




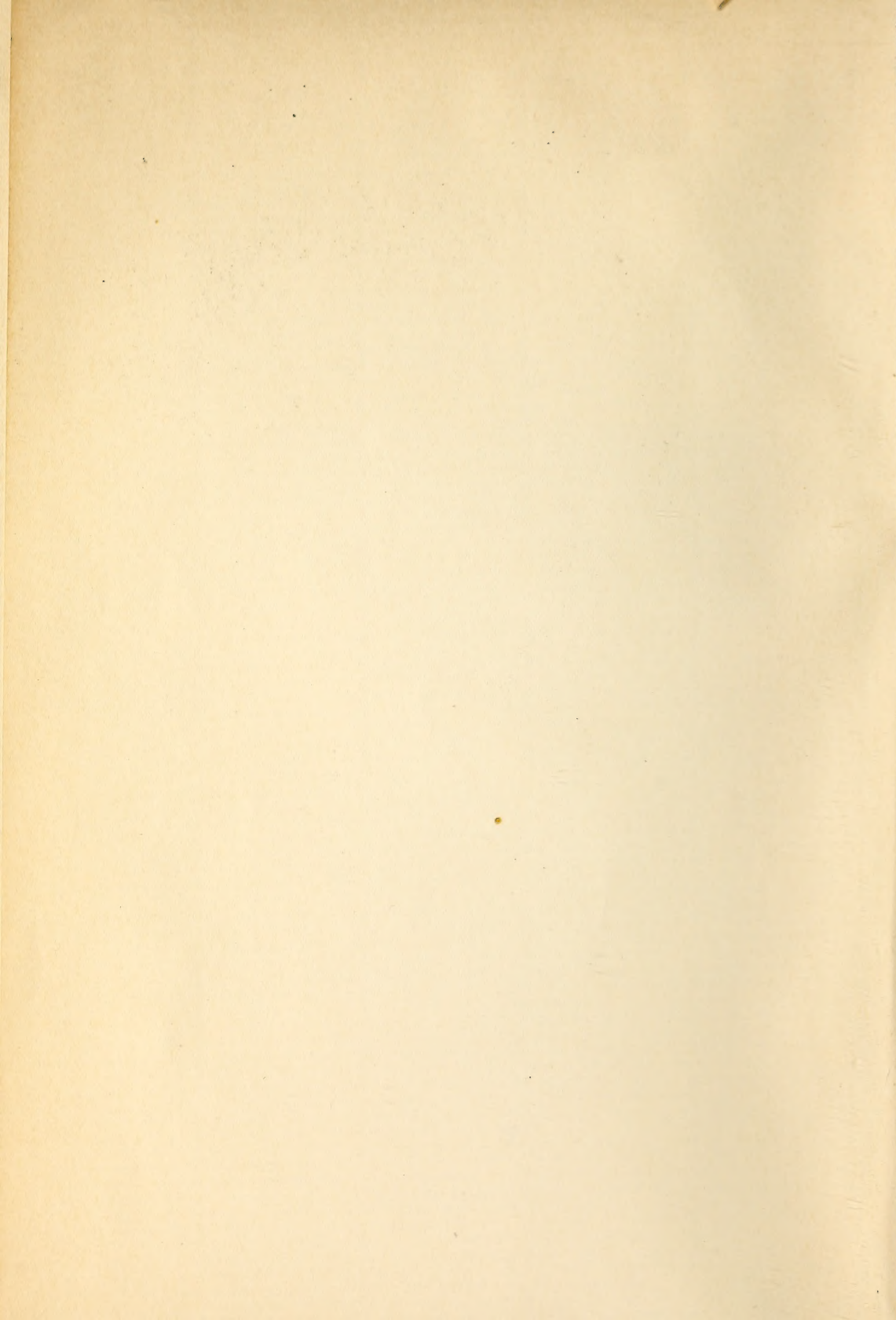
3 1761 09701662 0

UNIVERSITY  
of  
TORONTO  
LIBRARY



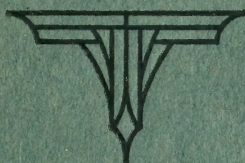
Digitized by the Internet Archive  
in 2014





**DAS PROBLEM  
DES SOKRATES**  
BEI  
**FRIEDRICH NIETZSCHE**

VON  
**HEINRICH HASSE**



LEIPZIG ■ VERLAG VON FELIX MEINER ■ 1918



Von **Heinrich Hasse** erschienen früher:

Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer  
Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen.  
Ein historisch-kritischer Versuch. 1913. XI, 219 S. M. 6.—

Die Philosophie Raoul Richters. 1914. 57 S.  
kart. M. 1.50

---

Von **Raoul Richter** erschienen  
im gleichen Verlag:

Der Skeptizismus in der Philosophie.

Band I. Die griechische Skepsis. 1904. XXIV,  
303 u. 61 S. M. 6.—

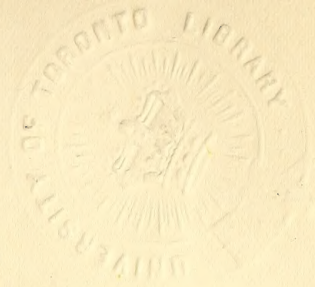
Band II. Die Skepsis in der Epoche der Renaissance. — Die empirische Skepsis des  
18. Jahrhunderts. — Der biologische  
Skeptizismus im 19. Jahrhundert. 1908.  
VI, 529 u. 55 S. M. 8.50

Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk. 3. Auf-  
lage. 1917. VIII, 356 S. M. 6.—

Essays. 1913. XV, 416 S. M. 3.60

Inhalt: Zur Lösung des Faustproblems. — Blaise Pascals Moralphilosophie. — Die Methode Spinozas. — Friedrich Nietzsche †. — Nietzsche und die Kultur unserer Zeit. — Nietzsches Stellung zur Entwicklungslehre und Rassentheorie. — Nietzsches Stellung zu Weib, Kind und Ehe. — Nietzsches Ecce Homo, ein Dokument der Selbsterkenntnis und Selbstverkenntnis. — Philosophie und Religion. — Kunst und Philosophie bei Richard Wagner. — Ludwig Woltmann, die Persönlichkeit und ihr Werk. — Kant und Schiller in gegenseitiger Beleuchtung. — Richard Dehmels „Zwei Menschen“ als Epos des modernen Pantheismus. — Ziele des Wissens und Wollens in der akademischen Jugend.

Innos.  
N677  
Yhas



# DAS PROBLEM DES SOKRATES

BEI


## FRIEDRICH NIETZSCHE

VON

### HEINRICH HASSE

230726.  
20.3.29.

LEIPZIG \* VERLAG VON FELIX MEINER \* 1918



**Akademische Antrittsvorlesung**

gehalten am 27. Juni 1917

an der Universität Frankfurt a. M.

Germany



Wo mit neuen Waffen um alte Gegenstände gerungen wird, ergeben sich auch neue Gesichtspunkte, neue Probleme. Wenn es Eigenart der Philosophie ist, das scheinbar Selbstverständliche problematisch werden zu lassen, und wenn die philosophische Betrachtungsweise sich auch auf solche Tatbestände und Zusammenhänge erstrecken darf, wie sie uns in den großen geistigen Gestalten der Vergangenheit geschichtlich gegeben sind, so werden auch diese geistigen Gestalten — nicht anders als andere Gegenstände unseres Nachdenkens — unter Umständen der Sphäre der Selbstverständlichkeit entrückt und von der gleichen Problematik betroffen werden müssen.

