

## 2. Selbstprüfung als Fundament von Praxis und Tugend: das Scheitern des sokratischen Programms in den Augen des frühen Nietzsche

### § 4. Sokrates als „Wendepunkt“: *Subjektivität als Thema der Philosophie*

Mit Hegel teilt Nietzsche die Auffassung, daß Sokrates einen Bruch in der Geschichte menschlichen Selbstverständnisses markiert. Hegel spricht von einer „weltgeschichtlichen Konversion“, die vom Philosophieren des Sokrates ihren Ausgang genommen habe,<sup>1</sup> Nietzsche in ironischer Modifikation vom „Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“, der sich in der Gestalt des Sokrates manifestiere.<sup>2</sup> Beide verorten diese Sokrates zugeschriebene Bedeutung eines Revolutionärs der Denkart, wie Kant sagen würde, im selben Punkt, ohne daß im übrigen ein direkter Einfluß der Hegelschen Sokratesinterpretation auf Nietzsche nachweisbar wäre. Allerdings ist sehr wahrscheinlich, daß Nietzsche mit Eduard Zellers Sokratesdarstellung in dessen *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* wohlvertraut war. Zeller aber ist von Hegels Sokratesbild, insbesondere dem in den *Vorlesungen über die Ge-*

---

<sup>1</sup> Vgl. G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Theorie-Werkausgabe*, edd. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970/1971, Bd. 18, S. 495.

<sup>2</sup> *Die Geburt der Tragödie*, § 15; KSA 1, S. 100.

*schichte der Philosophie* niedergelegten, deutlich beeinflusst.<sup>3</sup>

Mit Sokrates, so Hegel und Nietzsche, erhebt das individuelle Subjekt zum ersten Mal den Anspruch, sein Tun – gleichviel ob im Dienste der eigenen Person oder im Dienste anderer: zum Beispiel als Erzieher oder Staatsmann – auf vernünftige Selbstprüfung und nichts sonst zu gründen.<sup>4</sup> Sich-selbst-Erkennen (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν) gilt Sokrates als notwendige Voraussetzung für gelungenes Handeln.<sup>5</sup>

Gemeint ist nicht das – die moderne Philosophie spätestens seit Kant beschäftigende – Problem der Erkennbarkeit jenes immer wieder sich entziehenden Innersten, Wesentlichen des Menschen, das unter den Titeln Selbst, Selbstbewußtsein, Ich bekannt ist. Obgleich anzumerken ist, daß diese Thematik auch

---

<sup>3</sup> Der erste, der vorsokratischen Philosophie gewidmete Band von Zellers dreiteiligem Werk befand sich in Nietzsches Bibliothek (vgl. Nietzsches Bibliothek, Vierzehnte Jahrgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942, S. 16), die folgenden beiden über *Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie* und über *Die nacharistotelische Philosophie* jedoch nicht. Es ist aber zu berücksichtigen, daß die Bestände der Nietzsche-Bibliothek erst verzeichnet wurden, als diese „nicht mehr vollständig“ war. Ihren eigenen Angaben zufolge hatte Nietzsches Schwester manches verkauft, anderes verschenkt (vgl. ebd. S. VII f.). Bisweilen starke Anklänge an Zellers in vielem hegelianisch eingefärbte Sokratesinterpretation lassen darauf schließen, daß Nietzsche sie genau studiert hat, zumal eine nähere Beschäftigung mit den einschlägigen Texten Hegels nicht nachweisbar ist.

<sup>4</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Theorie-Werkausgabe, Bd. 18, S. 443–445, 502 f., 510–512. Vgl. Nietzsche, Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 358–361; Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 89 f. Vgl. Platon, Alkibiades I, 133 c ff.

