

Sokrates als Problem – der Angriff Nietzsches

Vortrag von Dr. phil. Florian Roth

an der Münchner Volkshochschule, 18. Februar 2005

(in der Reihe: Das Bild des Sokrates)

Sehr geehrte Damen und Herren,

mein heutiger Vortrag bildet den Abschluss einer Reihe, die sich unter dem Titel „Das Bild des Sokrates“ mit der Wirkungsgeschichte diesen großen Philosophen auseinandersetzt. Bilder sind nicht selten Spiegelbilder und Projektionen. Das ist besonders der Fall, wenn man sich von einer solch geheimnisvollen wie wirkungsmächtigen Gestalt, wie dies Sokrates war, eben ein Bild zu machen ansieht. Sokrates hat keine Zeile geschrieben. Wenig gesichertes ist über sein Leben bekannt. Und schon seine Zeitgenossen, Platon und Xenophon, haben uns ganz verschiedene Bilder dieses Philosophen hinterlassen.

Bestens eignet er sich also für Projektionen. Man projiziert eigenes in ihn hinein, wie das schon Platon meisterlich tat. Und wenn man ihn kritisiert, kritisiert man zugleich ganz andere gegenwärtige Feinde. Und vielleicht auch Feinde in einem selbst.

Der philosophierende Staatsrechtler Carl Schmitt zitiert mit Vorliebe eine Zeile des expressionistischen Dichters Theodor Däubler, die da lautet: „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt“.

Im Untertitel des mit heute aufgegebenen Vortragsthemas ist die Rede von dem „Angriff Nietzsches“. Und Nietzsche selber sprach von einem Kampfe.

Die häufig geäußerte einfache These von der klaren und eindeutigen Gegnerschaft Nietzsches gegenüber Sokrates will hier aber ein ambivalenteres Zitat gleichsam als Motto meinen heutigen Ausführungen voranstellen: „**Socrates**, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe.“ (Nachgelassene Fragmente, Sommer 1875 6 [3], KSA 8, 97). So Nietzsche in einer Aufzeichnung des Sommers 1875. Die Geschichte einer Hassliebe über fast zweieinhalb Jahrtausende hinweg möchte ich also erzählen.

Sokrates stellte die Epochenschwelle der Philosophie dar. Schon der Begriff „Vorsokratiker“, die wir für die ersten Philosophen in Griechenland benutzen, zeigt, dass mit Sokrates etwas Neues begonnen hat, die Geschichte der abendländischen Geschichte nach einem Vorspiel erst richtig anhub. Sokrates beeindruckte weniger durch seine Lehre, die im Sinne eines ausgearbeiteten theoretischen Systems so auch nicht existierte, als durch seine Persönlichkeit, seine Haltung, sein Leben. Als Märtyrer der Wahrheit, der ungerührt den Giftbecher voll Schierling kostete, gilt er als philosophisches Pendant zu Jesus und seinem Opfertod.

Hatten sich die Vorsokratiker mehr mit Kosmologie und Naturphilosophie beschäftigt, so holte Sokrates, um hier einen berühmten Ausspruch Ciceros zu zitieren, „als erster die Philosophie vom Himmel. Er brachte sie in die Städte und die Häuser und zwang so die Menschen, über ihr Leben und über die Frage nachzudenken, was "gut" und was "böse" bzw. "schlecht" sei“. Damit war er nicht Philosoph der abgehobenen Spekulation, sondern Philosoph der Fragen des menschlichen Lebens – Lebensphilosoph sowohl in diesem Sinne als auch darin, dass er mit seinem Leben für seine Philosophie Zeugnis ablegte.

Und in einer Vorlesung Nietzsches als Altphilologie-Professor in Basel über die – ein ungewöhnlicher Ausdruck – „Vorplatonischen Philosophen“ (1872) ist ihm Sokrates „der erste *Lebensphilosoph*“ (zit. n. Kaufmann, 461), bei dem gelte: „Das Denken dient dem Leben, während bei allen früheren Philosophen das Leben dem Denken und Erkennen diene“ (zit. n. ebd.). Sokrates sei „der Weise als der ewig und überall Suchende“.

Und kaum anders sieht sich Nietzsche selber. Auch er hat nach dem großen Metaphysiker Hegel und dem Lebens- und Menschenfeind Schopenhauer eine Philosophie des Lebens begründet.

In einem Fragment aus dem Nachlass aus dem Jahr 1873 beruft sich Nietzsche hinsichtlich des gegenwärtigen Zustands der Philosophie als reine Wissenschaft, was für ihn ein Kritik bedeutete, auf Sokrates: „Sokrates würde verlangen, dass man die Philosophie wieder zu den Menschen herab hole“ (KSA 7, 739; NF Herbst 1873 – Winter 1873-74 30 [18]).

Sokrates Wirkung hat nun vielleicht weniger mit philosophischen Thesen als mit seiner beeindruckenden Persönlichkeit, seiner Haltung und seinem Leben zu. Thomas Mann schrieb über Nietzsche: „nach einer Gestalt, faszinierender als die des Einsiedlers von Sils Maria, sieht man sich in aller Weltliteratur und Geistesgeschichte vergebens um.“ Man kann die Faszination, die von der Gestalt Nietzsches ausgeht, wie das heute der Philosoph Volker Gerhardt tut, in der „Einheit von Werk und Leben“ begründet sehen.

Und wenn Sokrates Tod mit dem Schierlingsbecher in der Hand immer wieder mit dem Kreuzestod Jesu verglichen wurde, so höre man wieder Thomas Mann, der von Nietzsches „Martertod am Kreuz des Gedankens“ sprach. Nietzsches letzte Lebensjahre in geistiger Umnachtung erscheinen hier als ein langsamer Tod – geschuldet der Nähe von Genie und Wahnsinn.

Aber über all diese Parallelen und Affinitäten darf man natürlich nicht vergessen, wie Nietzsches Grundthesen gerade in Opposition zu dem formuliert waren, was er als Sokratismus bezeichnete – und gerade als lebensfeindliche Entartung des Menschen kritisierte, der sich von seinem Instinkt entferne und durch die Blässe des Gedankens angekränkt ganz der Tugend der Erkenntnis lebe. Gegen diesen Typus des optimistischen Rationalisten wollte er mal die Tragik des Künstlertums mal die kraftstrotzende Vitalität der blonden Bestie ausspielen.