Ein flüchtiger Blick in alle philosophisch orientierte Geistesgeschichte genügt, um zu dieser Erwägung Inhalt und Beleg zu finden. Stärker aber als in früheren Epochen scheint bei neueren Denkern die Neigung zu walten, durch vertieftes Verstehen und reiferes Beurteilen des Wesens und Wollens der geistigen Ahnherren neuzeitlicher Kultur selber wegweisend zu werden und das Historische überhistorischen Zielen dienstbar zu machen.

Eine Fragestellung dieser Art kommt in der Formel zum Ausdruck, die uns in der Philosophie Friedrich Nietzsches als das „Problem des Sokrates“ entgegentritt.

Wenn wir von einem durch diese Worte bezeichneten Problem in Nietzsches Philosophie reden, so gibt uns dazu der Schöpfer dieser Philosophie mit seinen eigenen Worten das Recht: „Das Problem des Sokrates“ lautet der Titel eines Abschnittes in der „Götzendämmerung“, welcher trotz

seiner Gewagtheiten und Paradoxieen höchste philosophische Aufmerksamkeit zu beanspruchen hat, eines Abschnittes, welcher sich in seiner vollen inneren Bedeutung freilich erst im Zusammenhang des Ganzen der Philosophie Nietzsches entschleiern, da er durch andere Schriften dieses Denkers wichtige Ergänzungen und Erläuterungen erfährt. In den Fragmenten des „Willens zur Macht“ begegnet uns der gleiche Titel aufs Neue; in der „Geburt der Tragödie“, Nietzsches genialem Jugend- und Erstlingswerk, findet sich bereits das nämliche Thema eindringlich erörtert, und durch die übrigen Schriften klingt es (mag auch der Name des griechischen Philosophen nicht ausdrücklich genannt werden) bald leiser, bald deutlicher vernehmbar, immer wieder durch.

Von dem Problem des Sokrates bei Friedrich Nietzsche in dieser umfassenderen Bedeutung möchte ich in dieser Stunde sprechen. Von dem Sinn dieses Problems und den Gesichtspunkten, unter welchen es sich bei Nietzsche darstellt; von den Gedanken, mit deren Hilfe der moderne Denker um seine Lösung ringt und von der Richtung, in welcher diese Lösung, sachlich genommen, gesucht werden muß.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, daß es sich bei dem Thema unserer Betrachtung nicht handelt um ein Zentralproblem, welches den griechischen Denker etwa inniger als andere beschäftigt hat, nicht handelt um eine Stellungnahme zu dem alten Streit um den Wert und Vorrang der platonischen oder der xenophontischen Überlieferung — sondern um die besondere Problematik, welche durch die Tatsache der historischen Gestalt des Sokrates und die Eigentümlichkeit seiner Philosophie für das Denken gegeben ist. Das Problem des Sokrates — so hat unsere erste Feststellung zu lauten — ist nicht ein philologisches, sondern ein philosophisches Problem.

Wenn in gewissen geschichtsphilosophischen Theorien der Gegenwart die Ansicht vertreten wird, daß für alle Formen historischer Auffassung das Prinzip individualisierender Begriffsbildung maßgebend bleibe, so wird für

die von Nietzsche gern geübte Betrachtungsweise gerade umgekehrt der einzelne historische Charakter zum Ausdruck des Typischen und Allgemeinen. Und diese Wendung bleibt nicht auf ein einzelnes Kulturgebiet beschränkt: David Friedrich Strauß wird ihm zum Typus des „Bildungsphilisters“; Blaise Pascal zum typischen Vertreter christlicher Religiosität; Arthur Schopenhauer zum Typus des modernen Philosophen; Richard Wagner zum Typus des modernen Künstlers; und die beiden Letztgenannten zusammen zu modernen Typen der genialen Persönlichkeit überhaupt<sup>1)</sup>.

Aber einzelne Gestalten der Kultur- und Philosophiegeschichte erlangen bei Nietzsche auch für die Repräsentation bestimmter Probleme eine spezielle Bedeutung, ja in ihnen manifestiert sich unter Umständen geradezu ein philosophisches Problem.

Denn Nietzsche sah die großen historischen Gestalten fast immer unter der Optik einer überhistorischen Betrachtungsweise<sup>2)</sup>. Er selber sagt über die dritte und vierte seiner „Unzeitgemäßen“ mit Beziehung auf Schopenhauer und Wagner im „Ecce homo“: „Ins Große gerechnet nahm ich zwei berühmte und ganz und gar noch unfestgestellte Typen beim Schopf, wie man eine Gelegenheit beim Schopf nimmt, um etwas auszusprechen, um ein paar Formeln, Zeichen, Sprachmittel mehr in der Hand zu haben“<sup>3)</sup>. Und Entsprechendes gilt von den Gedanken und Erwägungen Nietzsches, welche um Persönlichkeit und Lehre des großen griechischen Denkers kreisen. Mag diese freiere, unter der einseitigen Vorherrschaft bestimmter Gesichtspunkte sich vollziehende Betrachtungsweise für die Interessen streng historischer Wissenschaft nicht ungefährlich sein, so ist andererseits das Übergleiten einer dem rein Geschichtlichen und Individuellen zugewandten Anschauungsart ins Allgemeine, Kritische und Prinzipielle ein durch und durch philosophischer Zug. Und Nietzsche selbst ist nicht entgangen, daß das Verhältnis Platons zu seinem Meister (wie es sich in den „Dialogen“ dieses Philosophen spiegelt) sehr ähnlich

seinem eigenen Verhältnis zu den großen geistigen Gestalten ist, an welchen sich sein Denken entzündet<sup>4)</sup>.

Für die Art nun, wie Nietzsche von der philosophiegeschichtlichen Betrachtungsweise zur rein-philosophischen fortschreitet, ist es bezeichnend, wenn er bereits zu Beginn seiner Fragestellung um die Feststellung des Ranges und der Bedeutungsart bemüht ist, die seinem Objekte im Zusammenhange der geschichtlichen Entwicklung zukommt. Er verzichtet a limine auf eine historische Neutralität, welche, ohne zu wägen, die Tatsachen nur als nackte Objektivitäten reden läßt. Vielmehr ist es der Versuch einer Deutung, welcher, im Sinne Nietzsches, ihnen erst Bedeutung verleiht.

Es ist klar, daß es für diese Feststellung eines Maßstabes, einer normgebenden Bestimmung bedarf. Solche ergibt sich für Nietzsche mit unerbittlicher Konsequenz aus dem allgemeinen Begriff der Kultur, wie er in der ersten der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ aufgestellt ist, wie er aber auch im definitiven Stadium der Philosophie Nietzsches für unseren Gegenstand im Wesentlichen seine Gültigkeit behält: Kultur — so hören wir — ist „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes“<sup>5)</sup>. In keinem Stadium der antiken oder der modernen Geschichte aber hat der Inhalt dieses Begriffes nach Nietzsche jemals eine höhere Realisierung erfahren als in jener Epoche der hellenischen Entwicklung, welche Nietzsche als das „tragische Zeitalter der Griechen“ charakterisiert. Dieses Zeitalter, das ausklingt mit der äschyleischen und sophokleischen Tragödie, birgt zugleich die Namen der großen griechischen Philosophen Thales, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Xenophanes, Anaxagoras, Empedokles, — Männer, in deren Wesen zwischen Denken und Charakter, zwischen Lehre und Leben noch eine starke und großartige innere Einheit besteht. Sie stellen als philosophische Weise und Weisheitslehrer für Nietzsche die großen, ewig vorbildlichen Erscheinungen dar. In ihnen gelangt das „Eigentümlich-Hellenische“ zu reinstem Ausdruck<sup>6)</sup>.