<sup>5</sup> Vgl. Platon, Alkibiades I, 133 c ff.; Charmides, 164 c – 167 b.

schon vom platonischen Sokrates aufgegriffen und in Ansätzen diskutiert wird.<sup>6</sup> Doch im allgemeinen geht es Sokrates bei seiner Forderung nach Selbsterkenntnis um (selbst)kritische Erforschung der Fundamente des je eigenen Tuns: um vernünftige Rechtfertigung des eigenen Handelns.

Denn derjenige, der gleichsam blind agiert und nicht weiß, was er tut, wird der nicht Fehler machen? (Ὁ δὲ μὴ εἰδῶς οὐκ ἁμαρτήσεται;)<sup>7</sup> Und dem Fehlenden, wird es ihm nicht dadurch, daß er privat und öffentlich schlecht handelt, auch entsprechend übel ergehen, privat und öffentlich? (Ἐχαμαρτάνων δὲ οὐ κακῶς πράξει ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ;)<sup>8</sup> Als Folge wiederum verspielt er für sich selbst und andere jene Glückseligkeit (εὐδαιμονία), nach der jeder unausweichlich strebt.<sup>9</sup> Sokrates zieht schließlich die im Rahmen seiner Argumentation konsequente Schlußfolgerung: Also sind die Schlechten unter den Menschen – das heißt diejenigen, die sich ohne vernünftige Selbstprüfung treiben lassen und Praxis als blinde Bewegung vollziehen – recht eigentlich elend und bejammernswert. (Οἱ ἄρα κακοὶ τῶν ἀνθρώπων

---

<sup>6</sup> Vgl. Platon, Charmides 164 c ff.; Alkibiades I, 132 b – 133 c.

<sup>7</sup> Platon, Alkibiades I, 134 a 4.

<sup>8</sup> Ebd. 134 a 6. Platon spielt hier mit dem Doppelsinn von κακῶς πράττειν, das sowohl „schlecht handeln“ bezeichnen kann als auch „sich in einem schlechten Zustand befinden“, und evoziert so einen Zusammenhang zwischen beiden Bedeutungen auch von der Sache her. Die von Platon also nur indirekt zum Ausdruck gebrachte These habe ich in meiner Auslegung explizit zu formulieren versucht. Vgl. auch Protagoras, 344 e; Gorgias, 496 e und 507 c f.; Charmides, 171 e–172 a.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Gorgias, 470 e ff., 491 e ff., 507 c; vgl. auch Politeia, 419 a ff.

ἀθλοῖ.)<sup>10</sup> Denn ohne einsichtiges Motiv schlagen sie die ihnen eigene Möglichkeit aus, ihr Tun auf Vernunft und Wissen zu gründen und damit auf das einzig tragfähige, Tugend wie Glück versprechende Fundament zu stellen. Nietzsche faßt die skizzierte sokratische Position in die seit Aristoteles geläufige<sup>11</sup> Formel: „nur der Wissende ist tugendhaft“.<sup>12</sup>

Zu beachten ist, daß „tugendhaft“ bzw. Tugend hier nicht im modernen Sinn auszulegen ist und auch von Nietzsche im Zusammenhang seiner Sokrateskritik nicht verstanden wird. Die griechische Ethik insgesamt betont eine Frage, die seither – vor allem wohl durch Kants Aufweis der erheblichen theoretischen Schwierigkeiten ihrer Beantwortung<sup>13</sup> – vom Zentrum des Interesses eher an die Peripherie gerückt ist: die Frage nach dem guten Leben, das zur Glückseligkeit, zur Eudaimonia, zu führen geeignet ist.<sup>14</sup> Keineswegs schließt die Präferenz für diese Thematik aus, daß Sokrates und andere Überlegungen zu dem Problem anstellen, das der Moderne als Inbegriff von Ethik gilt: Gibt es bestimmte Gebote, die im Umgang mit meinem Gegenüber, dem Mitmenschen, einzuhalten sind, und wie lassen sie sich begründen? So zum Beispiel argumentiert Sokrates dafür, Unrecht zu tun sei schlimmer als Unrecht zu erleiden;<sup>15</sup> und dies nicht

---

<sup>10</sup> Alkibiades I, 134 b 2.

