125).

veröffentlichte oder zur Veröffentlichung vorgesehene Werke (III).⁹ Sie fordern eine Neuorientierung der Philosophie in Inhalt und Form. Nietzsches überraschendstes Beispiel für eine solche Neuorientierung der Philosophie aber ist Sokrates, der als Begründer der Aufklärung gilt. Das „Problem des Sokrates“ durchzieht bekanntlich Nietzsches ganzes philosophisches Schrifttum.¹⁰ Gerade er hat, wie Nietzsche zuletzt zu zeigen versucht, durch die Magie des Extrems gewirkt (IV). Das lässt fragen, ob die Magie des Extrems nicht das Medium der Philosophie überhaupt ist (V).

II Nietzsches extreme Problemstellungen

1. In *Die Geburt der Tragödie* (1872) steht Nietzsche, wie er in seinem neuen Vorwort von 1886 schreibt, vor dem „Problem der Wissenschaft“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 2), das zum *Verfall der europäischen Kultur* geführt habe, weil Sokrates, der „theoretische[] Mensch[]“ (GT 15, KSA 1.98), die Wissenschaft gegenüber der Kunst verabsolutiert habe; „das Problem, dass hier ein Problem vorliegt“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 3), sei erst zu entdecken gewesen.

2. In *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–1880) greift Nietzsche nicht nur vielfältige Probleme der Metaphysik und Ethik und der Gesellschaft und Kultur auf (darunter auch „das ganze Problem der Juden“, MA I 475), sondern sieht als einer der ersten das *Problem der Gesamtregierung der Erde*, nachdem die Kulturen immer vergleichbarer werden und sich immer mehr vermischen und die Weltgesellschaft daher auf lange Sicht eine ökonomische Verwaltung der Ökumene erfordert (MA I 23–25).

3. In *Morgenröthe* (1881) gerät Nietzsche an das *Problem der Selbstverkenning der europäischen Moral*, die eben die weitere Entwicklung Europas und der Welt verhindern: Weil die Moral-Philosophen, wie Nietzsche später, in JGB 186, selbst zusammenfasst, nur die

Moralität ihrer Umgebung, ihres Standes, ihrer Kirche, ihres Zeitgeistes, ihres Klima's und Erdstriches [kannten und] in Hinsicht auf Völker, Zeiten, Vergangenheiten schlecht unterrichtet und

⁹ Die Liste ließe sich natürlich auch anders anlegen und vor allem enorm erweitern. Das Wort „Problem“ erscheint nach www.nietzschesource.org bei Nietzsche über 700 Mal. Die „Gelehrten“ haben, so Nietzsche, überwiegend „Problemchen“ (Nachlass 1873, 29[10], KSA 7.627). In der Nietzsche-Forschung geht es in der Regel um Probleme, die man *mit* Nietzsche und dem Verständnis seiner Texte hat, weniger um die, die sich *ihm* stellten. An letzteren sind z. B. die Arbeiten von Andreas Rupschus, *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie*, Berlin 2013, und von Benjamin Alberts, *Nietzsches Problem der Rangordnung*, Diss. Greifswald 2019 (im Erscheinen), ausgerichtet.

¹⁰ Um den viel zitierten Satz aus Nietzsches frühen Aufzeichnungen auch hier zu zitieren: „Sokrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe“ (Nachlass 1875, 6[3], KSA 8.97).

selbst wenig wissbegierig waren, bekamen sie die eigentlichen Probleme der Moral gar nicht zu Gesichte: – als welche alle erst bei einer Vergleichung vieler Moralen auftauchen. In aller bisherigen „Wissenschaft der Moral“ fehlte, so wunderbar es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe.

4. In *Die fröhliche Wissenschaft* (1882–1887) wird für Nietzsche das Problem des Nihilismus unabweisbar, auf dem die europäische Moral ruhe und den sie weiter bestärke: Die obersten Werte Gott, Wahrheit und Vernunft hätten sich sichtlich entwertet und damit alles, was an ihnen hing; dies ist, notiert Nietzsche rückblickend, „das eigentlich tragische Problem unsrer modernen Welt und als geheime Noth Ursache oder Auslegung aller ihrer Nöthe [...]. Dies Problem ist in mir bewußt geworden.“ (Nachlass 1886/87, 7[8], KSA 12.291 / noch nicht in KGW IX) So wurde die fröhliche Wissenschaft eher „unfröhlich“ und mehr „Problem“ und „Passion“.¹¹

5. In *Jenseits von Gut und Böse* (1886) tritt, wie erwähnt, an Nietzsche neben einer Fülle anderer Probleme als erstes das *Problem des Willens zur Wahrheit* heran, der fortbesteht, auch wenn man weiß, dass man die Wahrheit nicht haben kann (JGB 1).¹² Hinter ihm stehe, noch in „der letztgekommenen Philosophie, der Schopenhauerischen [...], beinahe als das Problem an sich, dieses schauerliche Fragezeichen der religiösen Krisis und Erweckung“ (JGB 47).

6. Im weiteren Werk, insbesondere im erst 1887 erschienenen V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, in den neuen Vorreden, in *Zur Genealogie der Moral* und in *Götzen-Dämmerung* (1888), baut sich vor Nietzsche das *Problem der Rangordnung* unter Personen und Persönlichkeiten in einer Zeit unaufhaltsamer Demokratisierung auf. Danach hat, wie Nietzsche schon in JGB ankündigt, einfach deshalb nicht jeder das gleiche „Recht“ zu den „höchsten Problemen“, weil nicht bei jedem die „Höhe und Macht seiner Geistigkeit“ für sie hinreicht (JGB 213). Nietzsche erklärt „das Problem der Rangordnung“ im Geistigen geradezu zu *seinem* Problem, weil es kaum jemand sonst zu sehen oder auszusprechen wage (MA I, Vorrede 7). Die gewohnte „„Wissenschaft““, die fraglos das gleiche Recht aller Wissenschaftler(innen) zur Erforschung und Formulierung der Wahrheit voraussetzt¹³ und die Nietzsche darum in Anführungszeichen setzt, kann so zum „Vorurtheil“ werden:

¹¹ Vgl. Claus Zittel, „eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe“. Das unfröhliche ‚erste Buch‘ der *Fröhlichen Wissenschaft*“, in: Christian Benne / Jutta Georg (Hg.), *Friedrich Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“*, Berlin 2015, 52–67.

¹² Vgl. Helmut Heit, „Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), *Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2014, 3–45.

¹³ Sie arbeitet freilich außer mit dem Primärkode der Wahrheit der Forschung mit dem Sekundärkode der Reputation der Forschenden. Vgl. Werner Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin 2016, Kap. XI: Persönlichkeit nach Hegel, Rang nach Nietzsche, Reputation nach Luhmann (348–375).

Es folgt aus den Gesetzen der Rangordnung, dass Gelehrte, insofern sie dem geistigen Mittelstande zugehören, die eigentlichen grossen Probleme und Fragezeichen gar nicht in Sicht bekommen dürfen: zudem reicht ihr Muth und ebenso ihr Blick nicht bis dahin, – vor Allem, ihr Bedürfniss, das sie zu Forschern macht, ihr inneres Vorausnehmen und Wünschen, es möchte so und so beschaffen sein, ihr Fürchten und Hoffen kommt zu bald schon zur Ruhe, zur Befriedigung. (FW 373)¹⁴

7. In den Schriften von 1888 ringt Nietzsche in ähnlich großer Spannweite mit dem „Problem vom Werth des Lebens überhaupt“ – und begreift, „dass das Problem ein für uns unzugängliches Problem ist.“ (GD, Moral als Widernatur 5) Es wird für ihn zum *Problem des Bejahen-Könnens* all dessen, was geschieht. Dem Bejahen-Können stehen moralische Vorurteile entgegen, die sich in Ressentiments niederschlagen; so ist das Problem des Bejahen-Könnens das „Problem“ der „Freiheit vom Ressentiment“ (EH, Warum ich so weise bin 6). Ohne diese Freiheit aber ist nach Nietzsche ein unbefangenes und aufrichtiges Philosophieren nicht möglich. Er nennt das unbefangene und aufrichtige Bejahen-Können auch „amor fati“ und entdeckt es in *Der Antichrist* ausgerechnet im „Typus Jesus“ bzw. der „Psychologie des Erlösers“ (AC 28).¹⁵