Eine ganz anders geartete Epoche zieht nach Nietzsche mit der griechischen Aufklärung herauf. Es ist die Epoche eines machtvoll um sich greifenden Erkenntnisdranges, die Zeit der Sophistik. Sie findet ihren größten, ihren unsterblichen Vertreter in — Sokrates. Aber diese Epoche — darin unterscheidet sich Nietzsches Auffassung von der landläufigen fundamental — stellt nicht eine natürliche Fortsetzung und Steigerung der bisherigen Entwicklung dar, sondern bedeutet im Verhältnis zu der vorausgegangenen Blütezeit einen schmerzlichen und verhängnisvollen Bruch. Die Stileinheit aller Lebensäußerungen erfährt eine unheilbare Auflösung und Zersetzung und mit ihr die künstlerische und moralische Kultur.

Was bestimmt Nietzsche zu dieser Aufstellung, die zunächst wie eine fragwürdige Paradoxie erscheint? — Es ist — um mit des Philosophen eigenen Worten zu reden — die sokratische Tendenz, der Geist des Sokratismus, der die nun folgende Periode charakterisiert und dessen Analyse in der Person ihres Hauptes und Führers für die geschilderte Auffassung die Grundlage bildet. Zwar ist Sokrates nicht der singuläre Urheber oder Improvisator dieser von Nietzsche nach ihm benannten Geistesrichtung, aber er ist ihr führender Geist, ihr großartigster Ausdruck und ihr typischer Repräsentant. Als solcher ist er der Stammvater einer großen Kulturrichtung von ganz bestimmtem Charakter geworden, einer Kulturrichtung, deren Einfluß auch das moderne europäische Geistesleben noch beherrscht. Eine Kritik des Sokratismus bedeutet daher für Nietzsche zugleich eine Kritik der modernen Kultur.

Erinnern wir uns kurz an die Hauptpunkte der sokratischen Ethik, um Nietzsches in diese Ethik eingreifende Gedanken besser zu verstehen.

Zu dem Grundinhalt der sokratischen Lehre dringen wir am leichtesten vor aus der Methodik, in welcher sich die Gedanken dieser Lehre entwickeln. Auf Grund der Feststellung vollkommener primärer Unwissenheit („ich weiß, daß ich nichts weiß“) wird hier in lebendiger Diskussion von

einer Mehrheit philosophisch Beflissener gemeinsam die Forschung betrieben. Und das Ziel dieser Forschung ist kein geringeres als die Besserung des eigenen Selbst. Aber nicht Moralpredigten sollen dazu führen; nicht Sitten, Gesetze oder irgendwelche Gebilde zufälliger, von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit variabler Tradition dienen als Vehikel der sittlichen Besserung, sondern das in allen vernünftigen Wesen gleichgeartete Rüstzeug der Erkenntnis, die intellektuellen Funktionen sind es, auf welche sich die Ethik des Sokrates in ihrem Fundamente stützt. Durch strenge Induktionen und haarscharfe Definitionen, zumeist in Anlehnung an die alltäglichsten Erscheinungen des praktischen Lebens, soll das Ziel erreicht werden. Dieses Ziel aber ist theoretische Wahrheit und praktische Werterhöhung zugleich. Denn die klare Erkenntnis, das volle Sichbewußtwerden (*ἐπιστήμη, σοφία*) bedeutet für Sokrates nichts Geringeres als den geraden und unfehlbaren Weg zu tugendhaftem und sittlichem Verhalten. Ja, das Verhältnis von Tugend und Sittlichkeit noch radikaler bestimmend, wagt Sokrates das ungeheure Dogma: Wissen ist Tugend, und Tugend ist Wissen und ist als solches lehrbar.

Der Schlüssel zu dieser paradoxen Gleichsetzung ergibt sich aus zwei anderen (minder paradoxen) Voraussetzungen: einmal aus einer zweiten Gleichsetzung, welche das sittlich Gute mit dem Nutzbringenden und Beglückenden identifiziert; sodann aus der Annahme, daß der Wille Aller notwendig auf dieses Nutzbringende und Beglückende gerichtet ist. Sokrates setzt es als selbstverständlich voraus, daß aller Wille dem Nützlichen und Beglückenden gilt, und daß es sich für das sittliche Streben nur darum handelt, das, was letzten Endes wirklich nutzbringend und beglückend ist, auf dem Wege der Erkenntnis (mit dialektischen Mitteln) zu entdecken. Denn das klare Erkennen und volle Sichbewußtwerden ermöglicht nach ihm jederzeit die sittlich wertvolle Haltung des Willens, und es ermöglicht sie nicht nur, sondern es verbürgt sie. Denn niemand fehlt freiwillig, und mit dem rechten Erkennen (*ἐπιστήμη*) ist die

Unausbleiblichkeit rechten Wollens (*ἀρετή*) ohne Weiteres gesichert, wie andererseits für das Ausbleiben einer sittlich wertvollen Willensentscheidung nichts Anderes als Mangel an rechter Einsicht, an voller Bewußtheit (*ἀμαθία*) verantwortlich zu machen ist<sup>7)</sup>. Der Mangel an voller Erkenntnisklarheit und Einsicht wird als Hindernis des Besserwerdens und als Quelle nichtsittlicher Entscheidungen (ohne Einschränkung) selber als ein Normwidriges und Überwindungsbedürftiges hingestellt, — ebenso wie andererseits die vollbewußte Erkenntnis zur Universalquelle positiver Werte wird und solche Werte nur aus dieser Quelle zu schöpfen sind.

Dieser ethische Rationalismus (wie er in der Lehre des Sokrates seinen Ausdruck gefunden hat) wird nun für Nietzsches kulturkritische Betrachtung zunächst im Zusammenhang der historischen Entwicklung zum Problem. Die neue, gewaltige Hochschätzung des Wissens und der verstandesmäßigen Einsicht ist der Grundzug der ganzen sokratischen Epoche, welche sich als die Epoche der Sophistik oder der griechischen Aufklärung bezeichnen läßt. Sokrates aber, so führt Nietzsche aus, sucht diese extreme Parteinahme zugunsten der Erkenntnis noch zu überbieten, indem er die Herrschaft derselben intensiv und extensiv noch zu steigern sucht. Sokrates ist der „Mystagoge der Wissenschaft“, die Förderung der Erkenntnis wird ihm zur sittlichen Aufgabe *κατ' ἐξοχήν*, denn die rechte Theorie bedeutet ihm ja den unfehlbaren Weg zur rechten Praxis. Er ist daher paradoxerweise der Typus des theoretischen Menschen, obwohl er zugleich der Typus des praktischen Philosophen ist.

So suchte er mit besonderer Vorliebe das vermeintliche Wissen seiner erkenntnisstolzen Zeitgenossen als ein eingebildetes zu entlarven und damit ihren Durst nach restloser und vollbewußter Einsicht noch tiefer zu stacheln. „Mit Staunen — sagt Nietzsche — erkannte er, daß alle jene Berühmtheiten selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinkt trieben. „Nur

aus Instinkt“: mit diesem Ausdruck berühren wir Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz. Mit ihm verurteilt der Sokratismus ebenso die bestehende Kunst wie die bestehende Ethik: wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht und die Macht des Wahns und schließt aus diesem Mangel auf die innerliche Verkehrt-heit und Verwerflichkeit des Vorhandenen. Von diesem einen Punkte aus glaubte Sokrates das Dasein korrigieren zu müssen: er, der Einzelne, tritt mit der Miene der Nichtachtung und der Überlegenheit, als der Vorläufer einer ganz anders gearteten Kultur, Kunst und Moral, in eine Welt hinein, deren Zipfel mit Ehrfurcht zu erhaschen wir uns zum größten Glück rechnen würden. Dies ist die ungeheuere 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“<sup>8)</sup>).