<sup>11</sup> Vgl. Nikomachische Ethik, 1144 b 17–30; vgl. Eudemische Ethik, 1216 b 2 ff.

<sup>12</sup> Die Geburt der Tragödie, § 12; KSA 1, S. 85; vgl. auch S. 94.

<sup>13</sup> Vgl. die ausführliche Behandlung dieser Thematik unten, § 10 f.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu: Ernst Tugendhat, Antike und moderne Ethik (Vortrag an Gadammers 80. Geburtstag), in: Ders., Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, S. 33–56.

<sup>15</sup> Vgl. Platon, Gorgias 468 e 7 ff.



aus einem – wie auch immer herzuleitenden – unbedingt verbindlichen Recht des anderen auf Achtung seiner Person, die aller Eigenliebe eine Grenze setzt, sondern aus wohlverstandener Eigeninteresse.<sup>16</sup> Daß das Streben nach Eudaimonia für sich selbst, das einem jeden von Natur aus innewohnt, recht bedacht koinzidiert mit der Beförderung der der anderen, ist eine Grundüberzeugung sokratischen und überhaupt griechischen Denkens.<sup>17</sup> Individuelles Glück und moralisches Gutsein stehen sich nicht beziehungslos oder gar miteinander unvereinbar gegenüber, sondern bedingen vielmehr einander.

Hier ist zum Beispiel die Kantische Ethik entschieden skeptischer: Wenngleich auch Kant im *Begriff* des „höchsten Guts“ Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammenbindet,<sup>18</sup> so hält er doch den Menschen in dieser Welt für konstitutionell glücksunfähig,<sup>19</sup> fähig dagegen sehr wohl moralischen Verhaltens.<sup>20</sup> An dieses Denken gewöhnt und in ihm geschult, könnte uns deshalb leicht verdeckt bleiben, daß ἀρετή, Tugend, im

---

<sup>16</sup> Vgl. die Argumentationen des Sokrates in: Gorgias, 468 e – 509 c; eine Zusammenfassung der sokratischen Position bietet 506 c 4 – 509 c 4.

<sup>17</sup> Vgl. Platon, Gorgias, 507 d – 508 a; Politeia, 576 b ff. – Ein Indikator für die Zusammengehörigkeit von Glück und Tugend, gedacht als Beförderung des Glücks der anderen, im Denken der Griechen ist nicht zuletzt die Bedeutung, die für sie die Freundschaft (φιλία) hat. Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch VIII und IX, 1155 a–1172 a.

<sup>18</sup> Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 110 ff.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. S. 124 ff.; vgl. auch: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 418. Vgl. unten, § 10 f.

<sup>20</sup> Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 128, Z. 25 – S. 129, Z. 7. Vgl. unten, § 10 f.

Hauptsinn die Vortrefflichkeit von etwas, durchaus nicht nur die des Menschen,<sup>21</sup> meint: die vollkommene, von Wissen geleitete, durch Ordnung, Maß und Kunst (τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ)<sup>22</sup> zu bewirkende Entfaltung dessen, was an guten Möglichkeiten in ihm beschlossen liegt. Darin, dies für sich selbst zu leisten, besteht das Gelingen des Lebens: Eudaimonia.

Entsprechend bestimmt Nietzsche in seiner im Winter 1871/1872 zuerst gehaltenen Platonvorlesung ἀρετή als „Beschaffenheit einer Sache, wodurch sie fähig wird, ihrem Zweck zu entsprechen“.<sup>23</sup> „Tugendhaft“ oder auch „gut“ (ἀγαθός) im Denken der Griechen ist also nicht einfach gleichzusetzen mit „moralisch gut“, wie es sich uns nahelegt; es ist jeweils in einer weiteren Bedeutung zu lesen, die das sittlich Gute zwar keineswegs ausschließt, jedoch das – modern von ihm abgetrennte – Gute im Sinne von Eudaimonia als letzten Zweck jeglichen Handelns ausdrücklich einschließt.