Diesem Angriff auf Sokrates galten weite Teile sowohl von Nietzsches erster Buchpublikation, der „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, als auch seine letzte noch von ihm selber publizierte Schrift, die „Götzen-Dämmerung“. Die Jahre 1872 und 1889 werden durch diese publizistischen Anfangs- und Endpunkte umspannt – und darin eine Geschichte einer Hassliebe zu dem so fernen Sokrates.

Man kann Nietzsches Werk in 4 Phasen unterteilen: Die erste als Zeitkritiker und kultureller Erzieher mit der *Geburt der Tragödie* und den *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, die zweite als kritischer Aufklärer und entlarvender Psychologe mit Werken wie *Die fröhliche Wissenschaft*, *Morgenröthe*, *Menschliches*, *Allzumenschliches* – und nach dem Zwischenspiel als dichterischer Prophet in *Also sprach Zarathustra* schließlich das Finale als Philosoph mit dem Hammer, der Moral und Christentum in Schriften wie *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral* und eben der *Götzen-Dämmerung* zu zertrümmern sich anschiekt. Und jede dieser Phasen zeigt ein anderes Sokrates-Bild, ein anderes Verhältnis in dem einseitigen Dialog mit dem Vor- und Feindbild Sokrates.

Den größten Raum nimmt die Gestalt Sokrates in der *Geburt der Tragödie* ein. Doch nicht mit der Geburt, sondern mit dem Tod der Tragödie bringt er Sokrates als einer der Hauptverdächtigen in Verbindung. Geboren sei die Tragödie aus einem lyrisch-kultischen Chorgesang des Gottes Dionysos, dem sog. Dithyrambus. Aber, so Nietzsches These, nicht nur bei der Geburt ist der Geist des Dionysos und seiner Musik lebendig, sondern auch in der klassischen Tragödie eines Sophokles oder Aischylos. Den Charakter der Tragödie und eigentlich jeder hohen Kunst, zumindest der griechischen in ihrer höchsten Vollendung, macht nun eine Zweiheit aus: Das Dionysische und das Apollinische. Dionysos ist der Gott des Weines und des Rausches. Das Dionysische ist also Rausch, ist Entgrenzung des Individuums im orgiastischen Treiben und findet in der Musik seinen künstlerischen Ausdruck. Sein Gegenelement, das Apollinische, ist von dem Gott Apoll nahe, der u.a. für Sonne und Helligkeit, für Weisheit, für die schönen Künste steht, abgeleitet. Es hat zu tun mit dem schönen, dem verklärenden Traum, es künde vom rechten Maß und den klaren Abgrenzungen des Individuums, seine Kunstform sei das Epos.

Musik und Epos, Dionysos und Apollon – das sind die Polaritäten, aus denen die höchste Kunstgattung der Griechen entsteht: die klassische Tragödie, die wir Heutigen immer noch aufführen und verehren. Aus dem dionysischen Chor und seinem Gesang tritt ein Individuum heraus – als erster Darsteller, später mehrere für die dramatische Handlung: Sie werden als Individuen kenntlich, in traumgleicher Schönheit zeigt sich ihr Handeln, ihre Größe. Doch die Tragik des naturhaften Urgrunds, des Schicksals erreicht sie immer wieder; der Chor holt sie sozusagen ein. Das Tragische ist ja das Scheitern großer Individuen am Verhängnis des Schicksals, es geht um die Überschreitung des menschlichen Maßes, um menschliche Schuld und himmlische Gerechtigkeit.

Nietzsche will nun aber nicht nur Geburt und Leben, sondern auch Tod und Untergang der griechischen Tragödie beschreiben. „Sie starb durch Selbstmord“. Diese Selbsttötung führte der große Tragödiendichter Euripides aus – und kein anderer als Sokrates reichte ihm dazu den Dolch. Nach Euripides sei die klassische Tragödie verschwunden, als pervertierten Nachfolger sieht Nietzsche die attische Komödie etwa eines Aristophanes.

Warum dies? Für Nietzsche war der letzte berühmte Tragödiendichter Euripides schuld. Er hat das tragisch, naturhafte, vorbewusste der Tragödienkunst durch zu große Reflexion, zu großes Aufgeklärtsein, zu großen Rationalismus und auch Optimismus verdorben. Er konnte die alte Tragödie nicht mehr verstehen in ihrer irrationalen Tiefe. Er wollte analysieren, stellt statt dionysischer Ekstase und Musik sowie apollinischem Traumbild die Reflexion, die psychologischen Kniffe und Tricks, den optimistischen Schluss durch einen plötzlich auftretenden rettenden Gott: den „deus ex machina“ – dem Gott aus der Bühnenmaschinerie. Er vertrieb das Dionysische und Tragische aus der Tragödie, ersetzte künstlerisches Fühlen und Anschauen durch ethisch-philosophisch-psychologisches Analysieren – und tötete damit den Geist der Tragödie.

Die Austreibung der Ursprungsmacht Dionysos, dem Rauschhaften und Tragischen, ist nun aber „durch eine aus Euripides redende dämonische Macht“ (KSA 1, 83) geschehen: „Auch Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysus, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborner Dämon, genannt Sokrates“ (ebd.). Die Tragödie ging an dem neuen Gegensatz zwischen dem Dionysischen und dem Sokratischen zugrunde. Und nicht nur die Tragödie, auch die tragisch-künstlerische Lebensform des Griechentums.

Nicht zufällig war dies die Zeit des Sokrates, des großen rationalistischen Erschütterers der instinktiven Gewissheiten. Nicht zufällig sei Euripides mit Sokrates immer wieder in Verbindung gebracht worden.

Die griechische Aufklärung, der griechische Rationalismus sei der Totengräber der Tragödie. Für Sokrates sei nur das, was vernünftig ist, ethisch gut. Tugend entstehe aus Wissen, sei eine Art Wissen. Analog bei Euripides: Nur was vernünftig, verständig, rational durchdacht sein, könne ästhetisch schön sein. Das Irrationale und Vorrationale, das Dunkle und Rauschhafte werden aus der Tragödie verbannt, so die Tragödie ihres Wesenskerns beraubt: statt tragischem dionysisch-apollinischem Kunstinstinkt rationale Analyse zur Konstruktion des guten, verständigen und hoffnungsfrohen-optimistischen Kunstwerks.