Ist dieser Intellektualismus, dieses Bestreben, das gesamte praktische Verhalten des Menschen bedingungslos zu rationalisieren, dieses leidenschaftslose und dennoch leidenschaftliche Parteinehmen für die vollbewußte Erkenntnis als Universalheilmittel menschlicher Fehler und Gebrechen als Kulturphänomen ein Zeichen aufsteigender Entwicklung — gemessen an dem von Nietzsche aufgestellten Begriff der Kultur? — Offensichtlich: nein! Die von Sokrates verkündete Tendenz beweist den Verlust der alten, in sich selbst ruhenden, reflexionslosen Sicherheit der ungebrochenen ethischen Instinkte, wie sie den großen Gestalten moralisch gesunder Zeitalter eigen ist und wie sie insbesondere die vorsokratische Epoche auszeichnet<sup>9)</sup>. In ihr wird die Auflösung der altgriechischen Instinkte zur Tatsache, ja die Auflösung der Instinkte überhaupt und mit dieser die Verneinung des althellenischen Wesens. Und diese Auflösung tritt nicht etwa nur mit dem Sokratismus in die Erscheinung, sondern wird durch ihn beständig gefördert und potenziert. Der Sokratismus ist Ausdruck und Werk-



zeug der Auflösung zugleich<sup>10</sup>). Die sokratische Tendenz mit ihrem extremen Willen zur Aufklärung zerstört das Symbolische; sie zerstört den Mythos; sie zerstört die tragische Kunst; — Alles, was sie an großen traditionellen Mächten vorfindet, sofern es sich nicht einer Rechtfertigung vor dem Verstande fähig erweist. Was sie an ihre Stelle setzt, sind pseudokünstlerische Gebilde, Zeugnisse des Zerbrochenseins jener Einheit aller Lebensäußerungen, in welcher die Kultur bestand. Endlich bringt die sokratische Tendenz jenen optimistischen Grundzug zur Herrschaft, der nach Nietzsche noch immer in irgendwelcher Form der Begleiter rationalistischer Geistesrichtung gewesen ist<sup>11</sup>).

Nur an einem einzigen Punkte scheint auch bei Sokrates ein instinktiver, irrationaler Faktor zur Anerkennung zu gelangen. Dieser stellt sich in der merkwürdigen Erscheinung dar, die als „Daimonion des Sokrates“ bezeichnet wird. In besonderen Lebenslagen (so hören wir), in denen Sokrates sich vor eine Entscheidung gestellt sah, erlebte er in sich zuweilen eine mahnende, in der Regel abmahnende Stimme, die ihm als eine göttliche und den Leistungen des menschlichen Verstandes wesensfremde erschien.

Diese Berichte bieten für Nietzsche einen Schlüssel zu tieferem Verständnis der geistigen Persönlichkeit des rätselhaften Mannes. „Die instinktive Weisheit — so sagt er — zeigt sich bei dieser gänzlich abnormen Natur nur, um dem bewußten Erkennen hier und da hindernd entgegenzutreten. Während doch bei allen produktiven Menschen der Instinkt gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist und das Bewußtsein kritisch und abmahnend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinkt zum Kritiker, das Bewußtsein zum Schöpfer — eine wahre Monstrosität per defectum! Und zwar nehmen wir hier einen monströsen defectus jeder mystischen Anlage wahr, so daß Sokrates als der spezifische Nichtmystiker zu bezeichnen wäre, in dem die logische Natur durch eine Superfötation ebenso exzessiv entwickelt ist wie im Mystiker jene instinktive Weisheit“<sup>12</sup>).

Die „Götzendämmerung“ gräbt zur Ergründung des charakterologischen Problems noch kühner in die Tiefe<sup>13)</sup>. Die Herrschaft der Vernunft und Dialektik in der sokratischen Ethik erscheint hier nicht als der Ausdruck eines Willens zu ethischer Klarheit und Vollendung, sondern als Zeugnis für den Verlust des Schwergewichts der Instinkte, als Zeichen innerer Desorganisation. Die Vernunft in dieser Ethik wird gedeutet als Werkzeug der Notwehr gegen die drohende Instinktanarchie und als letzte unvermeidbare Waffe gegen die Tyrannei der Affekte und Begierden. Es bedurfte eines Gegentyrannen, und dieser fand sich in der Vernunft, deren Rolle der Alleinherrschaft in der sokratischen Sittenlehre einer tiefen, allgemeinen Notlage entsprang. Das sokratische Prinzip: Bewußtheit und Vernünftigkeit um jeden Preis aber bedeutet (es bedarf nur der Erwähnung des Namens Hamlet!) einen Ruin aller sittlichen Tüchtigkeit und jedes fruchtbaren Wollens. „Ein Instinkt ist geschwächt, wenn er sich rationalisiert: denn damit, daß er sich rationalisiert, schwächt er sich“<sup>14)</sup>.

Jetzt verstehen wir, in welchem Sinne Nietzsche in Sokrates, Alles in Allem genommen, einen *décadent* erblickt und verstehen zugleich, in welchem Sinne die unter Führung des antiken Denkers erfolgte wissenschaftlich-ethische Bewegung von ihm gedeutet wird als eine Bewegung weltgeschichtlichen Niederganges: „Die Instinkte bekämpfen müssen — das ist die Formel für *décadence*: so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt“<sup>15)</sup>. Man muß die ausführliche Behandlung unseres Gegenstandes, wie sie in Nietzsches „*Philologica*“ veröffentlicht ist<sup>16)</sup>, zum Vergleich heranziehen, um sich zu überzeugen, in wie engem und unmittelbarem Kontakt mit den Quellen und Materialien der Überlieferung der große Kulturkritiker hier sein Urteil fällt.

Interessant ist es und verdient besondere Beachtung, wie stark sich Nietzsches Beurteilung der Lehre und Persönlichkeit des Sokrates im Zusammenhange der geschichtlichen Entwicklung mit der Auffassung des gleichen Gegenstandes

bei Hegel berührt. Auch Hegel sieht in Sokrates einen „Hauptwendepunkt“ in der Geschichte des menschlichen Geistes und auch ihm ist er „die interessanteste Figur in der Philosophie des Altertums“<sup>17)</sup>. Wie Hegel erst für eine historisch gerechte Würdigung der Sophistik wegweisend geworden ist, so betrachtet er auch den Geist der sokratischen Philosophie unter erstaunlich modernen Gesichtspunkten: Mit Nietzsche sieht Hegel in Sokrates den Auflöser der „unbefangenen Sittlichkeit“ und erblickt in dem mit dieser Philosophie einsetzenden „Prinzip“ (ganz wie Nietzsche) eine die überkommene Geistesverfassung in verhängnisvoller Weise untergrabende Macht<sup>18)</sup>. Es bedeutet nicht nur eine schwere Bedrohung der Kultur, sondern stellt sich geradezu als „einbrechendes Verderben“ dar<sup>19)</sup>, welches de facto dem griechischen Leben den Untergang bereitet hat<sup>20)</sup>. Aber trotz dieser weltgeschichtlichen Katastrophen, die es auf dem Gewissen hat, ist das „neue Prinzip“, welches sich in Sokrates darstellt, nach Hegel als das „höhere“ anzuerkennen. Es hat für ihn (im Gegensatz zu Nietzsche) „absolute Berechtigung“, mochte auch die Zeit des ersten Auftretens dieses „Prinzipes“ ihm noch nicht gewachsen sein<sup>21)</sup>.

Bisher haben wir das „Problem des Sokrates“ unter wesentlich historischen und psychologischen Gesichtspunkten ins Auge gefaßt und Nietzsches sachliche Stellungnahme zu den Grundgedanken der sokratischen Ethik nicht berührt. Aber dem Problem<sup>22)</sup>, welches sich für Nietzsche mit dem Namen des Sokrates verknüpft, kommt nicht allein psychologisch-historische, sondern zugleich eminent systematische Bedeutung zu, so häufig auch die Erörterung der systematischen Seite — wie vielfach in Nietzsches Philosophie — durch psychologische Erwägungen verdrängt wird.