8. In *Ecce homo* (1888) besinnt er sich auf das *Problem des Krieges*: Nietzsche gilt vielen als Befürworter des Krieges,¹⁶ aber was er bejaht hat, ist der schonungslose Wettbewerb, auch und gerade in der Philosophie.¹⁷ Hier kann er, als Philosoph, die Dinge nicht lassen, wie sie sind, hier

sucht [er] Widerstand: das aggressive Pathos gehört ebenso nothwendig zur Stärke als das Rach- und Nachgefühl [also das Ressentiment, W.S.] zur Schwäche. [...] Die Stärke des Angreifenden hat in der Gegnerschaft, die er nöthig hat, eine Art Maass; jedes Wachsthum verräth sich im Aufsuchen eines gewaltigeren Gegners – oder Problems: denn ein Philosoph, der kriegerisch ist, fordert auch Probleme zum Zweikampf heraus. (EH, Warum ich so weise bin 7)¹⁸

¹⁴ Zielt FW 373 auf die mathematischen oder, wie Nietzsche sie nennt, mechanistischen Naturwissenschaftler, so FW 349 auf die „unbegreiflich einseitigen“ darwinistischen Biologen. Vgl. dazu Christian J. Emden, „Nietzsche’s Will to Power. Biology, Naturalism, and Normativity“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 30–60, und, in politisch-moralischer Perspektive, Vanessa Lemm, „Nietzsche, Aristocratism, and Non-domination“, in: Jimmy Casas Klausen / James Martel (Hg.), *How Not to be Governed. Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Lanham, MD 2011, 83–102.

¹⁵ Vgl. Ekaterina Poljakova, *Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin 2013, 465–498.

¹⁶ Vgl. etwa Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995, 66, der Nietzsche „einer erbärmlichen Begeisterung für den Krieg“ zeihet, oder Egon Flaig, „Kultur und Krieg. Antihumanismus bei Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche“, in: Richard Faber (Hg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg, 2003, 137–156.

¹⁷ Vgl. Herman W. Siemens, „Agonal Communities of Taste. Law and Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), 83–112, Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005, 77–85, und Yunus Tuncel, *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, WI 2013.

¹⁸ Vgl. Herman W. Siemens, „Umwertung‘. Nietzsche’s ‚War-Praxis‘ and the Problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce homo*“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 182–206.

Und dabei wagt Nietzsche auch, sich selbst zu kompromittieren: „Ich habe nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte: das ist mein Kriterium des rechten Handelns.“

9. Daraus entspringt für ihn das *Problem der Form der Philosophie* oder der „feineren Gesetze eines Stils“ (FW 381): Wenn sich nicht für alle die gleichen Probleme stellen, gemeinsame Lösungen nicht absehbar sind und der Kampf gegen tief eingewurzelte Ressentiments nur mit aggressivem Pathos möglich ist, wird die „Mittheilung“ zu einem „neue[n] Problem“ und zur Frage wenn nicht der Wahrheit, so der „Wahrhaftigkeit“ (Nachlass 1884, 26[407], KSA 11.259).¹⁹ Wenn die idealistischen Philosophien und die mechanistischen Naturwissenschaften der damaligen Zeit vorgeben, die Welt in Gestalt von für jedermann gleich abrufbaren Lehren erklären zu können, wollen sie die Welt doch nur ihres „vieldeutigen Charakters entkleiden“ (FW 373). Sie versuchen sich mit einer „Wahrheit“ von systematisierbaren oder berechenbaren Oberflächen der Welt zu beruhigen (FW 354), unter denen die nicht schematisierbare vielstimmige „Musik des Lebens“ nicht mehr zu hören ist (FW 372). Nietzsche dagegen ist „das, was alle Nichtkünstler „Form“ nennen“, zum „Inhalt“ geworden: die Musik des Lebens muss auch musikalisch mitgeteilt werden.

Damit gehört man freilich {gründlich} in die {eine} verkehrte Welt: denn nunmehr wird einem der Inhalt ~~relativ gleichgültig, Willkürlichem, Zufälligem, bloß Formalem~~ {zu etwas bloß Formalem, also – das eigene unser Leben eingerechnet.} (Nachlass 1887/88, 11[3], KSA 13.9 f. / KGW IX 7, W II 3.198)

10. Bei alldem kämpft Nietzsche, nicht zu vergessen, im ganz konkreten Blick auf sein eigenes physisches und psychisches Leben ständig mit dem *Problem der Diät*²⁰ – nicht nur, wie andere Leute auch, im Sinn der Einhaltung gesunder Kost, sondern auch der Wahl für ihn günstiger Aufenthaltsorte, die ihn zum „fugitivus errans“ macht (Brief an Paul Rée, Ende Juli 1879, Nr. 869, KSB 5.431), und des Umgangs mit anderen Menschen, von denen er nur wenige längere Zeit ertragen kann. Dem Problem der rechten Ernährung hat Nietzsche vor allem in seinen Briefen ständige Aufmerksamkeit gewidmet, aber auch in den Vorbereitungen für *Ecce homo* taucht es auf:

Ich komme zu einem Problem, das, wie mir wenigstens scheint, etwas ernsthafterer Natur ist als das Problem vom „Dasein Gottes“ und andre Christlichkeiten, — zum Problem {Ganz anders interessirt mich eine Frage, an der mehr das „Heil“ der Mh [Menschheit]“ hängt als an aller Theo-

¹⁹ Vgl. JGB 230.

²⁰ Vgl. Anette Horn, „Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist?“ Krankheit und Gesundheit im Denken Nietzsches“, in: *Acta Germanica* 22 (1994), 39–55; Tobias Nikolaus Klass, „Wie man wird, was man isst. Nietzsches Diätetik“, in: Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche. Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, 411–421; Josef L. Hlade, *Auf Kur und Diät mit Wagner, Kapp und Nietzsche. Wasserdoktoren, Vegetarier und das kulturelle Leben im 19. Jahrhundert. Von der Naturheilkunde zur Lebensreform*, Stuttgart 2015.

logie – die Frage} der Ernährung. Es ist, in Kürze, die Frage: {Man kann sie, zum Handgebrauch, so formulieren}: wie hast {gerade} du dich zu ernähren, um zu deinem maximum von Kraft, von virtù, von {moralinfreier} Tugend im Sinne der Renaissance-Vernunft zu kommen? (Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.615 / KGW IX 10, W II 9.130)

III Nietzsches extreme Problemlösungen

Nietzsche buchstabiert die Probleme, die sich ihm stellen, nicht umständlich aus, sondern berührt sie nur und geht sofort mit ihnen in die Tiefe:

ich halte es mit tiefen Problemen, wie mit einem kalten Bade – schnell hinein, schnell hinaus. Dass man damit nicht in die Tiefe, nicht tief genug h i n u n t e r komme, ist der Aberglaube der Wasserscheuen, der Feinde des kalten Wassers; sie reden ohne Erfahrung. [...] Zum Mindesten giebt es Wahrheiten von einer besonderen Scheu und Kitzlichkeit, deren man nicht anders habhaft wird, als plötzlich, – die man ü b e r r a s c h e n oder lassen muss ... (FW 381)

Seine Kürze habe aber „noch einen andern Werth: innerhalb solcher Fragen, wie sie mich beschäftigen, muss ich Vieles kurz sagen, damit es noch kürzer gehört wird.“ (FW 381) Da aus Gründen der geistigen Rangordnung nicht alle alles verstehen können, sollen die meisten die Chance haben, von den Tiefen der schwersten Probleme verschont zu bleiben. „Alle feineren Gesetze eines Stils haben da ihren Ursprung: sie halten zugleich ferne, sie schaffen Distanz, sie verbieten „den Eingang“, das Verständniss, wie gesagt, – während sie Denen die Ohren aufmachen, die uns mit den Ohren verwandt sind.“ (FW 381) So haben wir nur wenige gründliche und noch weniger leicht verständliche Ausarbeitungen der meisten seiner Probleme, und darum sind die Probleme, die Nietzsche benennt, gegenüber den großen Schlagworten „Übermensch“, „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkunft“, die er nicht klar mit ihnen verbindet, auch weniger aufgefallen.