Für Nietzsche vernichtete der Typus des theoretischen Menschen den tragisch-künstlerischen Typus, der letztlich der höhere sei. Es war dies also, so könnte man sagen: Der Untergang der Tragödie aus dem Geist der Aufklärung, des Intellektualismus.

Sokrates Stoß in das Herz der Tragödie und damit der griechischen Kultur war sein Satz, er sei der einzige, der wisse, dass er nichts wisse. Damit ist „jene neue und erhörte Hochschätzung des Wissens und der Einsicht“ ausgedrückt. Wenn Sokrates die scheinbar Kundigen, die großen Männer seiner Zeit ironisch-dialektisch entlarve, ihr scheinbares Wissen als Nichtwissen, dann steht dahinter der Vorwurf, dass es verfehlt sei, das Seine nicht aus sicherer theoretischer Einsicht, sondern nur gleichsam aus Instinkt heraus zu betreiben. Das Natürliche, der unreflektierte Instinkt im Handeln und Leben, in Kunst und Moral, wird damit plötzlich fragwürdig. Hier will ich Nietzsche einmal ein bisschen ausführlicher zu Wort kommen lassen:

„Die ist die ungeheure Bedenklichkeit Dies ist die ungeheure Bedenklichkeit, die uns jedesmal, angesichts des Sokrates, ergreift und die uns immer und immer wieder anreizt, Sinn und Absicht dieser fragwürdigsten Erscheinung des Altertums zu erkennen. Wer ist das, der es wagen darf, als ein Einzelner das griechische Wesen zu verneinen, das als Homer, Pindar und Äschylus, als Phidias, als Perikles, als Pythia und Dionysus, als der tiefste Abgrund und die höchste Höhe unserer staunenden Anbetung gewiß ist? Welche dämonische Kraft ist es, die diesen Zaubertrank in den Staub zu schütten sich erkönnen darf? Welcher Halbgott ist es, dem der Geisterchor der Edelsten der Menschheit zurufen muß: »Weh! Weh! Du hast sie zerstört, die schöne Welt, mit mächtiger Faust; sie stürzt, sie zerfällt!«“ (KSA 1, 90)

Verstand siegt über Instinkt, Denken über Kunst. Und Sokrates als der Schuldige. Er hat sie zerstört, die wunderschöne Welt des griechischen Künstlertums.

Ist es so einfach? Ist Sokrates hier einfach das Feindbild, das Objekt eines Angriffs?

Dazu hat das Sokratesbild schon hier zu viele Nuancen, zu viele Zweideutigkeiten, um nicht zu sagen Vieldeutigkeiten.

Immer wieder wird Sokrates ein hoher Respekt ausgesprochen. Kann man eine Person höher bewerten, als es Nietzsche tut, wenn er Sokrates „den einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“ (KSA 1, 100) nennt?

Und verurteilt Nietzsche diese Wendung so einfach? Oder sieht er nicht vielmehr ihre höhere Notwendigkeit – trotz des Großen, das sie zerstört hat, zerstören musste.

Sokrates hat den Typus des theoretischen Menschen geschaffen, der unendlich viele Kraft darauf verwendete, bis heute eine immer größer werdende Wissenspyramide aufzuhäufen. Und nur diese mit Freud als Sublimierung zu beschreibende Verschiebung von Antriebskräften hat den Menschen vor dem Untergang gerettet. Nietzsche schreibt:

„Denn dächte man sich einmal diese ganze unbezifferbare Summe von Kraft, die für jene Welttendenz verbraucht worden ist, nicht im Dienste des Erkennens, sondern auf die praktischen, d.h. egoistischen Ziele der Individuen und Völker verwendet, so wäre wahrscheinlich in allgemeinen Vernichtungskämpfen und fortdauernden Völkerwanderungen die instinktive Lust zum Leben so abgeschwächt, daß, bei der Gewohnheit des Selbstmordes, der einzelne viel- leicht den letzten Rest von Pflichtgefühl empfinden müßte, wenn er, wie der Bewohner der Fidschi-Inseln, als Sohn seine Eltern, als Freund seinen Freund er- drosselt: ein praktischer Pessimismus, der selbst eine grausenhafte Ethik des Völkermordes aus Mitleid er- zeugen könnte - der übrigens überall in der Welt vor- handen ist und vorhanden war, wo nicht die Kunst in irgendwelchen Formen, besonders als Religion und Wissenschaft, zum Heilmittel und zur Abwehr jenes Pesthauchs erschienen ist.“

Die furchteinflößende Gewalt des praktischen Pessimismus durch den theoretischen Optimismus des Sokrates besiegt oder zumindest umgeleitet; damit das Leben, das für Nietzsches Vitalismus immer der letzte und einzige Wert bleibt, gerettet.

Und jene These, dass der Intellektualismus von Sokrates eine Entartung und Degenerierung des aus Lebenskraft sicheren Instinktes sei, wird auch relativiert.

Der in Sokrates fast krankhaft überentwickelte logische Trieb zeigt aber selber eine dahinströmende Naturgewalt, die selber wieder eine höhere Art der Instinktsicherheit darstellt. Und hier sehen wir schon die Vision einer unerhörten Wendung: Die „tiefsinnige Wahnvorstellung, welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, - jener unerschütterliche Glaube, daß das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren imstande sei. Dieser erhabene metaphysische Wahn ist als Instinkt der Wissenschaft beigegeben und führt sie immer und immer wieder zu ihren Grenzen, an denen sie in Kunst umschlagen muß: auf welche es eigentlich, bei diesem Mechanismus, abgesehen ist.“ (KSA 1, 99)

Fast Hegelianisch mutet diese dialektische Volte an, eine Art List des Lebens und der Kunst, die die instinktfeindliche Erkenntnis in ihrer extremsten Ausprägung wieder zu einer Art Instinkt werden und schließlich in künstlerisches Leben umschlagen lässt.

Nietzsche spricht davon, wie der „Einfluß des Sokrates, bis auf diesen Moment hin, ja in alle Zukunft hinaus, sich, gleich einem in der Abendsonne immer größer werdenden Schatten, über die Nachwelt hin ausgebreitet hat, wie derselbe zur Neuschaffung der Kunst - und zwar der Kunst im bereits metaphysischen, weitesten und tiefsten Sinne - immer wieder nötig und, bei seiner eignen Unendlichkeit, auch deren Unendlichkeit verbürgt.“ (KSA 1, 97).