„Das alte theologische Problem von ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘ — oder, deutlicher, von Instinkt und Vernunft — also die Frage, ob in Hinsicht auf Wertschätzung der Dinge der Instinkt mehr Autorität verdiene als die Vernünftigkeit, welche nach Gründen, nach einem ‚Warum?‘, also nach Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit geschätzt und gehandelt

wissen will — es ist immer noch jenes alte moralische Problem, wie es zuerst in der Person des Sokrates auftrat und lange vor dem Christentum schon die Geister gespaltet hat<sup>23</sup>). Wir dürfen angesichts dieser Frage von einem Problem des Sokrates im engeren Sinne reden.

Hier trifft nun Nietzsche überaus wichtige (wenn auch nicht auf allen Punkten historisch völlig neue) Entscheidungen, Entscheidungen von grundsätzlicher Art.

Die von Sokrates als Zentraldogma seiner Lehre verkündete Gleichsetzung von Tugend und Wissen (oder gar von Tugend — Wissen — Glück!) kann nicht aufrechterhalten werden. Denn ethische Wertbestimmungen sind nicht etwas, das wie Eigenschaften an den Dingen haftet und daher wie Eigenschaften unter geeigneten Bedingungen durch Erkenntnis zu entdecken ist; sie sind auch nicht zu fassen als Relationen, welche zwischen den Dingen bestehen und in den Erscheinungszusammenhängen als solchen ermittelt werden können: sondern sie sind abhängig von einem werteschaaffenden Willen, der als solcher anderen als logischen Gesetzmäßigkeiten gehorcht. Dieser Wille aber ist — wie Nietzsche betont — keineswegs allgemeingültig auf Glück oder Nutzen eingestellt, so daß die Mittel zu diesem Zweck durch Kausalanalyse erkennend zu entdecken wären<sup>24</sup>). (Von der andersartigen Stellungnahme Nietzsches in einigen Schriften seiner mittleren Periode, in welchen er den Anschauungen des Sokrates weitgehende Zugeständnisse macht<sup>25</sup>), sehen wir in diesem Zusammenhange ab.)

Als ethischen „Realismus“ verwirft Nietzsche die Anschauung, daß moralische Werte als solche nicht nur wünschbar, sondern, auch ohne gewünscht und gewollt zu werden, als Werte erkennbar sind. Zwar sind die moralischen Werte nach ihm nicht grundsätzlich der Erkennbarkeit entrückt, aber erkennbar sind sie nur unter der Bedingung, daß sie entweder bereits primär gewollt sind und daher als gewollte erkannt werden können, oder daß sie als Unterwerte (Mittel) zu primär gewollten Oberwerten (Zwecken) auf Grund

kausalgesetzlicher Verbindlichkeit objektiv allgemeingültig ableitbar sind. Die primäre moralische Wertsetzung dagegen folgt nach Nietzsche keiner bewußten Einsicht — mag sie sich auch ihrer Gegenstände bewußt sein, so sehr sie will — sie ist in diesem Sinne irrational<sup>26)</sup>.

Nach der Lehre des Sokrates aber vermag das Denken nicht nur zu erkennen, sondern obendrein zu reformieren und zu bessern. Der sittlichen Erkenntnis folgt nach ihm notwendig der sittliche Wille, die sittliche Tat. Nur der Unwissende fehlt, der Wissende handelt als solcher recht.

Aber diese Ansicht — so führt Nietzsche aus — bedeutet ein „verhängnisvolles Vorurteil“<sup>27)</sup>. Gerade darin liegt nach ihm für unser Denken die „schreckliche Wahrheit“, daß keine Brücke von der Erkenntnis zur Tat geschlagen werden kann<sup>28)</sup>. Der Satz „meliora video, deteriora sequor“ stürzt notwendig den ethischen Intellektualismus, wie Sokrates ihn vertritt<sup>29)</sup>.

So verstehen wir, wenn Nietzsche den Spuren des Aristoteles folgt, welcher in der „Nikomachischen Ethik“ (nicht ohne Polemik gegen Sokrates und seine Jünger) Gewöhnung, Übung und Heranbildung praktischer Dispositionen zur Ausübung bestimmter Handlungen (im Gegensatz zu intellektueller Orientierung) als wichtigste Quelle sittlicher Tüchtigkeit verkündet: „Das zuversichtlichste Wissen oder Glauben kann nicht die Kraft zur Tat, noch die Gewandtheit zur Tat geben, es kann nicht die Übung jenes feinen, vierteiligen Mechanismus ersetzen, welche vorhergegangen sein muß, damit irgend etwas aus einer Vorstellung sich in Aktion verwandeln könne. Vor Allem und zuerst die Werke! Das heißt Übung, Übung, Übung!“<sup>30)</sup>

Damit sind wir an den Toren der positiven Lösung des „Problems des Sokrates“ (als systematischer Fragestellung) angelangt. Diese positive Seite findet sich, *expressis verbis*, bei Nietzsche nur andeutungsweise und rudimentär behandelt. Aber seine Lehre als Ganzes scheint mir wichtige Bestand-

teile zu bergen, welche die Richtung weisen, in welcher die Lösung des Problem es liegt.

Zunächst dürfen wir Folgendes feststellen: Nietzsches Verurteilung der intellektualistischen Tendenz in der sokratischen Philosophie bedeutet nicht und kann nicht bedeuten, daß die instinktiven, triebhaften, vom Intellekt unbeeinflussten Regungen und Willensäußerungen als solche unter allen Umständen sakrosankt seien, und daß ein vollbewußtes Erkennen auf sittlichem Gebiet nichts zu suchen habe.

Dem widerspricht bereits in den Schriften der ersten Periode der Gedanke einer Erneuerung der Kultur durch bewußt gewollte Wiedererzeugung des Genius, die natürlich ohne bewußte Erkenntnis, welche sich in den Dienst dieser Absicht zu stellen hätte, nicht gedacht werden kann.

Vor Allem aber zeigt selbst ein flüchtiger Blick auf Nietzsches ausgereifte Lehre, wie unausführbar eine solche Verbannung vollbewußten Erkenntnisstrebens vom Gebiete sittlicher Praxis für ihn ist: Wird diese Lehre nicht beherrscht von dem großartigen Gedanken einer planmäßigen Gestaltung und Höherbildung des menschlichen Typus? Und setzt nicht das Prinzip von „Zucht und Züchtung“ (in jenem unphantastischen Sinne, in welchem Nietzsche es versteht) eine bewußte Anwendung der Resultate der Geschichte, der Rassenbiologie, der hygienischen Wissenschaften, der Psychologie und der Pädagogik voraus, — um nur einige der wichtigsten Disziplinen zu nennen? Kann sich nicht allein auf umsichtigem und planmäßigem Zusammenarbeiten aller dieser Faktoren die Erzeugung eines geistig und physisch höhergearteten Typus, im Sinne der rechtverstandenen Lehre vom Übermenschen, allererst erbauen? Und ist es nicht dem großen Reformator mit der Absage an das „laissez faire, laissez aller“ eines naturalistischen Entwicklungsoptimismus, welcher glaubt, daß die „Natur“ aus eigenem Vermögen zu dem wünschenswerten Ziele gelangt, wie mit der Absage an den Geist Jean Jaques Rousseaus überhaupt, unerbittlicher Ernst?