Aber damit bekommt er das große Problem, mit diesen Problemen überhaupt gehört, und das noch größere, in seinem Philosophieren überhaupt verstanden zu werden. Das bleibt bekanntlich so bis fast in seine letzten wachen Tage, und seine wachsende Unruhe darüber treibt ihn – das ist die nächstliegende Erklärung – ins Extrem, zu äußersten Zuspitzungen, polemischen Verschärfungen, aggressiven Formulierungen und rückhaltlosen Selbststilisierungen, die man nicht überhören *kann*. Aber das ist nicht alles. Nietzsche erschwert nicht nur die Kommunikation seiner extremen Problemstellungen, sondern zieht aus ihnen wiederum extreme Konsequenzen.

Erinnern wir kurz an die Lösungsvorschläge für seine Probleme. Sie sind nicht erst beim späten Nietzsche, sondern schon von Anfang an extrem, selbst im Rahmen seiner schon extremen Problemstellungen:

1. Das *Problem der Wissenschaft* löst er, indem er sich daran „heranwagt“, „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst

aber unter der des Lebens“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 2), – mit seinem Konzept einer „fröhlichen Wissenschaft“, wie er sie später nennt. *Die fröhliche Wissenschaft* ist ihm so eindrucksvoll gelungen, dass es niemandem seither gelang, ihm darin zu folgen. Wenn er in seinem „Versuch einer Selbstkritik“ sagt, in *Die Geburt der Tragödie* spreche „etwas wie eine mystische und beinahe mänadische Seele, die mit Mühsal und willkürlich, fast un schlüssig darüber, ob sie sich mittheilen oder verbergen wolle, gleichsam in einer fremden Zunge stammelt“, und folgert: „Sie hätte singen sollen, diese „neue Seele“ – und nicht reden!“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 3), so hat er das zuletzt in seinen *Dionysos-Dithyramben* (1888) auch getan. Den Verfall der europäischen Kultur aber glaubt Nietzsche, damals noch angeregt durch das Gesamtkunstwerk Richard Wagners, zu einer Steigerung umkehren zu können bis hin zu einer „Höherzüchtung der Menschheit“ (EH, GT 4). Aus der Neuentdeckung der griechischen Kultur sollte eine Neuerfindung der Menschheit werden.

2. Im Blick auf eben diese Neuerfindung der Menschheit scheint Nietzsche zur Lösung des Problems einer *Gesamtregierung der Erde* die „Züchtung“ einer „Kaste“ von Menschen nötig zu sein, die sie auf lange Sicht meistern kann. Dazu sollten vor allem weltgewandte Menschen mit weitem Überblick gehören. Am meisten erwartet Nietzsche hier – entgegen dem grassierenden Antisemitismus seiner Zeit, aber in deren Sprache – von „der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen“, die beim „„Volk der Mitte““, den Deutschen, nun einmal eingetreten sei (JGB 244), und insbesondere von den Juden, die bereitwillig in es aufgenommen und mit ihm verschmolzen werden sollte (JGB 251). Der erste Schritt dorthin aber müsse die Überwindung des Nationalismus und die *Einigung Europas* sein, das er damals noch für Aufgaben der Verwaltung der Erde im Ganzen am ehesten für geeignet hält, auch deshalb, weil Europa bisher am stärksten zu produktiver Selbstkritik imstande war.

Der Vorschlag mag heute plausibel erscheinen, damals war er visionär. Aber Nietzsche verbindet seinen Lösungsvorschlag mit einem neuen, noch extremeren Problem, dem Problem einer „neuen Sklaverei“ (FW 377; vgl. JGB 188, 239, 257): Er meint mit dem aggressiven Begriff zwar keine Sklavenhaltergesellschaft, wie ihm gerne unterstellt wird,²¹ aber er zieht aus der extremen Komplexität der Aufgabe einer Gesamtregierung der Erde die extreme Konsequenz, dass die überwiegende Mehrheit der Menschen sich in den arbeitsamen Dienst derer zu stellen hätte, die diese Führungsaufgaben wahrnehmen könnten, je nachdem, wie sie an den notwendigen Entscheidungen mitwirken kann, und dieser Mehrheit gesellt er etwa auch Professoren an Universitäten zu. In diesem Zusammenhang müsse die Demokratie neu gedacht werden (JGB 242).²²

²¹ Vgl. in breitester Ausführung Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critica*, Turin 2002; deutsch: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, übers. v. Erdmute Brielmayer, 2 Bde., Berlin 2009.

²² Vgl. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus*, Kap. IX und X, 272–347.

3. So scheint ihm dann auch beim *Problem der Moral* die krasse Unterscheidung einer „Herren-Moral“ und einer „Sklaven-Moral“ hilfreich. Sie verliert etwas von ihrer Schroffheit, wenn auch sie nicht im Sinn einer schlichten Unterwerfung der einen unter die anderen, sondern im Sinn einer höheren Verantwortung der einen vor den anderen verstanden wird, die eine durchdachte Übersicht über neue Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen und die Schaffung neuer Werte einschließt (JGB 260). Wie neue Werte gezielt geschaffen werden können, wozu Nietzsche immer wieder auffordert, hat er nicht mehr hinreichend deutlich gemacht.²³

4. Das *Problem des Nihilismus*, das Nietzsche im veröffentlichten Werk nur sehr zurückhaltend anspricht, radikalisiert er umso mehr in seinen Aufzeichnungen, die er für sich behält.²⁴ Er erwartet vom Nihilismus, wenn er sich erst unter den Massen verbreite, einen „Wille[n] zur Zerstörung“ und zur „Selbsterstörung“, einen „Willen[] ins Nichts“, der die Enttäuschten dazu bringen werde, „die Mächtigen [zu] zwingen, ihre Henker zu sein“ (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.215 f. / KGW IX 3, N VII 3.21). Das Extrem ist im 20. Jahrhundert eingetreten, besonders in Deutschland, und über alle möglichen Erwartungen hinaus übertroffen worden. Aber andererseits fügt Nietzsche weiteren differenzierten Überlegungen zum Nihilismus doppelt unterstrichen hinzu: „Der Nihilismus ist ein **normaler** Zustand“ (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350 / KGW IX 6, W II 1.115). Man muss im ‚normalen Extrem‘ des Nihilismus also auch auf Dauer und besonnen leben können. Das kann man nach Nietzsche, wenn man zu einem weiteren Extrem fähig ist, der „Umwertung aller Werte“ (GM III 27, KSA 5.409). Sie scheint im Gang zu sein.

5. Auch auf das fortbestehende *Problem des Willens zur Wahrheit* reagiert Nietzsche extrem, indem er dem anerzogenen Willen zur Wahrheit alternativ den ebenso lebensnotwendigen Willen zur Unwahrheit, zur oft auch aus moralischen, wenn nicht existenziellen Gründen unvermeidlichen Täuschung anderer und besonders seiner selbst entgegenstellt: „Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit?“ (JGB 1) Man müsse realistisch „die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn“, und zu den lebensnotwendigen Unwahrheiten könnten gerade die bisherige Logik, Metaphysik und Moral gehören (JGB 4), die „die Individual-Existenz des Menschen [...] gleichsam majorisiert und in die Herden-Perspektive zurück-übersetzt“ und zu einer „Oberflächen- und Zeichenwelt“ zwingen (FW 354, KSA 3.592 f.). Zu solchen philosophischen Konsequenzen sind bis heute nur wenige bereit. Relativismus und Nihilismus sind im Gegenteil zu Schreckgespenstern vieler Philosoph(inn)en geworden.

²³ Vgl. die Kontroverse zum Thema „Was heißt und wie kann man ‚Werte schaffen‘?“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 5–175.

²⁴ Vgl. die Zusammenstellung und kohärente Interpretation der einschlägigen Texte von Paul van Tongeren, *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Newcastle 2018.