Sokrates habe vielleicht schon etwas davon geahnt, dass zwischen dem Sokratismus und der Kunst nicht unbedingt ein Gegensatz herrschen müsse. In der Todeszelle erzählt er von einem Traum, in dem ihm gesagt wurde, er solle Musik treiben (Phaidon 60 e). Darin sei die Ahnung verborgen, dass es ein Reich der Weisheit jenseits der Logik gebe, dass die Kunst eine notwendige Ergänzung zur Wissenschaftlichkeit sei. Wenn nun Nietzsche ahnend von der „Geburt eines ‚künstlerischen Sokrates‘“ (KSA 1, 96), eines „musiktreibenden Sokrates“ (KSA 1, 102) spricht, dann zeichnet er letztlich ein Selbstportrait, ein Wunsch- und Visionsbild seiner selbst.

Denn wer anders als Nietzsche hat den Wahrheits- und Erkenntnistrieb so in das Extrem getrieben, dass dieser selbe aus lauter Wahrhaftigkeit seine eigenen Grundlagen mit der Säure des Zweifels verätzte. Und dazu musste Nietzsche auch eine gleichsam sokratische Phase als aufklärerischer Ironiker und Entlarver durchlaufen, um dann zu seinen künstlerischen Visionen des Zarathustra und seinen finalen Zertrümmerungs- und Neuschaffungsvisionen der Umwertung aller Werte zu gelangen?

Und es nimmt nicht wunder, dass sich jener Nietzsche in seiner zweiten Phase als kritischer Aufklärer und entlarvender Psychologe ein durchaus helles Sokratesbild zeichnete. Doch wie sein dunkle Zeichnung nicht ohne Licht war, so ist sein helles Gemälde nicht ohne Schatten.

Voller Bewunderung aber nicht ohne Kritik taucht Sokrates an verschiedenen Stellen in Nietzsches Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* auf, insbesondere im 2. Teil aus dem Jahre 1879. Dies Buch ist den freien Geistern gewidmet – und Sokrates wirkt hier wie ein Vorläufer und Gewährsmann – zumindest in Grenzen.

In dem Stück mit dem Titel „Die irdische Gebrechlichkeit und ihre Hauptursache“ (MA II, 2. Der Wanderer und sein Schatten, 6; KSA , 2, 542 f.) wird die Vernachlässigung der allernächsten, der alltäglichsten Dinge als Grund für fast alle körperlichen und seelischen Übel benannt. Das liege daran, dass die Vernunft falsch gerichtet und von diesem Allzumenschlichen abgelenkt werde. Die Großen der Welt würden den Menschen einreden, dass es auf viel größere Dinge ankomme wie das Seelenheil, Staat, Wissenschaft – das große Ganze eben, das zur Vernachlässigung des Nächsten und Individuellen führe. Und hier wird Sokrates als Kronzeuge angeführt, der sich „mit allen Kräften gegen diese hochmüthige, Vernachlässigung des Menschlichen zu Gunsten des Menschen“ (ebd, 543). Sokrates liebte es, so Nietzsche, „mit einem Wort Homer’s, an den wirklichen Umkreis und Inbegriff alles Sorgens und Nachdenkens zu mahnen: Das ist es und nur Das, sagt er, ‚was mir zu Hause an Gutem und Schlimmen begegnet‘. Wieder wird Sokrates hier als jener herbeizitiert, der die Philosophie vom Himmel auf die Erde brachte und den Menschen an die ganz praktischen Fragen des richtigen und falschen Handelns in seinem Lebensumkreis erinnerte. Der gemeinsame Feind von Sokrates und Nietzsche sind also jene Idealisten, die sich nur um Abstraktes und Lebensfernes kümmern, statt die Alltagsfragen des konkreten Menschen zu beantworten. Sokrates, so könnte man meinen, wird hier implizit zum Kronzeugen gegen seinen berühmtesten Schüler – Platon.

Ein anderes Stück im gleichen Buch mit dem Titel „Göttliche Missionäre“ handelt wieder von Sokrates. Auch er sei ein solcher Missionar mit göttlichem Auftrag gewesen. Doch habe er ihn durchaus nicht als salbungsvoller Priester, sondern in einfacher Weise und mit einem „Anflug von attischer Ironie und Lust am Spaassen“ ausgeführt. Nietzsche, der Zertrümmerer religiöser Hinterweltler, von dem der Spruch, Gott ist tot, stammt, sieht also darin mildernde Umstände vorliegen. Genannt wird das unpriesterliche Bild, das Sokrates von seiner Aufgabe entwirft: das einer unbequem stechenden Bremse im Rücken des edlen Pferdes Athen. Auch sei er nicht der dogmatische bierernste Verkünder höherer göttlicher Wahrheit gewesen, sondern haben seinen Gott immer wieder „auf die Probe gestellt, ob er die Wahrheit geredet habe“ (2, 584 f.). Und darin sei er einen subtilen Kompromiss zwischen „Frömmigkeit und Freiheit des Geistes“ eingegangen, den feinsten, der je erdacht worden sei. Doch es bleibt nicht bei dem Lob. Mit dem Schlusssatz: „Jetzt haben wir auch diesen Compromiss nicht mehr nöthig“, deutet Nietzsche an, dass auch der feinsinnig-ironische Sokrates letztlich überwunden werden muss, er auf halber Strecke zu der Position des Freien Geistes stehen blieb.

Das letzte hier relevante Stück aus *Menschliches, Allzumenschliches* ist nun ausdrücklich Sokrates gewidmet und trägt auch im Titel seinen Namen (MA II, 594). Hier wird ein fast hymnisches Bild von Sokrates und seiner Bedeutung auch für die Zukunft entworfen. Oft schon wurde auch von christlichen Autoren eine Parallele zwischen Sokrates und Jesus gezogen, wobei natürlich Sokrates nur als heidnischer Abglanz und philosophischer Vorläufer des Messias gewürdigt werden konnte. Bei Nietzsche, dem Antichristen (wie ja der Titel einer seiner Spätschriften lautet), dreht sich die Rangfolge naturgemäß um. Diesen Hymnus auf den ironischen Weisen will ich hier ausnahmsweise in ganzer Länge zitieren:

„Wenn alles gut geht, wird die Zeit kommen, da man, um sich sittlich-vernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien des Sokrates in die Hand nimmt als die Bibel, und wo Montaigne und Horaz als Vorläufer und Wegweiser zum Verständnis des einfachsten und unvergänglichen Mittler-Weisen, des Sokrates, benutzt werden. Zu ihm führen die Straßen der verschiedensten philosophischen Lebensweisen zurück, welche im Grunde die Lebensweisen der verschiedenen Temperamente sind, festgestellt durch Vernunft und Gewohnheit und allesamt mit ihrer Spitze hin nach der Freude am Leben und am eignen Selbst gerichtet; woraus man schließen möchte, dass das Eigentümlichste an Sokrates ein Anteilhaben an allen Temperamenten gewesen ist. - Vor dem Stifter des Christentums hat Sokrates die fröhliche Art des Ernstes und jene Weisheit voller Schelmenstreiche voraus, welche den besten Seelenzustand des Menschen ausmacht. Überdies hatte er den größeren Verstand.“ (MA II, 66, KSA 2, 591 f.)