„Noch kämpfen wir Schritt um Schritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohne-Sinn“<sup>31)</sup>; — so lesen wir im „Zarathustra“. Dieser „Zufall“ soll bezwungen, diesem „Unsinn“ gesteuert werden, — dadurch, daß zielbewußtes Eingreifen, das natürlich bewußter Erkenntnis nicht entraten kann, Beide in ihr Gegenteil überführt. Niemals noch war in seinem „dunklen Drange“ der Mensch, und am wenigsten der „gute Mensch“, sich „des rechten Wegs bewußt“; — verkündet das „Ecce homo“<sup>32)</sup>. Eine „höchste Selbstbesinnung der Menschheit“ ist vorzubereiten, ein „großer Mittag, wo sie zurückschaut und hinaus schaut, wo sie aus der Herrschaft des Zufalls und der Priester heraustritt und die Frage des warum?, des wozu? zum ersten Male als Ganzes stellt —, diese Aufgabe folgt mit Notwendigkeit aus der Einsicht, daß die Menschheit nicht von selber auf dem rechten Wege ist, daß sie durchaus nicht göttlich regiert wird, daß vielmehr gerade unter ihren heiligsten Wertbegriffen der Instinkt der Verneinung, der Verderbnis . . . verführerisch gewaltet hat“<sup>33)</sup>.

Und bei all Diesem die Polemik gegen Sokrates, welche grundsätzlich zu verbieten scheint, das Getriebe der ihres Zieles nicht bewußten Wollungen durch bewußte Einsicht zu kreuzen, das klare Erkennen auf jene Sphäre zu übertragen, in welcher die Instinkte in ihrer Unschuld walten sollen? Liegt in dieser Antithese nicht ein unaufhebbarer Antagonismus, ein unversöhnlicher Widerstreit? Die Antwort lautet: Keineswegs! Es sei denn für eine oberflächliche Kritik!

Nietzsche sagt einmal, es sei das Werk aller Erziehung, bewußte Tätigkeiten in mehr oder weniger unbewußte umzubilden und die Geschichte der Menschheit sei in diesem Sinne als ihre Erziehung zu betrachten<sup>34)</sup>. „Die große Vernunft in aller Erziehung zur Moral war immer, daß man hier die Sicherheit eines Instinkts zu erreichen suchte: so daß weder die gute Absicht noch die guten Mittel als solche erst ins Bewußtsein traten. So wie der Soldat exerziert, so sollte der Mensch handeln lernen“<sup>35)</sup>.

In der Tat liegt in diesem Gedanken (zu dem sich noch eine Reihe anderer Belege anführen ließe) der Schlüssel, dessen wir zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage bedürfen:

„Es ist noch immer eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinktiv zu machen“ — so lesen wir in der „Fröhlichen Wissenschaft“<sup>36)</sup>. Diese „Einverleibung“ bewußter Regungen und ihre Umbildung zu instinktartigen Handlungsformen ist eine Tatsache, welche wir täglich an uns erleben und deren wissenschaftliche Ausdeutung uns in der modernen Psychologie als Lehre von der „Mechanisierung der Willenshandlungen“ wieder begegnet<sup>37)</sup>. Zwar — so erklärt Nietzsche — ist „das Verlangen nach einer *raisonnierenden* Tugend nicht *raisonnabel*“; denn die vollkommene Seelenverfassung ist kraft ihres natürlichen inneren Schwergewichts ihrer selbst gewiß und bedarf keines *Raisonnements*<sup>38)</sup>. „Alles vollkommene Tun ist gerade unbewußt und nicht mehr gewollt; das Bewußtsein drückt einen unvollkommenen und oft krankhaften Personalzustand aus“<sup>39)</sup>. Dennoch erklärt Nietzsche nicht minder entschieden, daß die triebhaften Willensregungen und Impulse habituell durch die Vernunft „durchgeseibt“ werden müssen<sup>40)</sup>, um eine stabile innere Verfassung zu begründen, wie sie für die ethische und kulturphilosophische Betrachtung als positiver Faktor ins Gewicht fällt.

Bewußtsein und Instinkt, vernunftgeleitetes und automatisches Wollen, stehen also für Nietzsche nicht notwendig in feindseligem Verhältnis zueinander, wie sie dies implicite in der sokratischen Lehre tun: Das bewußte Wollen wird nach ihm durch Übung und Disziplinierung (*disciplina voluntatis*<sup>41)</sup>) in ein instinktartiges umgewandelt und diese Übung und Disziplinierung (nicht klare Erkenntnis!) ist es, was die sittliche Meisterschaft erzeugt.

Die Verurteilung der sokratischen Tendenz bedeutet also bei Nietzsche nicht eine Verurteilung der Bewußtheit und Vernünftigkeit auf sittlichem



Gebiete **überhaupt**, sondern nur eine Verurteilung des Strebens nach Bewußtheit und Vernünftigkeit **um jeden Preis**<sup>42)</sup>. Hier entdecken wir nunmehr den **Kern** der Polemik Nietzsches gegen den Sokratismus und seine rationalistische Tendenz. Diese will alle Willenshandlungen intellektualisieren, alle Entscheidungen und Tätigkeiten unseres Willens von heller, restloser Einsicht abhängig machen. Sie muß daher auflösend auch auf solche Instinktbildungen wirken, welche unter der Führung echter Einsichten entstanden sind, da ihre Betätigung ja unter Abwesenheit vollbewußter Erkenntnis vonstatten geht. Bedeutet extreme Bewußtheit und Verdrängung alles Nichtbewußten und Minderbewußten geradezu das Kriterium für den Wert einer Willenshaltung, so muß dieses Kriterium notwendig auch den ehedem bewußten Willensformen zum Verhängnis werden, welche durch den seelischen Automatismus auf Grund von Übung und Disziplinierung bereits gefestigt und instinktiv geworden sind.

Dieses destruktive Element in der sokratischen Lehre hat Nietzsche (in anderem Sinne als Hegel und unabhängig von ihm) mit genialem Scharfblick und zum erstenmal in diesem Umfang erkannt<sup>43)</sup>. Die Entlarvung dieses destruktiven Grundzuges jener Lehre läßt ihn in ihrem Urheber nicht nur einen der genialsten Führer, sondern zugleich einen der genialsten Verführer aller Zeiten und nicht nur einen Verführer der Jugend Athens, sondern ganzer Jahrhunderte erblicken, so daß in Nietzsches Urteil die berühmte athenische Anklage eine tiefsinnige Variation erfährt.

Nietzsches eigene, positive Lösungsversuche unseres Problems halten sich in bescheidenen Grenzen und kommen über Ansätze und Hindeutungen nicht wesentlich hinaus. Er ist, ohne hinreichend die psychologischen Tatsachen zu differenzieren, geneigt, in den unbewußt oder minderbewußt verlaufenden Willensäußerungen durchweg Resultate ehemals bewußter Tätigkeiten zu erblicken, sei es, daß sie im Kontakt mit echten oder mit unechten Einsichten

entstanden sind. Aber der skeptische Relativismus der Erkenntnistheorie Nietzsches, für welchen der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum zu einem relativen, subjektivvariablen verschimmt, verbietet ihm prinzipiell, den Wollungen je nach der Legitimität ihrer theoretischen Voraussetzungen einen verschiedenen Rang zuzuerkennen. Dennoch findet sich diese Rangunterscheidung bei Nietzsche gelegentlich mit genialen Worten gestreift. Er darf den sokratischen Radikalismus um so eher ablehnen, als es ihm fernliegt, in den entgegengesetzten Radikalismus zu verfallen: denn auch für ihn gibt es eine Klasse von Instinkten (wir gebrauchen mit Nietzsche das Wort in jenem weiteren und allgemeineren Sinne) welcher keine Schonung gebührt. Das sind jene Regungen und Triebe, welche sich auf Grund von „Vorurteilen“ und „irrtümlichen“ Voraussetzungen entwickelt haben. Ihnen soll die Erkenntnis mit dem Willen zur Zersetzung erbarmungslos zu Leibe gehen:

„Hundertfältig verflog und vergriff sich bisher so Geist wie Tugend. Ach, in unserm Leibe wohnt jetzt noch all dieser Wahn und Fehlgriff: Leib und Wille ist er da geworden.