6. Das gilt erst recht für Nietzsches *Folgeproblem der Rangordnung*. Im Blick auf die Neuerfindung der Menschheit und die Gesamtregierung der Erde bedeutet es, dass, so Nietzsche, die „eigentlichen Philosophen“ noch über „die philosophischen Arbeiter nach dem edlen Muster Kant's und Hegel's“ hinausreichen und „Befehlende und Gesetzgeber“ werden müssten, die „mit schöpferischer Hand nach der Zukunft“ greifen und ihr eine plausible Orientierung geben (JGB 211). Das könnte eine Überschätzung der Möglichkeiten der Philosophie überhaupt sein.²⁵ Die Philosophie steht in wachsender Konkurrenz zu den Wissenschaften, die mehr und mehr ihre disziplinären Perspektiven zu überschreiten gelernt haben und oft plausiblere, wenn auch nicht kohärent koordinierte Orientierungsangebote machen. Und doch haben Philosophen wie Platon und Aristoteles, Descartes und Bacon, Kant und Hegel und Theologen wie Paulus, Augustinus und Thomas von Aquin, Luther und Schleiermacher die Werte- und mit ihr die Rangordnung Europas auf Jahrtausende oder doch Jahrhunderte bestimmt.

7. Der *amor fati* als Antwort auf das *Problem des Bejahen-Könnens* ohne Ressentiment ist an sich schon ein extremer und zudem paradoxer Begriff: Man müsste wie Nietzsches Typus Jesus (nicht der historische, den wir kaum kennen) in einer „evangelischen Praktik“ alles, wie es ist, ohne Widerstand lieben und darin selig werden können (AC 29, 33) – ‚alles‘ heißt dann aber auch: einschließlich des Anders-Haben-Wollens und der grassierenden Ressentiments.²⁶ Das geht nur, wenn man den Willen zur Macht in allem überwinden, ohne Willen zur Macht leben und die „Unfähigkeit zum Widerstand“, das „„widerstehe nicht dem Bösen““ selbst zur „Moral“ machen kann (AC 29). Christus sei das dadurch gelungen, dass er zu einem „ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende[n] Sein“ ohne Dogmen und ohne Widerstand gegen die Realität gefunden habe (AC 31).²⁷

8. Nietzsches Lösung des *Problems des Krieges*, so wie er es stellt, als Notwendigkeit eines aggressiven Philosophierens gerade dort, wo die Gegner stark sind, ist der Wille zum Extrem selbst, zumal bei einem ansonsten besonnenen, einsichtigen und sanften Menschen. Doch auch dieser Wille ist bei Nietzsche nicht alternativlos. Die „Magie des Extrems“ steht in interessantem Kontrast zu Nietzsches Beschluss der nicht lange zuvor entstandenen Lenzer-Heide-Aufzeichnung:

²⁵ Vgl. Henning Ottmann, „Die Selbstüberschätzung des Philosophen und der Philosophie“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 19–22.

²⁶ Vgl. Christoph Türcke, „Nietzsches ‚amor fati‘. Eine Subversion“, in: Helmut Heit / Sigridur Thorgeirsdottir (Hg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin 2016, 155–164.

²⁷ In diese Richtung ging im 20. Jahrhundert Josef Simons Philosophie des Zeichens. Vgl. Josef Simon, „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“, in: Josef Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt a.M. 1995, 72–104, und dazu Werner Stegmaier, „Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung“, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 2–11.

15. Welche werden sich als die Stärksten dabei erweisen? Die Mäßigsten, die, welche keine *extremen Glaubenssätze* nöthig haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, die welche vom M[enschen] mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Werthes denken können, ohne dadurch klein u. schwach zu werden: die Reichsten an Gesundheit, die den meisten Malheurs gewachsen sind u. deshalb sich vor den Malheurs nicht so fürchten – M[enschen] die ihrer Macht sicher sind, und die die erreichte Kraft des Menschen mit bewußtem Stolz repräsentiren.

16. Wie dächte ein solcher M[ensch] an die ewige Wiederkunft? – (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.217 / KGW IX 3, N VII 3.24)

Der Spannung, die sich hier auftut, wäre eine besondere Untersuchung zu widmen: Es geht Nietzsche sichtlich nicht um das Extrem im Verhalten und Leben, sondern um die Verdeutlichung philosophischer Gedanken durch Zuspitzung ihrer Formulierung. In Nr. 6 der Lenzer-Heide-Aufzeichnung schickt er die Aufforderung voraus: „Denken wir diesen Gedanken“, nämlich den Wiederkunfts-Gedanken, aber auch die Gedanken des Nihilismus, des Willens zur Macht und des Übermenschen, „in seiner furchtbarsten Form“ – nur, wenn Gedanken extrem formuliert werden, lassen sie ihre Konsequenzen erkennen und können so auch wirken und verändern. Die extreme Form treibt den sachlichen Gehalt hervor; bedient man sich, wie Nietzsche es oft ebenso tut, der Ironie oder der Parodie, schattet man ihn ab. Man muss bei Nietzsche also stets nicht nur aus literaturwissenschaftlichen, sondern auch und gerade aus philosophischen Gründen auf Inhalt *und* Form seiner Gedanken achten, wenn man seine Extreme angemessen einschätzen will.

9. Nietzsche gebraucht oder schafft sich, um das Problem seiner „Kriegs-Praxis“ (EH, Warum ich so weise bin 7) zu lösen, jene extreme, bei kaum einem anderen der großen Philosophen zuvor bekannte Vielfalt von Formen philosophischer Schriftstellerei, deren Spektrum von der pathetischen Abhandlung über den engagierten Essay, die schlagkräftige Sentenz, das multiperspektivische Aphorismen-Buch, den Dialog, die zugespitzte Streitschrift und den frechen Vers bis zum in sich versonnenen Lied reicht.²⁸ Darüber hinaus schreibt er in enormem Umfang Aufzeichnungen für sich selbst und Briefe an andere Einzelne. Mit jeder Form verändert sich der Sinn seiner Gedanken.²⁹ Als Höhepunkt seines Werkes sieht er selbst seine zugleich epische, dramatische, dialogische und liedhafte Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra* an. Er führt hier das Schicksal seiner Gedanken vor, wenn sie als schlichte Lehren verstanden werden, die jedermann in gleicher Weise verstehen kann, und lässt Zarathustra,

²⁸ Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, 3. Aufl., Hamburg 2019, 98–113, Müller, „Das Pathos Zarathustras“, und Claus Zittel, „Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112.

²⁹ Vgl. zum Willen-zur-Macht-Gedanken, für den das besonders gilt, Werner Stegmaier, *Nietzsche im Nietzsche-Haus. Die Entwicklung des Wille-zur-Macht-Gedankens* (Nietzsche lesen, Heft 5, hg. von Timon Georg Boehm), Sils-Maria 2020. Zugleich in englischer Fassung: *Nietzsche in the Nietzsche-Haus. The Development of the Will to Power Idea*, übers. v. Reinhard G. Mueller.

als er nach einem Jahrzehnt eigenen Nachdenkens unter die Menschen geht und auf dem Jahrmarkt auftritt, um zum ‚Volk‘ zu sprechen, mit der Annahme der unmittelbaren Lehrbarkeit seiner Gedanken auf der ganzen Linie scheitern. Seine berühmten Lehren werden *nicht* verstanden, vom Volk, das ganz mit sich zufrieden ist, nicht die Lehre vom Übermenschen (I. Teil), von den Jüngern, die nur lernen, aber nicht selbstständig denken wollen, nicht die Lehre vom Willen zur Macht (II. Teil), von den Tieren nicht die Lehre von der ewigen Wiederkunft, aus der sie gleich wieder eine leiernde Metaphysik machen (III. Teil), und von den höheren Menschen nicht, die in Zarathustra nur wieder eine neue Autorität suchen, die sie anbeten können (IV. Teil). Man kann, zeigt Nietzsche, solche Lehren nicht lehren und lernen, wie man Mathematik lehren und lernen kann und wie es einst Platon im Dialog *Menon* vorführte: weil man, wenn man Zarathustras Gedanken versteht, sich dadurch selbst aufs Spiel setzt, so wie Zarathustra bewusst seinen „Untergang“ riskiert. Nietzsches Lehrdichtung von einem halb historischen, halb mythischen Philosophen, der in Höhlen lebt, über ein souveränes Wissen vom Leben verfügt, sich jedoch nur im Abstand von Jahrzehnten unter die Menschen begibt, um ihnen vom Überfluss seiner Weisheit abzugeben, aber von niemandem hinreichend verstanden wird, ist ein schriftstellerisches Extrem *par excellence*. Nietzsche sah in ihm ein Stück Musik, der „Musik des Lebens“ (FW 372).