Mit den Memorabilien des Sokrates ist die an Sokrates, sein Leben und seine Worte, erinnernde Werk von Xenophon gemeint. Bezeichnet ist, dass hier der xenophonische und weniger der weitaus wirkungsreichere platonische Sokrates Christus entgegengestellt wird. Xenophon zeichnet nämlich ein ganz anderes Sokratesbild als Platon, eher das eines praktischen Weisen als eines abstrakten Philosophen: Sokrates ein kluger Athener, der eine Tugend der Mäßigung predigt und allerlei besonnene Ratschläge erteilt – ohne dass damit ein größerer philosophischer Anspruch verbunden ist.

Und dieser praktische Weise, als spöttischer Ironiker und Bremse im Rücken des lahmen Pferdes der Stadtgesellschaft, dieser Ethiker der Sorge um sich selber als individueller Lebenskunst wird Nietzsche hier zum Vorbild.

Alexander Nehamas hat vor einigen Jahren in seinem Buch „Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault“ auch Nietzsche in die Reihe jener sokratischen Denker gestellt, denen es nicht um abstrakt-theoretische Erkenntnis, sondern wesentlich um die Kunst des richtigen Lebens ging. „Freude am Leben und am eignen Selbst“ unter diesem Titel fasst Nietzsche in dem zitierten Aphorismus jene sokratische Tendenz zusammen, die Lebenskunst mit Lebensfreude verbindet und sich durchaus lustvoll, statt mit asketischem Selbsthaß dem eigenen Ich zuwendet. Ein optimistisches, freudvolles, das Leben und das eigene Ich bejahende Sokratesbild sehen wir hier also.

Zwei Jahre später, in der Schrift „Morgenröthe“ wird ein durchaus ambivalenter Blick auf Sokrates geworfen. Überrascht sind wir, wenn wir im 5. Buch im Stück 544 plötzlich den vernünftigen Vernunftkritiker Nietzsche das Lob des vernünftigen Denkens anstimmen, eine übrigens überaus sinnliche Hymne singen hören. Die Rationalität von Sokrates und Platon hätte folgende enorme Wirkung gehabt:

„Damals füllten sich die Seelen mit Trunkenheit, wenn das strenge und nüchterne Spiel des Begriffs, der Verallgemeinerung, Widerlegung, Engführung getrieben wurde, - mit jener Trunkenheit, welche vielleicht auch die alten großen strengen und nüchternen Kontrapunktiker 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.“

Sokrates habe der Faszination der Dichtung gerade einen „entgegengesetzten Zauber, den der Ursache und Wirkung, des Grundes und der Folge“ entgegengestellt.

Und wenn Nietzsche Sokrates und Platon in der *Morgenröthe* kritisiert, was er durchaus tut, dann auf respektvolle Weise. Besonders im Aphorismus 116 werden beide zwar als „grosse Zweifler“ (was bei Nietzsche ein immenses Lob ist) und als „bewunderungswürdige Neuerer“ apostrophiert, wären jedoch in ihrem Rationalismus auf den Irrtum hereingefallen, dass ein richtiges Erkenntnis auch ein richtiges Handeln folgen musste. Hier sah der sich als Psychologe verstehende Nietzsche, der die Schwächen der Menschen betonte, sich zur Korrektur berufen – jener Nietzsche, der den Willen und nicht den Verstand als die herrschende Gewalt im Menschen ansah und hinsichtlich der untergründigen, unbewussten Antriebe menschlichen Handelns durchaus als Vorgänger Freuds gelten kann.

Ein Jahr später als die *Morgenröthe*, im Jahre 1882 erschien nun das letzte Buch aus Nietzsches Aufklärungsphase. „In der *Fröhlichen Wissenschaft*“, so der Buchtitel, „erreicht Nietzsches Bewunderung“ für Sokrates „ihren Höhepunkt“ (Kaufmann, 467), so zumindest Walter Kaufmann, der mit seinem Nietzsche-Buch die Wirkung dieses Philosophen in den USA maßgeblich prägte und ein helles, gleichsam sokratisches Nietzschebild zeichnete. In einem resümierenden Kapitels des Werks „Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist“ hat dieser Autor übrigens wie kaum ein anderer das Positive an Nietzsches Beziehung zu Sokrates betont.

Aber auch in der *Fröhlichen Wissenschaft* bleibt das Sokratesbild nicht ohne Flecken, die Bewunderung nicht ungetrübt, die Ambivalenz, um nicht Dialektik zu sagen, erhalten.

Gewürdigt wird Sokrates auch als Begründer jenes Denkens, das nicht in der Selbstsucht, sondern in der Dummheit aller Übel Anfang sah. Sympathisch erscheint eine solche Haltung für Nietzsche auch deshalb, weil er den Herdeninstinkt, die Herdenmoral, die den Egoismus der großen und starken Persönlichkeiten zu sich hinunterziehen wollte, ablehnte und den durchaus selbstsüchtigen Übermenschen predigte. Aber „von Sokrates an wurden die Denker nicht müde, zu predigen: ‚eure Gedankenlosigkeit und Dummheit, euer Dahinleben nach der Regel, eure Unterordnung unter die Meinung des Nachbarn ist der Grund, weshalb ihr es so selten zum Glück bringt‘“. Zwar lässt Nietzsche dahingestellt, ob diese Verdammung der Dummheit bessere Gründe auf ihrer Seite hat. Aber Nietzsche, den großen Ästhetiker, kommt es nicht so sehr auf Gründe als auf Geschmack an. Vielleicht führt die Dummheit nicht zum Unglück, aber sie entspricht eben dem Leben der unreflektierten Massen- und Herdenmenschen, denen die Verachtung des großen Geschmacks gebührt. Sokrates als Kämpfer gegen die Herdendummheit gehört hier in die Reihe jener elitären Denker, die sich gerade über die Mittelmäßigkeit der Masse erhoben – und, so könnte man mutmaßen, Nietzsches Übermenschen vorbereiteten.