Hundertfältig versuchte und verirrte sich bisher so Geist wie Tugend. Ja, ein Versuch war der Mensch. Ach, viel Unwissen und Irrtum ist an uns Leib geworden!

Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden — auch ihr Wahnsinn bricht an uns aus. Gefährlich ist es, Erbe zu sein.“

Und weiter:

„Wissend reinigt sich der Leib; mit Wissen versuchend erhöht er sich; dem Erkennenden heiligen sich alle Triebe“<sup>44)</sup>, so lautet die Spruchweisheit des „Zarathustra“.

Eine Weiterführung dieser Gedanken im Einklang mit einer kritisch gesicherten Erkenntnistheorie eröffnet zuletzt eine moralphilosophische Perspektive, die zur Lösung des Problems sokratische und nietzschesche Gesichtspunkte verbindet, ohne den Einwänden des großen modernen Denkers ihr Gewicht zu rauben.

Die Auflösung sittlicher Instinkte überhaupt ergibt sich für diese Betrachtung (nicht etwa nur aus dem Radika-

lismus der sokratischen Tendenz, sondern auch für den maßvolleren Standpunkt Nietzsches) aus der Tatsache irrtümlicher Voraussetzungen überhaupt, auf welchen viele dieser Regungen beruhen und mit deren Hinfall dieselben ebenfalls ins Wanken geraten. Solche Auflösung sittlicher Instinkte stellt sich historisch und psychologisch als ein Unvermeidbares dar.

Aber dieser Auflösung (deren Verhängnis als drohendes Gespenst das sokratische Problem umschwebt) vermag eine neue Organisation und Bindung parallel zu gehen, welche die Gefahren jener Zersetzung bannt, eine Bindung, für deren Anerkennung Nietzsches Lehre über fruchtbare Gesichtspunkte verfügt. Denn im Sinne der Richtung seiner Gedanken besitzt das aus echtem Wissen geborene, d. h. im Kontakt mit diesem gewonnene<sup>45)</sup> vollbewußte Wollen die natürliche Fähigkeit, selbst die Basis einer solchen neuen Bindung zu liefern. Durch Gewohnheit und Übung einverleibt, „einmagaziniert“, wie Nietzsche sagt<sup>46)</sup>, wird dieses Wollen durch Disziplinierung als instinktiver Faktor gesichert. Es wird zur „zweiten Natur“<sup>47)</sup> und im Gesamthaushalte des seelischen Lebens ein wegweisendes Element. Sind diese neugebildeten Instinkte auch vernunftlos, so sind sie doch nicht unvernünftig, denn sie stellen ja nichts Anderes als Transformationen bewußter Willensäußerungen dar.

Dem destruktiven und negativen Element, welches die Erkenntnis liefert, tritt so auf Grund analogen Erkennens ein konstruktives und positives gegenüber.

Und auf den Sieg neuer Bindungen und richtunggebender Faktoren dieser Art setzt Nietzsche — und wir mit ihm — entscheidende Hoffnungen für alle künftige Kultur. Der Weg zur Beseitigung der tiefen „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ in der Seele des modernen Menschen<sup>48)</sup> fängt an, sich zu erhellern. Die innere Einheit zwischen Charakter und Denken, zwischen Praxis und Theorie, die wuchtige und geschlossene Menschlichkeit, welche Nietzsche in den großen Denknaturen des „tragischen Zeitalters der Griechen“ feiert, erscheint für

diese Perspektive nicht mehr als unwiederbringliche Tatsache der Vergangenheit, sondern als neuzulösende und lösungsfähige Aufgabe der Zukunft<sup>49)</sup>, eine Aufgabe, bei deren Erledigung die Erkenntnis zwar nicht allein den Ausschlag gibt, aber dennoch weder als vernichtende noch als aufbauende Macht zu entbehren ist.

So geht — falls der hier angedeutete Lösungsversuch des „Problems des Sokrates“ sachlich das Richtige trifft, ein tiefsinniges Wort Hegels<sup>50)</sup> in Erfüllung:

„Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Prinzip der Erlösung“.

## Anmerkungen.

<sup>1)</sup> Diese Richtung vom Individuellen aufs Typische ist es, die Nietzsche gelegentlich an Taine rühmend hervorhebt und in der er sich dem französischen Historiker verwandt fühlt; vgl. W. XIV, 182 (XI, 51). Die Werke Nietzsches werden im Folgenden zitiert nach der (1905 ff. erschienenen) Gesamtausgabe großen Formats, die einzelnen Bände in der Abkürzung W. I, II, III usw. Zur größeren Bequemlichkeit sind die Bände- und Seitenzahlen der Taschenausgabe in Klammern beigefügt. Die römischen Zahlen bezeichnen in beiden Fällen die Bände, die arabischen die Seiten.

<sup>2)</sup> Das Wort „überhistorisch“ scheint von Nietzsche selbst geprägt worden zu sein: W. I, 290 (II, 114). Vgl. R. M. Meyer, Nietzsche, sein Leben und seine Werke, München 1913, S. 270.

<sup>3)</sup> W. XV, 72 (XI, 332).

<sup>4)</sup> W. XV, 72 (XI, 332).

<sup>5)</sup> W. I, 183 (II, 7), I, 314 (II, 138).

<sup>6)</sup> Hauptquelle: Das Fragment: „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ (W. X, 5 ff. [I, 407 ff.]); ferner: „Der Wille zur Macht“: „Zur Kritik der griechischen Philosophie“ (W. XV, 454—475 [IX, 319—341]).

<sup>7)</sup> Vgl. „Philologica“: W. XIX (Werke, III. Abt. Bd. III, 1913) S. 228. Über die geschichtlichen Zusammenhänge in der Entwicklung der Auffassung des Verhältnisses von Tugend und Wissen im ethischen Denken der Griechen vgl. Max Wundt, Der Intellektualismus in der griechischen Ethik, Leipzig 1907.

<sup>8)</sup> W. I, 94 (I, 126); vgl. W. VII, 121 (VIII, 121).

<sup>9)</sup> Vgl. „Philologica“: W. XIX (III. Abt. Bd. III) S. 228, W. XIV, 202 (XI, 71), XV, 453—458 (IX, 319—324), XV, 465 (IX, 331).

<sup>10)</sup> W. XV, 62 (XI, 322).

<sup>11)</sup> W. I, 100 (I, 132), I, 107 (I, 139), I, 108 (I, 140), I, 110 (I, 142), I, 119 (I, 151), I, 170 (I, 202), II, 22—23 (III, 22—23), X, 100 (I, 502). Zu Nietzsches Auffassung vom „sterbenden Sokrates“ und der Deutung der letzten Worte des griechischen Denkers im Sinne eines hereinbrechenden Pessimismus vgl. W. V, 264—265 (VI, 290—291), VIII, 68 (X, 244), VIII, 75 (X, 251).

<sup>12)</sup> W. I, 95 (I, 127).

<sup>13)</sup> W. VIII, 68—75 (X, 244—251). Wichtige Parallelstellen zu dem Kapitel „Das Problem des Sokrates“ in der „Götzendämmerung“ finden sich im „Willen zur Macht“: W. XV, 461—465 (IX, 327—331).