10. Auch für das Problem der eigenen Lebensführung drängt sich Nietzsche immer wieder eine extreme und paradoxe Lösung auf: die Selbsttötung unter dem Eindruck der Qual seiner physischen Leiden und der „Noth“ seiner philosophischen Probleme.³⁰ Er vollzieht sie nicht; er steht seine Leiden um seiner „Aufgaben“ willen durch. Umso gewichtiger wird für ihn das *Problem der Diät* im engeren Sinn; es scheint ihm letztlich ausschlaggebend für ein gutes und das hieß in seinem Sinn: gesundes Philosophieren. Eine geeignete „Diätetik“ solle es „dem Geiste so leicht als möglich machen [...], weit zu laufen, hoch zu fliegen, vor Allem immer wieder fort zu fliegen“ (MA II, Vorrede 5), eine schlechte könne einen stattdessen auf seinen Gedanken festsitzen lassen. Eine Philosophie sei „im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät“ (M 553). Für gelehrte Philosophen vom Fach geht das über alle Grenzen.

IV Die Magie des Extrems: Das Beispiel des Sokrates

Nietzsches extreme Lösungen für extreme Probleme in extremen Formulierungen schrecken Philosoph(inn)en besonders auf, wo sie das Wahrheitsstreben selbst, die Vernunft und die Moral betreffen. Denn die philosophische Tradition baut gerade auf das Wahrheitsstreben, die Vernunft und die Moral, und es war Sokrates, der sie verbindlich gemacht hat. So wagt Nietzsche gerade hier das Äußerste: Er nimmt sich in

30 Paolo Stellino, „Nietzsche on Suicide“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 151–177.

seinem späten Werk *Götzen-Dämmerung*, das zugleich Sentenzen-, Fabel-, Aphorismen-Buch und Streitschrift ist, „Das Problem des Sokrates“ in einem ganzen Hauptstück noch einmal vor,³¹ nachdem er sein ganzes Werk hindurch mit ihm gerungen hat.³² Er stellt Sokrates als einen „extreme[n] Fall“ (GD, Das Problem des Sokrates 9) dafür dar, wie Philosophen neu orientieren.³³

31 Die Fragen der Textstruktur des Kapitels „Das Problem des Sokrates“, seiner Kontexte in Nietzsches Werk und der von ihm herangezogenen Literatur, auf die wir hier nicht eingehen können, behandelt ausführlich Axel Pichler, *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2014, 170–195.

32 Zu den Passagen, in denen sich Nietzsche mit Sokrates beschäftigt, vgl. Giuliano Campioni, „Le Socrate *Monstrum* de Friedrich Nietzsche“, in: Jean-François Balaudé / Patrick Wotling (Hg.), „*L'art de bien lire*“. *Nietzsche et la philologie*, Paris 2012, 15–41, zum historisch-philologischen Forschungsstand zu Sokrates' Biographie und Philosophie selbst die kompakte Darstellung von Klaus Döring, „Sokrates“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2/1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, hg. v. Hellmut Flashar, Basel 1998, 141–179. Im Abriss seiner Wirkungsgeschichte des Sokrates verfällt Döring allerdings wieder in das Stereotyp von Nietzsches „lebenslangem Kampf gegen [nicht ‚mit‘!] Sokrates“ und hält ihn, hier nicht genau genug lesend, für eine „Obsession“ (175). – In der Nietzsche-Forschung ist inzwischen ist gut erschlossen, insbesondere von Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, 188–220, wie Nietzsche sich seinen „Typus Sokrates“ aus den damaligen athenischen Lebensbedingungen verständlich machte, und, insbesondere von Andreas Urs Sommer, welche Quellen er nutzte: vgl. für GD, Das Problem des Sokrates, Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“*, „*Götzen-Dämmerung*“, Berlin 2012, 259–285, und zu GT den allerdings kaum auf die aktuelle Forschung Bezug nehmenden Kommentar von Jochen Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012.

33 Man kann darüber streiten, ob „Das Problem des Sokrates“, wie Nietzsche den Abschnitt überschreibt, ein Problem meint, das, so Sommer, *Kommentar*, 261, eines ist, „das Sokrates hat“, oder eines, „das er selbst ist“, also für andere und insbesondere für Nietzsche war. Beide Lesarten sind möglich und sinnvoll. Sommer entscheidet sich unter Berufung auf eine zeitgenössische Quelle für das Erste, wiewohl Nietzsche als Titel zunächst „Sokrates als Problem“, also das Zweite vorgesehen hatte (KSA 14.413). Die meisten Interpret(inn)en votieren ebenso für das Zweite, etwa Scarlett Marton, „À la recherche d'un critère d'évaluation des évaluations. Les notions de vie et de valeur chez Nietzsche“, in: Céline Denat / Patrick Wotling (Hg.), *Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du Crépuscule des idoles*, Reims 2014, 321–342: 328 („prendre Socrate en tant que problème“), oder James I. Porter, „Nietzsche and ‚The Problem of Socrates‘“, in: Sara Ahbel-Rappe / Rachana Kamtekar (Hg.), *A Companion to Socrates*, Malden, MA 2006, 406–425: 412, und Wilson Antonio Frezzatti Jr., „O problema de Sócrates“. Um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche“, in: *Revista de filosofia* 20 (2008), 303–320. – Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1950; deutsch: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, kommt nicht nur das Verdienst zu, Nietzsche gegen den Faschismus-Verdacht verteidigt, sondern auch mit der damals vorherrschenden Meinung gebrochen zu haben, Nietzsche habe Sokrates und sein Wirken rundweg verurteilt. Dass er ihn stattdessen bewundert, ihm gehuldigt und ihn „als Abgott verehrt“ (455–473) habe, ist nach den Texten freilich ebenso wenig haltbar. Vgl. dazu Thomas Jovanovski, „Critique of Walter Kaufmann's ‚Nietzsche's Attitude Toward Socrates‘“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 329–358. Nach Volker Gerhardt, „Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates“, in: *Nietzsche-forschung* 8 (2001), 315–332, erwartete Nietzsche die „Wiederkehr des Sokrates“ in sich selbst, ohne dessen Größe auch nur entfernt gerecht zu werden; sein Denken sei in allem ein Rückschritt hinter

Den Grundgedanken des Sokrates-Kapitels in GD hat Nietzsche schon in M 544 umrissen:

Wer das fortwährende Jauchzen nicht hört, welches durch jede Rede und Gegenrede eines platonischen Dialogs geht, das Jauchzen über die neue Erfindung des vernünftigen Denkens, was versteht der von Plato, was von der alten Philosophie? Damals füllten sich die Seelen mit Trunkenheit, wenn das strenge und nüchterne Spiel der Begriffe, der Verallgemeinerung, Widerlegung, Engführung getrieben wurde, – mit jener Trunkenheit, welche vielleicht auch die alten grossen strengen und nüchternen Contrapunctiker der Musik gekannt haben. Damals hatte man in Griechenland den anderen älteren und ehemals allmächtigeren Geschmack noch auf der Zunge: und gegen ihn hob sich das Neue so zauberhaft ab, dass man von der Dialektik, der „göttlichen Kunst“, wie im Liebeswahnsinn sang und stammelte.

In GD fragt er genealogisch, wie Sokrates diese Begeisterung denn schaffen, wie es möglich war, dass er bei den Athenern durchdringen konnte. Denn „Sokrates gehörte, seiner Herkunft nach, zum niedersten Volk: Sokrates war Pöbel. Man weiss, man sieht es selbst noch, wie hässlich er war. Aber Hässlichkeit, an sich ein Einwand, ist unter Griechen beinahe eine Widerlegung.“ (GD, Das Problem des Sokrates 3) Sie vermuteten nichts Gutes dahinter, und Sokrates, so lässt es ihn jedenfalls Platon in der Einleitung zu seinem Dialog *Phaidros* sagen, sah sich auch selbst als Monstrum: Er vergleicht sich dort mit den bizarrsten griechischen Mythenwesen und nennt sich *atopōtatos*, was man heute am ehesten mit ‚voll daneben‘ wiedergeben kann. Und nun kommt er mit seiner Dialektik, einer sophistischen Kunst, die er wiederum ins Extrem treibt und mit der er nicht nur die anderen Sophisten, sondern auch die vornehmsten Athener schonungslos bloßstellt. Umso mehr, so Nietzsche, musste diese Dialektik misstrauisch machen (GD, Das Problem des Sokrates 6).