Am ausführlichsten, und bezeichnenderweise sowohl am respektvollsten wie am ambivalentesten erscheint in diesem Buch nun der Aphorismus Nummer 340 unter dem Titel „Der sterbende Sokrates“. Schon an anderer Stelle wurde in vergleichender Absicht die schlichte Würde des sterbenden Sokrates gepriesen (FW 36). Hier schwingt sich Nietzsche aber beinahe zu einer Liebeserklärung auf – oder sollen wir sagen: zu einer Erklärung seiner Hassliebe zu Sokrates.

Freimütig bekennt er einleitend, wie er „die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in Allem, was er that, sagte – und nicht sagte“, bewundere. Er bezeichnet Sokrates in durchaus preisender Absicht als der „spöttische und verliebte Unhold und Rattenfänger Athens, der die übermütigsten Jünglinge zittern und schluchzen machte“. Der ja bekanntlicherweise hässliche Sokrates, der von klugen Jünglingen fast so fasziniert war wie diese von ihm, wird hier in sinnlichen Farben des respektvollen Spottes gemalt. Die Faszination, die von seiner Person und seinem Geiste ausging war durchaus ein erotisches – Nietzsche sollte ihn in der *Götzen-Dämmerung* als „großen Erotiker“ bezeichnen. Und auch der Begriff des Rattenfängers, der die Jugend mit seiner Weise betört, ist, nicht negativ gemeint, besonders wenn man beachtet, dass sich Nietzsche selber bisweilen als „Rattenfänger“ bezeichnet (wie etwa im Vorwort der schon genannten *Götzen-Dämmerung*).

Interessanterweise lobte Nietzsche an dieser Stellen nicht nur die Worte des Sokrates, sondern auch sein Schweigen. Aber eine Wende nimmt diese Sokratesbetrachtung, wenn er in einer fast tragischen Volte sein Schweigen in den wichtigen Dingen gerade im Angesicht des Todes unterbrochen sah. Sokrates berühmtes wie geheimnisvolles Wort in der Kerkerhaft, man möge dem Asklepios – dem bei uns durch den Äskulap-Stab bekannte Gott der Heilkunde – einen Hahn opfern. Entsprechend dem Spruch: „Si tacuissess, philosophus manuisses“, „Hättest du geschwiegen, wärst du ein Philosoph geblieben“, sagt Nietzsche bedauernd: „Ich wollte, er wäre auch im letzten Augenblicke des Lebens schweigsam gewesen - vielleicht gehörte er dann in eine noch höhere Ordnung der Geister.“ Hatte Nietzsche in seiner Aufklärerphase Sokrates noch des öfteren als hellen, lebensfrohen Geist geschildert, so sieht er hier die Fratze des lebensfeindlichen Pessimismus sich zeigen. Denn der geheimnisvolle Anruf des Medizingottes solle anzeigen, dass hier aus Dankbarkeit für ein Werk der Heilung geopfert werden solle – und diese lange Krankheit, so das in Nietzsches Ohren „furchtbare ‚letzte Wort‘“, sei das Leben selbst. Wenn Nietzsche hier in absichtlicher Paradoxie von einem „frommen und blasphemischen Worte“ spricht, meint er damit, dass dies religiöse Wort zugleich den einzigen wahren Gott, nämlich das irdische Leben, lästere. Und hier in diesem lebensfeindlichen Pessimismus steckt die schärfste Kritik an dem geliebten wie gehassten Sokrates – und so lautet die Folgerung: „Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!“

--

Und diese Überwindung der griechischen Rationalismus aufgrund seiner lebensfeindlichen, letztlich dekadenten Potenz wird fast in Form einer Teufelsaustreibung in Nietzsches letztem, noch selber publizierten Werk, der *Götzen-Dämmerung*, zelebriert. Es erschien Anfang 1889 und war erst kurz nach Nietzsches geistigem Zusammenbruch im Buchhandel.

Es gehört zu dem Spätwerk aus dem Jahre 1888, einem überstürzten *finale furioso* relativ kurzer sehr heftiger, in teils exaltierten Ton gehaltener Schriften. Es sind alles Invektiven, Angriffsschriften: gegen Wagner (*Der Fall Wagner, Nietzsche contra Wagner*), gegen das Christentum (*Der Antichrist*) – und schließlich der fast größtenwahnsinnig anmutende Rückblick auf das eigene Werk: *Ecce homo* – oder eben gegen die falschen Götter in der *Götzen-Dämmerung*. Und dieser Angriff gilt nun auch dem bewunderten Sokrates.

Nietzsche selbst bezeichnete das Werk als „eine sehr kühn und präzise hingeworfene Zusammenfassung meiner wesentlichen philosophischen Heterodoxien“ (also Irrlehren, von der Kirchenmeinung abweichende Lehren, Ketzereien). Es sollte auf sein damals unter dem Titel „Umwertung der Werte“ geplantes Hauptwerk vorbereiten, die zerstörende Arbeit der Vernichtung der alten Werte, um neue zu schaffen, verrichten. Der Titel „Götzen-Dämmerung“ klingt dramatisch, erinnert an Wagners Götterdämmerung, doch handele es sich bei den Wesenheiten, die nun dem Untergang geweiht seien, nur um falsche Ideale, um Götzen: als eine „grosse Kriegserklärung“ gegen diese Götzen – und diese Götzen seien, so wieder Nietzsche in einer Selbstinterpretation, das, was man gemeinhin und bisher für die Wahrheit gehalten habe. Es gehe zu Ende mit den alten Wahrheiten, insbesondere den großen Wahrheiten von Philosophie und Religion. Und der Untertitel des Werkes lautet „Wie man mit dem Hammer philosophiert“. Gemeint ist damit aber nicht der grobe Vorschlaghammer, sondern der feine Hammer des Geologen, der an jene Götzenstatuen klopft, um ein Echo ihrer Hohlheit erschallen zu lassen. Die Mittel der Entlarvung sind wieder psychologische – ursprünglich sollte das Werk auch „Müßiggang eines Psychologen“ heißen.