<sup>14)</sup> W. VIII, 38—39 (XI, 212—213). Hier berührt sich Nietzsche eng mit Guyau, bei dem wir die Worte lesen: „Jeder Instinkt, wenn er bewußt wird, tendiert zur Auflösung“ („La morale anglaise contemporaine“ Deutsche Ausg. Leipzig 1914, S. 533). Ferner: „Das Bewußtsein hat eine auflösende Macht“ („Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“, deutsche Ausg. (ungenau betitelt: „Sittlichkeit ohne Pflicht“), Leipzig 1909, S. 269—270).

<sup>15)</sup> W. VIII, 74 (X, 250); vgl. W. VIII, 68—70 (X, 244—246), XV, 62—63 (XI, 322—323).

<sup>16)</sup> W. XIX (Philologica), 224—234.

<sup>17)</sup> Hegels Werke, vollständige Ausg. Bd. XIV, S. 42.

<sup>18)</sup> Ebenda, S. 45, 50, 120.

<sup>19)</sup> Ebenda, S. 72.

<sup>20)</sup> Ebenda, S. 50, 120.

<sup>21)</sup> Ebenda, S. 120.

<sup>22)</sup> Strenggenommen würden wir hier von einem Problemkreis zu sprechen haben; doch folgen wir aus Gründen terminologischer Vereinfachung dem Sprachgebrauch Nietzsches und ziehen die von ihm gewählte abkürzende Wendung vor. Freilich tritt „Das Problem des Sokrates“ bei Nietzsche in einem allgemeineren und einem spezielleren Sinne auf, indem der Ausdruck einmal den Inbegriff historischer und systematischer Probleme bezeichnet, welchen für Nietzsche der Name des Sokrates repräsentiert, sodann aber als Bezeichnung für „jenes alte moralische Problem, wie es zuerst in der Person des Sokrates auftrat und lange vor dem Christentum schon die Geister gespaltet hat“; nämlich: „die Frage, ob in Hinsicht auf Wertschätzung der Dinge der Instinkt mehr Autorität verdiene als die Vernünftigkeit“. In diesem engeren und spezialisierten Sinne behandelt der 191. Aphorismus des „Jenseits von Gut und Böse“ unseren Gegenstand. (W. VII, 121 (VIII, 121))

<sup>23)</sup> W. VII, 121 (VIII, 121).

<sup>24)</sup> Vgl. W. VIII, 70 (X, 246), XV, 320 (IX, 186), XV, 423 (IX, 289), XV, 437 (IX, 303), XV, 461—462 (IX, 327—328), XV, 463 (IX, 329), XV, 468 (IX, 334), XVI, 164 (IX, 520).

<sup>25)</sup> Vgl. besonders W. II, 104 (III, 104), III, 248—249 (IV, 248—249).

<sup>26)</sup> W. VII, 121 (VIII, 121). Die Herausarbeitung dieser Grundgedanken der Lehre Nietzsches im letzten, definitiven Stadium ihrer Entwicklung zu einem übersichtlichen systematischen Gefüge ist in unübertroffener Weise geleistet worden von Raoul Richter in seinem monographischen Meisterwerk: Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk, Leipzig 3. Aufl. 1917. Die Ermittlung der logischen Zusammenhänge in Nietzsches Lehre führt hier mit innerer Notwendigkeit zur Aufklärung über den

philosophischen Rang, der dieser Lehre zukommt. So brechen die beliebten Einwände kurzsichtiger Kritiker, welche mit sehr unwissenschaftlichen Mitteln den wissenschaftlichen Charakter dieser Philosophie in toto pflegen bestreiten zu wollen, vor den überzeugenden Klarstellungen dieses Buches haltlos in sich zusammen.

<sup>27)</sup> W. IV, 117 (V, 117).

<sup>28)</sup> W. IV, 117 (V, 117).

<sup>29)</sup> W. I, 309 (II, 133).

<sup>30)</sup> W. IV, 30 (V, 30); vgl. W. II, 216—217 (III, 216—217), XVI, 313—314 (X, 141—142).

<sup>31)</sup> W. VI, 113 (VII, 113).

<sup>32)</sup> W. XV, 106 (XI, 366).

<sup>33)</sup> W. XV, 82 (XI, 342); vgl. W. XIV, 413 (XI, 167), XV, 65—66 (XI, 325—326),

<sup>34)</sup> W. X, 359 (II, 337); vgl. W. II, 216—217 (III, 216—217), XV, 458 (IX, 324).

<sup>35)</sup> W. XV, 458 (IX, 324). Dieses Beispiel zeigt neben anderen, in wie allgemeiner Bedeutung Nietzsche die Worte „Instinkt“, „instinktiv“ versteht. Vgl. W. V, 49 (VI, 75), XV, 292 (IX, 158), XV, 448 (IX, 314), XV, 470 (IX, 336).

<sup>36)</sup> W. V, 49 (VI, 75).

<sup>37)</sup> Vgl. W. Wundt, *Physiolog. Psychologie* Bd. III, 6. Aufl. Leipzig 1911, S. 255, 729; E. Meumann, *Intelligenz und Wille*, 2. Aufl. Leipzig 1913, S. 244 ff.

<sup>38)</sup> W. XV, 469 (IX, 335).

<sup>39)</sup> W. XV, 356 (IX, 222); vgl. W. XV, 194 (IX, 60), XV, 449 (IX, 315), XV, 458 (IX, 324), XV, 464 (IX, 330), XV, 469 (IX, 335), XV, 470 (IX, 336), XVI, 38 (IX, 394), XVI, 39 (IX, 395).

<sup>40)</sup> W. XVI, 322 (X, 150).

<sup>41)</sup> W. XV, 237 (IX, 103).

<sup>42)</sup> W. VIII, 74 (X, 250), XV, 62 (XI, 322).

<sup>43)</sup> W. XV, 62 (XI, 322).

<sup>44)</sup> W. VI, 113 (VII, 113). Die Sperrungen fehlen im Text des Originals.

<sup>45)</sup> Das im Kontakt mit echtem Wissen gewonnene sittliche Wollen fällt auf Grund dieses Kontaktes keineswegs (wie bei Sokrates) mit jenem Wissen zusammen. — Über den Sinn dieses Zusammenfallens von sittlichem Wissen und sittlichem Wollen bei Sokrates vgl. Max Wundt a. a. O. S. 43—57.

<sup>46)</sup> W. XV, 469 (IX, 335), XV, 470 (IX, 336), XVI, 30 (IX, 392).

<sup>47)</sup> W. I, 309 (II, 133), X, 359 (II, 337), XV, 458 (IX, 324), XV, 469 (IX, 335).

<sup>48)</sup> W. VIII, 51 (XI, 225).

<sup>49)</sup> Nietzsche selbst berührt die Aussicht auf Wiedergewinnung des vorsokratischen Charakters als höchstgearteten Typus (ohne äußeren Zu-

sammenhang mit dem „Problem des Sokrates“) in einem Fragment, in welchem er der deutschen Philosophie einen maßgebenden Einfluß bei der Lösung dieser Aufgabe zuerkennt (W. XV, 445 (IX, 311)). Mit den Gedanken über die Lösungsfähigkeit dieser Aufgabe im Einklang stehen die Ausführungen Nietzsches über den „synthetischen Menschen im „Willen zur Macht“ (W. XVI, 296—297 (X, 124—125)) und die entsprechenden Partien im „Zarathustra“ (W. VI, 206, 290 (VII, 206, 290)).

<sup>50)</sup> Hegels Werke, Bd. XIV, S. 121.











Philos.  
N677  
Philos.  
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 230756  
Author Hasse, Heinrich  
Title Das Problem des Sokrates bei Friedrich Nietzsche.

University of Toronto  
Library

DO NOT  
REMOVE  
THE  
CARD  
FROM  
THIS  
POCKET

Acme Library Card Pocket  
Under Pat. "Ref. Index File"  
Made by LIBRARY BUREAU