Aber Sokrates ließ davon nicht ab. Könnte es, so bohrt Nietzsche weiter, eine Art „Nothwehr“ (GD, Das Problem des Sokrates 6), ein „Pöbel-Ressentiment“ gegen die Vornehmen gewesen sein (GD, Das Problem des Sokrates 7), das ihn ritt? In jedem Fall drang er durch mit seiner Dialektik: indem er die Vornehmen mit ihr „fasciniert[e]“. Zuvor spricht Nietzsche zumeist von „Zauber“³⁴ – jetzt gebraucht er das Wort „fascinieren“ und das gleich sechs Mal, er hämmert es der Leserschaft geradezu ein. ‚Fascination‘ ist in Nietzsches Werk kein häufig verwendeter Begriff und keiner, der in Nietzsche-Lexika geführt wird. Nietzsche gebraucht ihn zunehmend in den Jahren

das platonisch-sokratische. Wo er Sokrates nicht verurteile, sondern auszeichne, wolle er sich selbst auszeichnen. Ähnlich urteilt Alexander Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, CA 1998; deutsch: *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*, übers. v. Michael Haupt, Hamburg 2000, 246 f.: Danach konnte Nietzsche im „Verhältnis von äußerster Nähe und äußerster Konkurrenz“ Sokrates „nicht anerkennen, weil er sonst hätte anerkennen müssen, daß er selbst doch nicht der war, als der er sich entworfen hatte.“ M.E. dürfte es Nietzsche bei seiner Auseinandersetzung mit Sokrates um mehr als um narzisstische Spiegelungen gegangen sein. 34 Vgl. Werner Stegmaier, „Sokrates fascinierte“, Nietzsche auch. Philosophie im Spielraum von Irritation und Faszination“, in: *Nietzscherforschung* 26 (2019), 101–123.

1887 und 1888, mehr noch im veröffentlichten und zur Veröffentlichung bestimmten Werk als in seinen Aufzeichnungen und Briefen, am meisten und nachdrücklichsten aber im Kapitel „Das Problem des Sokrates“.³⁵ In den vorausgehenden Aufzeichnungen taucht die Formel „Sokrates faszinierte“ nicht auf, Nietzsche hat sie also erst im Zug der endgültigen Niederschrift gebraucht.³⁶

Er erklärt Sokrates' faszinierende Wirkung auf die vornehmen und vor allem die jungen Athener, die ganz auf Wettbewerb, Sieg und Auszeichnung vor den andern eingestellt waren, so, dass mit dieser Dialektik auch ein schlichter und hässlicher Mann aus dem Volk siegen, sich auszeichnen konnte: Denn Sokrates habe mit dem philosophischen Dialog eine neue Form des Wettbewerbs geschaffen, mit der ironischen und die Griechen noch einmal demütigenden Pointe, dass er zwar vorgab, in seinen Dialogen mit rein vernünftigen Fragen und Einwänden die Wahrheit zu suchen, sie aber nie fand, und wenn er sie doch zu finden schien, sie gleich wieder mit neuen Einwänden in Frage stellte.

Auf die jungen Männer wirkte das, wie Platon den vornehmsten und schönsten von ihnen, Alkibiades, im *Symposion* schildern lässt, geradezu erotisch, und in seiner Erotik verhielt sich Sokrates wiederum ironisch, er verführte die jungen Männer, ihn zu verführen, ohne sich dann von ihnen verführen zu lassen, selbst von Alkibiades nicht. Nietzsche kommentiert das an anderer Stelle so:

[Platon] sagt mit einer Unschuld, zu der man Grieche sein muss und nicht „Christ“, dass es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe: deren Anblick sei es erst, was die Seele des Philosophen in einen erotischen Taumel versetze und ihr keine Ruhe lasse, bis sie den Samen aller hohen Dinge in ein so schönes Erdreich hinabgesenkt habe. (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 23)

35 Untersuchungen dazu scheint es innerhalb der Nietzsche-Forschung nicht zu geben; auch Sommer geht in seinem Kommentar auf das so auffällig wiederholte „Sokrates faszinierte“ nicht ein. Jedoch bietet Andreas Degen, „Sokrates fasziniert“. Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche)“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011), 9–31, eine ausführliche, durch weitgestreute Forschungsliteratur untermauerte und bis zu Nietzsche reichende aufschlussreiche Geschichte des Begriffs bzw., wo der Begriff nicht explizit gebraucht wird, der „Denkfigur“ der Faszination (vgl. auch Andreas Degen, *Ästhetische Faszination. Die Geschichte einer Denkfigur vor ihrem Begriff*, Berlin 2017). Sokrates ist, so Degens These, geradezu paradigmatisch für die philosophische Faszination geworden und Nietzsche für die Rede von ihr. Degen kennt wiederum freilich die jüngere Nietzsche-Literatur kaum. So bleibt es bei einer paraphrasierenden Zusammenfassung von Nietzsches Kapitel „Das Problem des Sokrates“. Zudem ist nicht haltbar, dass bei Nietzsche „der alte *fascinatio*-Begriff völlig verblasst“ sei (31).

36 In Montinaris Kommentar (KSA 14.414) findet sich kein Hinweis dazu, auch nicht zu ihren Quellen bei Platon selbst. Doch im *Symposion* gebraucht Alkibiades genau diese Formel: Frauen einbeziehend sagt er, durch Sokrates' Reden seien wir *ekpeplaegménoi kai katechómēta*, ‚verdutzt, aufgeschreckt, bestürzt‘, kurz: ‚irritiert‘, und zugleich ‚eingenommen, in Bann gehalten, begeistert‘, kurz ‚fasziniert‘ (215d). Vgl. auch *Menon* 79e-80b und dazu den Beitrag zur Quellenforschung von Andreas Rupschus / Werner Stegmaier, „Nachweis aus *Platon's Werke* (1855–1860)“, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 236–238.

Dialektik und Erotik kamen in Sokrates zusammen: Es ist sicherlich ein „extreme[r] Fall“, so Nietzsche, dass jemand von „furchteinflössende[r] Hässlichkeit“ schöne Menschen so faszinieren kann; Sokrates gelang es, mit seiner Dialektik andere zu beherrschen, weil er selbst seine erotischen Triebe, zu denen er sich offen bekannte, zu beherrschen verstand, sich als souverän auch ihnen gegenüber erwies. Er sei, ist Nietzsches Schluss, zum Vorbild der Rettung vor der „Anarchie“ der „Instinkte“ geworden, die in Athen im Zug des Peloponnesischen Krieges ausgebrochen sei (GD, Das Problem des Sokrates 9), der Rettung durch die dialektische Vernunft. Nietzsche argumentiert genealogisch mit dieser Notlage:³⁷ „Der Fanatismus, mit dem sich das ganze griechische Nachdenken auf die Vernünftigkeit wirft, verräth eine Nothlage: man war in Gefahr, man hatte nur Eine Wahl: entweder zu Grunde zu gehn oder – a b s u r d - v e r n ü n f t i g zu sein ...“ (GD, Das Problem des Sokrates 10) Sokrates habe es verstanden, wie Nietzsche schon in JGB 191 schrieb, auf diesem Weg die Vernunft, die die Instinkte beherrschen sollte, selbst zu einem Instinkt zu machen und dadurch fest im Leben zu verankern. So sei es zu der „bizarrste[n] Gleichsetzung“, der „sokratische[n] Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück“ (GD, Das Problem des Sokrates 4) gekommen, die sich dann im Hauptstrang der europäischen Philosophie über Jahrtausende durchgehalten hat. Denn das Christentum hatte noch weit sensibler für die Anarchie der Instinkte gemacht.