Selten werden nämlich die alten Wahrheiten streng logisch widerlegt, sondern vielmehr durch psycho-logisches Zurückführen auf Ursachen in der Seele des Menschen, in seinen Bedürfnissen entlarvt; der Nimbus der Objektivität soll Theorie und Moral durch die Aufzeigung ihrer Bedingtheiten genommen werden. Als aus psychischen Bedürfnissen entstanden seien die angeblich „ewigen Wahrheiten“ so ewig nicht.

Psychologie ist bei Nietzsche aber immer und besonders hier auch Physiologie. Psychische Bedürfnisse seien immer zuletzt leibliche, könnten aus der Körperlichkeit des Lebens abgeleitet werden. Nietzsche spricht von der „Physiologie des Irrtums“, der Zurückführung von Irrtümern auf physiologische Ursachen, körperliche Schädigungen, Krankheiten.

Das letzte Kriterium ist – und hier in seinem Spätwerk wird Nietzsche gefährlich biologistisch –, ob das Denken der Ausdruck eines gesunden oder kranken Lebens ist, eines niedergehenden oder aufsteigenden Gestalt des Lebens. Versucht wird hier auch das sublimste und scheinbar erhabenste von Geist und Moral auf körperliche Zustände von Wohlbefinden und Unwohlsein zurückzuführen. Und dort wo das Leben auf dem absteigenden Ast ist, gleichsam herabfällt, und das herabfallende heißt lateinisch „decadens“, wittert Nietzsche Dekadenzerscheinungen

Und unter diesen psychologisch-physiologischen Infragestellungen großer Wahrheiten fällt nun auch Sokrates in die Reihe der Dekadenzerscheinungen aus physiologischen Gründen.

Ein längeres Kapitel widmet sich dieser Frage unter dem Titel „Das Problem des Sokrates“. Das kann man, wie es der mir heute vorgegebene Titel sagt, deuten in dem Sinne von „Sokrates als Problem“ – aber auch in der Richtung, dass Sokrates ein Problem hatte und seine ganze Weisheit aus dieser eigenen letztlich körperlichen Problematik herrührte, die aber vielleicht letztlich nur eine Krankheitssymptom des Griechentums überhaupt war.

Und hier wird mit einer grausam medizinischen – oder wie der Nietzsche-Herausgeber Montinar schreibt: „medi-zynischen“ Sprache – auch Sokrates beschrieben. Der Geruch des Krankenhauses weht einem aus diese Schrift an, und Sokrates liegt hier auf der Siechenstation. Er erscheint als Rachitiker, als Resultat einer verhängnisvollen Kreuzung und Zeichen einer niedergehenden Entwicklung, als Typus des Verbrechers, als Monstrum, Degenierter, Ausdruck von Krankhaftigkeit, Niedergang und Erschöpfung einer ganzen Kultur. Die in den Überlieferungen immer wieder betonte und auch bei Nietzsche schon früher erwähnte Hässlichkeit des Sokrates und seine Abkunft aus niederem Stande wird hier zum Totschlagargument gegen sein Denken – und diese physiologische oder gar – an der äußeren Gestalt orientiert – physiognomische Kritik an Sokrates wird zur Widerlegung einer ganzen Denkweise, dem sokratischen Rationalismus, der nur der Krankhaftigkeit einer an Kraft verlierenden Gestalt des Lebens zu verdanken sei. Wenn Irrtümer letztlich Krankheitssymptome sind, so gehört das Phänomen Sokrates zur Philosophie als Dekadenz und somit in die Krankengeschichte der Menschheit. Wenn der Weise nämlich gegen das Leben spreche, in seinem lebensfeindlichen Pessimismus der geistigen Weltflucht, so spricht das nicht gegen das Leben, sondern ist nur ein Ausdruck der Krankheit des Weisen, seiner niedergehenden, eben dekadenten Lebenskraft. Denn – so Nietzsches letzte Dogmatik – gegen das Leben könne nichts sprechen, das Leben sei jenseits des Urteils, denn jedes Urteil entspringe einer bestimmten Form des Lebens. Nietzsche schreibt nämlich, dass „der Werth des Lebens nicht abgeschätzt werden kann“ und „Urtheile, Werthurteile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein“ können, vielmehr nur „Werth als Symptome“ hätten.

Und Sokrates verkörpere eben den Typus der griechischen Dekadenz, einer Epoche der Entwicklung des griechischen Menschen, in dem dieser aus Schwäche nicht mehr über seine Instinkte und Triebe Herr werden könne, da der Organismus diese nicht mehr zu nutzen und zu organisieren imstande sei. Er sei Ausdruck einer Zeit, in der Glück und Instinkt auseinander treten und die Vernunft sich als Herrscherin über Triebe und Instinkt einsetze, gleichsam als Gegentyrann, um die Tyrannei der widerstrebenden Triebe zu konterkarieren.

Wenn früher die Tugend mit dem Instinkt identisch gewesen sei, so sei sie nun gleichbedeutend mit dem Wissen. Da sei aber nur ein Verfallssymptom von Niedergangstypen, Zeichen einer Anarchie in den Instinkten. Solange das Leben im Aufsteigen begriffen sei, wäre das Glück gleich dem Instinkt; wenn das nicht mehr der Fall sei, trete eine Monstrosität ein – die Monstrosität des Sokrates.

Am Anfang des Sokrateskapitels wird nun wieder die Anekdote vom Asklepiosopfer aufgenommen. In diesem Urteil, dass das Leben eine lange Krankheit sei, dem man in eine geistige Welt des Jenseits entfliehen müsse, liege nur die Krankheit des Weisen, der sie äußere. Die großen Weisen, deren erster Sokrates sei, seien nämlich allesamt „Niedergangs-Typen“ (67), Sokrates und Platon „Verfalls-Symptome“ (68). Der Konsens der Weisen sei kein Zeichen der Wahrheit, sondern nur einer physiologischen Übereinstimmung der Weisen, die sie dazu brächten, negativ zum Leben zu stehen. Haß und Verachtung, nun gänzlich ungehemmt, scheint aus den Worten über Herkunft und Erscheinungsbild des Sokrates zu sprechen: dieser sei Pöbel, hässlich und Hässlichkeit Ausdruck „einer gekreuzten, durch Kreuzung“ gehemmten bzw. niedergehenden Entwicklung, Zeichen des Verbrechers – und dieser sei wiederum dekadent.