Nietzsche unterlegt die kühne Genealogie anschließend mit seiner *décadence*-Theorie und treibt mit ihr seine Sokrates-Interpretation noch weiter ins Extrem. *Décadence* steht in seinen späten Schriften oft für Nihilismus: Sokrates hat danach den Nihilismus im Sinn der Leugnung der vitalen, lebenswerten Werte zugunsten erdachter Werte, die jene unterdrücken sollten und die, so Nietzsche, dann durch das Christentum noch einmal massiv bestärkt wurden, in die Philosophie und in die Welt gebracht. Dieser Nihilismus, der den ‚normalen Zustand‘ des Nihilismus verdeckte, aber bricht nun, mit Nietzsche, ein und macht ungeahnt Neuem und neuen geistigen Extremitäten Platz, auf die Nietzsche mit einer neuen „Magie des Extrems“ die Menschheit stoßen will. So soll sie die extreme Not erkennen lernen, in die sie durch den Einbruch des Glaubens an die „Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück“, der sowohl das sokratische Griechentum als auch das Christentum trug, verfallen musste.

Dieser Glaube, der Glaube der Aufklärung, kam nach Nietzsche, halten wir das fest, mit Hilfe der unwiderstehlichen Faszination in die Welt, die die hochgradig irritierende Person des Sokrates mit seiner erotisch anziehenden Dialektik auf die Athener ausübte. In den Anfängen lag die Magie des Extrems im überraschenden Zusammenspiel von Irritation und Faszination in der Figur des Sokrates; es machte ihn zu einem seinerseits irritierenden und faszinierenden „Problem“ bis heute – wenn man es sehen kann und es nicht durch die scheinbar zeitlose „Wahrheit“ einer an sich bestehenden „Vernunft“ überblendet, die er lediglich entdeckt habe.

37 Zu Nietzsches Heuristik der Not vgl. Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, 154–156.

Der Begriff der Irritation hatte zu Nietzsches Zeit noch eine krankhafte, der Begriff der Faszination eine dämonische Konnotation.³⁸ Beide haben sich heute abgeschliffen, und wir können sie nun freier, auch ohne den Hintergrund von Nietzsches *décadence*-Theorie, verwenden. Wer andere ‚fasziniert‘, ‚fesselt‘ nicht nur ihre Aufmerksamkeit, sondern ‚bindet‘ sie so an sich, dass sie ihm unwillkürlich, ohne eigene Entscheidung, auch auf unbekannte und gefährliche Wege folgen; er übt eine für jeden Aufklärer bedenkliche Macht über sie aus. Sokrates aber, das ist Nietzsches Pointe, faszinierte gerade mit seiner irritierenden Aufklärung.

Faszination, wenn sie vom Charisma einer Person ausgeht, das sehr unterschiedlich, aber nie hinreichend erklärt werden kann, ist kaum spürbar und scheint ganz natürlich. Sie ist in Nietzsches Sprache kein *Wille* zur Macht, der von sich aus zur Überwältigung anderer drängt, sondern eine *Macht ohne Willen*, wie Nietzsche sie auch an seinem Typus Jesus aufzuweisen versuchte, und eben darum eine Macht, gegen die man kaum Widerstand leisten kann.³⁹ Damit sind wir sehr nahe an der Religion, und umso mehr hat Nietzsche auch den besten Aufklärern, darunter auch sich selbst, vorgehalten, immer noch an die Wahrheit zu glauben, selbst wenn sie, wie er selbst, längst „Gottlose[] und Antimetaphysiker“ waren (FW 344). Die irritierende Faszination der „Vernunft“, der Nietzsche das folgende Kapitel von GD widmet, war von Sokrates auf den Sokratismus übergegangen und so zu einer unscheinbaren und darum scheinbar selbstverständlichen Lehre geworden. Da aber Nietzsche die Magie einer extrem irritierenden Faszination immer stärker auch für seine eigene Neuorientierung der Philosophie einsetzte – und dies, wie sich bald zeigte, sehr erfolgreich –, fürchtete er, seinerseits für einen Religionsstifter gehalten zu werden (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1). Als Antiaufklärer und Zerstörer der Vernunft galt er in jedem Fall.⁴⁰

Wie oft in der Entwicklung seiner Begriffe hat Nietzsche auch den Begriff der Faszination zuletzt auf sich selbst bezogen: „Was hier in Turin merkwürdig ist, das ist eine vollkommene Fascination, die ich ausübe, obwohl ich der anspruchsloseste Mensch bin und N i c h t s verlange“, schrieb er in den Weihnachtstagen 1888 in Briefen an Franz Overbeck und ähnlich an Meta von Salis,⁴¹ und es ist schwer zu sehen, wieweit ihm sein Realitätssinn dabei noch erhalten geblieben war. Er genoss sichtlich die Faszination, die er an seiner Wirkung auf andere wahrzunehmen glaubte – und blieb zugleich skeptisch gegen sie bis zuletzt. In *Ecce homo*, der Genealogie seines eigenen Denkens, bezog er die Faszination statt auf seine Person auf sein Werk und hier gerade auf seinen philosophischen Erstling, *Die Geburt der Tragödie*. Sie schien ihm eben

³⁸ Vgl. Stegmaier, „Sokrates fascinierte“, Abschnitte 3 und 7.

³⁹ Vgl. Werner Stegmaier, „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*“, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 163–183.

⁴⁰ Vgl. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954.

⁴¹ Brief an Franz Overbeck, Weihnachten 1888, Nr. 1210, KSB 8.549; Brief an Meta von Salis, 29. Dezember 1888, Nr. 1223, KSB 8.561.

darin „verfehlt“, dass sie Wagners Faszination verherrlichte: „Um gegen die „Geburt der Tragödie“ (1872) gerecht zu sein, wird man Einiges vergessen müssen. Sie hat mit dem gewirkt und selbst fasziniert, was an ihr verfehlt war – mit ihrer Nutzanwendung auf die Wagnererei, als ob dieselbe ein Aufgangs-Symptom sei.“ (EH, GT 1)

V Die Magie des Extrems als Medium der Philosophie überhaupt?

Nachdem Nietzsche sich aus der Faszination Richard Wagners gelöst hatte, konnte er Faszinationen scharf beobachten – zuletzt auch bei Sokrates. Wenn es aber plausibel ist, dass Sokrates mit der Magie seiner extremen Irritation und Faszination die abendländische Vernunft so auf den Weg brachte, dass, beginnend mit Platon, auf lange Zeit an sie geglaubt wurde, so muss man nun weiterfragen, ob Ähnliches nicht für große Neuorientierungen in der Philosophie überhaupt gilt – und Nietzsche der ist, der das deutlich gemacht hat. Tatsächlich arbeitet *alle* Philosophie mehr oder weniger mit der Magie des Extrems, einfach deshalb, weil sie *als Philosophie* stets ungeheuer weitgreifende Feststellungen trifft, Begriffe wie den der Vernunft aufs Äußerste entgrenzt und allen Menschen gleichermaßen zuspricht, dabei Reines wie die reine Vernunft in der Welt erwartet, in der es nichts Reines gibt, und darauf Normen und Werte zu begründen versucht, die immer und überall gelten sollen.⁴² Solche Entgrenzungen werden zuerst, kann man vermuten, durch die Magie des Extrems plausibel, dann aber irgendwann, nachdem sie oft genug wiederholt wurden, scheinbar selbstverständlich. Die Magie des Extrems könnte das Medium der Philosophie überhaupt und das Bedürfnis nach Philosophie das Bedürfnis nach extremen Begriffen sein.

Extreme üben jedoch offenkundig nicht schon als solche eine Magie aus; sie wirken bei Fanatikern abstoßend und bei Satirikern und Karikaturisten lächerlich; in der alltäglichen Kommunikation lassen sie an der Urteilsfähigkeit der Beteiligten zweifeln. Die Einsichten, die philosophisch ins Extrem getrieben werden, müssen selbst schon plausibel sein – wie es die Einsichten in die Probleme sind, vor die Nietzsche sich zu seiner Zeit gestellt sah und die wir angeführt haben. Das Extrem lebt von der Plausibilität des Nicht-Extremen. Und so sind, wie die Nietzsche-Forschung in den letzten Jahrzehnten zeigen konnte, die meisten Extreme Nietzsches letztlich plausibel

⁴² Nietzsche wollte die Vernunft oder ihren Begriff keineswegs abschaffen. Er machte stattdessen weiterhin regen Gebrauch von ihm, jedoch nicht in einem vorab definierten ‚reinen‘, sondern seinerseits sich wandelnden Sinn. Dazu gehörte für ihn etwa auch die „List der Selbst-Erhaltung“ durch „Selbst-Betrug[]“ mit Hilfe bezaubernder Illusionen, eine „Falschheit“, die, so Nietzsche, „mir noch n o t h t u t , damit ich mir immer wieder den Luxus m e i n e r Wahrhaftigkeit gestatten darf“ (MA I, Vorrede 1). Sein positiver Begriff der Vernunft ist noch kaum erschlossen.

interpretierbar, auch noch stärkere als die hier angeführten, wie er sie zuletzt in *Ecce homo* im Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ vorgetragen hat.⁴³

Nüchtern betrachtet, helfen Extreme zur schnellen Orientierung, die gerade bei Neuorientierungen ausschlaggebend ist: Sie schaffen auffällige Anhaltspunkte und scharfe Kontraste, an die man sich zunächst einmal halten kann. Sie schrecken auf und regen zugleich an, sich ein eigenes, maßvolleres Urteil zu bilden und das heißt auch: die Extremisierung selbst zu beobachten und zu beurteilen. Nietzsche zielte, denke ich, genau darauf ab: Er schuf mit seinen extremen Problemstellungen und Lösungsvorschlägen seiner Leserschaft den Spielraum, sich ihr eigenes Urteil über die herausforderndsten Fragen ihrer Zeit zu bilden. Denn mit nüchternen und gelassenen Plausibilitäten ohne die Magie des Extrems dringt man kaum durch, jedenfalls selten über gelehrte Kreise hinaus.

Literaturverzeichnis

- Alberts, Benjamin: *Nietzsches Problem der Rangordnung*, Diss. Greifswald 2019 (im Erscheinen)
- Béguin, Albert: *Magie des extrêmes*, Brügge 1952
- Campioni, Giuliano: „Le Socrate *Monstrum* de Friedrich Nietzsche“, in: Jean-François Balaudé / Patrick Wotling (Hg.), „*L'art de bien lire*“. *Nietzsche et la philologie*, Paris 2012, 15–41
- Degen, Andreas: *Ästhetische Faszination. Die Geschichte einer Denkfigur vor ihrem Begriff*, Berlin 2017
- Degen, Andreas: „Sokrates fasziniert“. Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche)“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011), 9–31
- Döring, Klaus: „Sokrates“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2/1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, hg. v. Hellmut Flashar, Basel 1998, 141–179
- Emden, Christian J.: „Nietzsche's Will to Power. Biology, Naturalism, and Normativity“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 30–60
- Eucken-Erdsiek, Edith: *Magie der Extreme. Von der Schwierigkeit einer geistigen Orientierung*, Freiburg i.Br. 1981
- Flaig, Egon: „Kultur und Krieg. Antihumanismus bei Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche“, in: Richard Faber (Hg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg, 2003, 137–156
- Frezzatti Jr., Wilson Antonio: „O problema de Sócrates“. Um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche“, in: *Revista de filosofia* 20 (2008), 303–320
- Fricke, Harald: *Aphorismus*, Stuttgart 1984
- Gerhardt, Volker: *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995
- Gerhardt, Volker: „Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates“, in: *Nietzsche-forschung* 8 (2001), 315–332

⁴³ Vgl. Werner Stegmaier, „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1)“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 62–114.

- Gerhardt, Volker: „Sensation und Existenz. Nietzsche nach hundert Jahren“, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 102–135
- Heit, Helmut: „Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: ‚von den Vorurtheilen der Philosophen‘“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), *Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2014, 3–45
- Hlade, Josef L.: *Auf Kur und Diät mit Wagner, Kapp und Nietzsche. Wasserdoktoren, Vegetarier und das kulturelle Leben im 19. Jahrhundert. Von der Naturheilkunde zur Lebensreform*, Stuttgart 2015
- Horn, Anette: „Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist? Krankheit und Gesundheit im Denken Nietzsches“, in: *Acta Germanica* 22 (1994), 39–55
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936
- Jovanovski, Thomas: „Critique of Walter Kaufmann’s ‚Nietzsche’s Attitude Toward Socrates‘“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 329–358
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1950; deutsch: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982
- Klass, Tobias Nikolaus: „Wie man wird, was man isst. Nietzsches Diätetik“, in: Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche. Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, 411–421
- Lemm, Vanessa: „Nietzsche, Aristocratism, and Non-domination“, in: Jimmy Casas Klausen / James Martel (Hg.), *How Not to be Governed. Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Lanham, MD 2011, 83–102
- Losurdo, Domenico: *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critica*, Turin 2002; deutsch: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, übers. v. Erdmute Brielmayer, 2 Bde., Berlin 2009
- Löwith, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935
- Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954
- Marton, Scarlett: „À la recherche d’un critère d’évaluation des évaluations. Les notions de vie et de valeur chez Nietzsche“, in: Céline Denat / Patrick Wotling (Hg.), *Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du Crépuscule des idoles*, Reims 2014, 321–342
- Müller, Enrico: „Das Pathos Zarathustras“, in: Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller (Hg.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2015, 11–31
- Müller, Enrico: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005
- Nehamas, Alexander: *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, CA 1998; deutsch: *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*, übers. v. Michael Haupt, Hamburg 2000
- Ottmann, Henning: „Die Selbstüberschätzung des Philosophen und der Philosophie“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 19–22
- Pichler, Axel: *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2014
- Poljakova, Ekaterina: *Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin 2013
- Porter, James I.: „Nietzsche and ‚The Problem of Socrates‘“, in: Sara Ahbel-Rappe / Rachana Kamtekar (Hg.), *A Companion to Socrates*, Malden, MA 2006, 406–425
- Rupschus, Andreas / Stegmaier, Werner: „Nachweis aus Platon’s Werke (1855–1860)“, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 236–238
- Rupschus, Andreas: *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschum und Nietzsches Philosophie*, Berlin 2013
- Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012
- Siemens, Herman W.: „Agonal Communities of Taste. Law and Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), 83–112

- Siemens, Herman W.: „Umwertung‘. Nietzsche’s ‚War-Praxis‘ and the Problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce homo*“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 182–206
- Simon, Josef: „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“, in: Josef Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt a.M. 1995, 72–104
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2012
- Stegmaier, Werner: *Formen philosophischer Schriften zur Einführung*, Hamburg 2021
- Stegmaier, Werner: „Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung“, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 2–11
- Stegmaier, Werner: *Nietzsche im Nietzsche-Haus. Die Entwicklung des Wille-zur-Macht-Gedankens* (Nietzsche lesen, Heft 5, hg. von Timon Georg Boehm), Sils-Maria 2020. Zugleich in englischer Fassung: *Nietzsche in the Nietzsche-Haus. The Development of the Will to Power Idea*, übers. v. Reinhard G. Mueller
- Stegmaier, Werner: *Nietzsche zur Einführung*, 3. Aufl., Hamburg 2019
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012
- Stegmaier, Werner: „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*“, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 163–183
- Stegmaier, Werner: „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 69–95
- Stegmaier, Werner: *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin 2016
- Stegmaier, Werner: „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1)“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 62–114
- Stegmaier, Werner: „Sokrates faszinierte“, Nietzsche auch. Philosophie im Spielraum von Irritation und Faszination“, in: *Nietzscheforschung* 26 (2019), 101–123
- Stellino, Paolo: „Nietzsche on Suicide“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 151–177
- Thiel, Detlef: „Die Magie des Extrems und die Magie der Mitte. Nietzsche im Urteil [von] Salomo Friedlaender/Mynonas“, in: *Nietzscheforschung* 20 (2013), 325–342
- Tongeren, Paul van: *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Newcastle 2018
- Tuncel, Yunus: *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, WI 2013
- Türcke, Christoph: „Nietzsches ‚amor fati‘. Eine Subversion“, in: Helmut Heit / Sigridur Thorgeirsdottir (Hg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin 2016, 155–164
- Zittel, Claus: „Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112
- Zittel, Claus: „eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe“. Das unfröhliche ‚erste Buch‘ der *Fröhlichen Wissenschaft*“, in: Christian Benne / Jutta Georg (Hg.), *Friedrich Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“*, Berlin 2015, 52–67