Sokrates erscheint hier als krankhaft. „Wüstheit und Anarchie in den Instinkten“, eine „Rhachitiker-Bosheit“, als Dämonion des Sokrates bekannte Gehörshalluzinationen – als dies vollendet das Bild des Weisen als krankes, verbrecherisches, hässliches Monstrum. In Sokrates siegte die Missgunst des Pöbels gegen die Eliten über den vornehmen Geschmack des instinktsicheren Adels. Das argumentative Widerlegen sei nämlich als Bloßstellen des anderen nur Zeichen schlechter Manieren. Gegen dieses ewige Begründen als Offenlegen des Geheimen und Persönlichen spricht der gute Geschmack. Nietzsche sagt: „Was sich erst beweisen lassen muss, ist wenig werth“ (70). Und ist diese dialektisch-logische Methode nicht nur ein Werkzeug des Pöbels, der körperlich charakterlich Schwachen, um Herr über die vornehmen Menschen zu werden? Sokrates also als Anführer eines Sklavenaufstands, der sich raffinierterweise gerade der Vornehmen bedient, die durch ihn fasziniert sind.

Aber woran liegt diese Faszination. Nietzsche hat hier bisher nur das Abstoßende an Sokrates beschrieben. Bis hierher könnte er als Sokrateshasser gelten. Aber das Kapitel geht weiter – und das Problematischerwerden des Sokrates ist auch die Geschichte eines Faszinosums.

Er habe nämlich den auf Konkurrenz und Wettkampf gerichteten Trieb der Griechen vom Körperlichen ins Geistige umgelenkt – und habe so eine neue Variante „in den Ringkampf zwischen jungen Männern und Jünglingen“ gebracht, und in dieser Sublimierung des kämpfenden Körperkontakts sei er ein großer Erotiker gewesen.

Und, wie schon in der *Geburt der Tragödie*, wird die abgründige Größe des Sokrates darin begründet, dass er nicht nur ein Fehltritt des Griechentums, seine instinkt- und damit lebensfeindlicher Rationalismus ein individueller Ausrutscher war, sondern dass sein Denken und seine Haltung eine innere Notwendigkeit als Ausdruck einer Krise des Griechentums aufwies. Sokrates erschien hier als großer Arzt. Aber was war die Krankheit? Die Anarchie der Triebe eben, die Nähe des Exzesses als krankhafte Disposition. Und als Kur erschien eben nur die helle Vernünftigkeit als Gegentyrann gegen die überschießenden Triebe. Die Kur der Vernunft machte die Vernunft zum Tyrannen – und zwar aus Schwäche, weil man ohne diese Radikalkur seiner eigenen überbordenden Triebhaftigkeit nicht Herr werden konnte. Der sokratische Rationalismus und Moralismus war aber nicht Ausgang aus der Dekadenz, als was er erschien, sondern nur Ausdruck dieser Dekadenz. Und damit ist nicht nur Sokrates abgeurteilt, sondern alle Philosophen, Moralisten und Christen, die gegen die Instinkte kämpfen, nur weil sie keine gesunden Instinkte ihr eigen nennen.

Aber Sokrates ist hier nicht mehr der große Schuldige. Er ist Ausdruck einer notwendigen Entwicklung. Schon in der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* ebenfalls aus dem Jahre 1888 schrieb Nietzsche, dass der Philosoph immer „ein nothwendiger Mensch des Morgens und Übermorgens“ (JGB, 6, 212) sei und seiner Gegenwart den Spiegel vorhalte. Jede Zeit habe ihre Philosophen – und so wie Nietzsches Zeitgenossen mit Nietzsche einen Gegenpart zur alles nivellierenden Herden- und Maßengesellschaft nötig hatten, so bestand die Größe des Sokrates gerade darin, einer überlebten Elite ironisch ihre Grenzen aufgewiesen zu haben:

„Zur Zeit des Sokrates, unter lauter Menschen des ermüdeten Instinktes, unter konservativen Altathenern, welche sich gehen ließen - »zum Glücke«, wie sie sagten, zum Vergnügen, wie sie taten - und die dabei immer noch die alten prunkvollen Worte in den Mund nahmen, auf die ihnen ihr Leben längst kein Recht mehr gab, war vielleicht Ironie zur Größe der Seele nötig, jene sokratische boshafte Sicherheit des alten Arztes und Pöbelmanns welcher schonungslos ins eigne Fleisch schnitt, wie ins Fleisch und Herz des »Vornehmen«, mit einem Blick, welcher verständlich genug sprach: »verstellt euch vor mir nicht! Hier - sind wir gleich!« „

Und auch noch in der *Götzen-Dämmerung* erscheint Sokrates als der „Klügste aller Selbst-Überlister“ – und indem er den Giftbecher freiwillig und freudig austrank, erkannte er vielleicht, dass er kein Arzt war, sondern selbst ein Kranker, der Athen mit ihm zum Giftbecher zwang.

Aber auch in diesem krankhaft-hässlichen Sokratesbild finden man noch unschwer Spuren eines Selbstportraits. Hat Nietzsche nicht vor seinen eigenen Folgen gewarnt? Und hatte er nicht sehr deutlich, der ewig Malade, seine eigene Krankheit vor Augen. In einem späten Fragment aus dem Nachlass von Ende 1888 sprach er davon, dass er auch bei der „tiefsten physiologischen Schwäche“, bei „einem extremen Schmerzgefühl“ noch eine vollkommen hellen Geist habe. So schildert er seine Qualen und bringt sie mit dem großen krankhaft-dekadenten Dialektiker als seinem freundschaftlich-feindlichen Spiegelbild in Verbindung – und mit diesem Zitat möchte ich schließen:

„In jenen Höllenqualen, die ein ununterbrochener Schmerz mit mühseligen Erbrechen mit sich bringt, besaß ich die dialektische Klarheit par excellence und dachte Dinge durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert genug bin.“ Und in Klammern merkt er an: „(Meine Leser wissen, in wiefern ich Dialektik als *décadence*-Symptom betrachte, zum Beispiel im allerberühmtesten Fall, dem des Sokrates)“ Klammer zu – Vortrag aus.