Der skizzierte Hintergrund ist präsent zu halten, um die Stoßrichtung von Nietzsches Kritik an Sokrates' These: „nur der Wissende ist tugendhaft“<sup>24</sup> nicht mißzuverstehen. Es geht ihm zumindest auch um das, was man heute im Gegensatz zu Moralphilosophie allgemeine Handlungstheorie nennen würde, die Praxis als

---

<sup>21</sup> Sokrates spricht im *Gorgias* von der „Tugend eines jeglichen Dinges“, „eines Gerätes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden“ (Übersetzung: Schleiermacher). Vgl. *Gorgias*, 506 d 4–6.

<sup>22</sup> Ebd. 506 d 6.

<sup>23</sup> Vgl. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 424.

<sup>24</sup> Die Geburt der Tragödie, § 12; KSA 1, S. 85.

solche, noch diesseits spezifisch moralischer, in den Blick nimmt.

Die für Nietzsche von der Philosophie des Sokrates her sich stellenden Fragen lauten: Welche Bedeutung hat das – auf Einsicht und Wissen (σοφία, ἐπιστήμη, τὸ εἰδέναι) gerichtete – ἐξετάζειν, jenes Ausforschen und Prüfen, dem Sokrates sein Leben widmet,<sup>25</sup> und damit die Leistung der (theoretischen) Vernunft für die Existenz des Menschen in dieser Welt? In welchem Verhältnis steht es zu seinem Tun als Selbst- und Weltgestaltung? Und schließlich: „Wenn ein Glück, wenn ein Haschen nach neuem Glück in irgend einem Sinn das ist, was den Lebenden im Leben festhält und zum Leben fortdrängt“,<sup>26</sup> wie verhalten sich Wissen und Glück zueinander?

§ 5. *Instinkt oder Vernunft und Wissenschaft?*  
*Über das Fundament gelungenen Lebens*

Nietzsche führt in der Tragödienschrift einen Gegenbegriff zur sokratischen ἐπιστήμη bzw. σοφία ein, den des Instinkts.<sup>27</sup> Auf seiner „kritischen Wanderung“ durch Athen habe Sokrates bei den größten Staatsmännern, Rednern, Dichtern und Künstlern bloße Einbildung von Wissen gefunden: „Mit Staunen erkannte er, dass alle jene Berühmtheiten selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und densel-

---

<sup>25</sup> Vgl. Platon, Apologie, 41 b.

<sup>26</sup> Vgl. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, § 1; KSA 1, S. 249.

<sup>27</sup> Vgl. Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 89–91.

ben nur aus Instinct trieben. ‚Nur aus Instinct‘: mit diesem Ausdruck berühren wir“, so schreibt Nietzsche, „Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz: Mit ihm verurtheilt der Sokratismus eben so 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 Verkehrtheit und Verwerflichkeit des Vorhandenen.“<sup>28</sup>

Zweifellos bezieht Nietzsche sich hier vornehmlich auf einen bestimmten Abschnitt aus Platons *Apologie*.<sup>29</sup> In seiner Verteidigungsrede benennt Sokrates ein auch vor dem Hintergrund des gegen ihn erhobenen ἀσέβεια-Vorwurfs zu lesendes Motiv, das ihn veranlaßt habe, seinem Leben jene Anstoß erregende Richtung zu geben, die ihn endlich zum Angeklagten in Athen hat werden lassen. Den von Chairephon eingeholten Spruch des Delphischen Orakels, niemand sei weiser (σοφώτερος) als Sokrates, habe er als Aufforderung des Gottes (Apollon) gedeutet, sich auf die Suche zu begeben nach denen, die ihm an Weisheit überlegen wären. Sei er sich doch bewußt gewesen, selbst weder viel noch wenig wenig weise zu sein. So geht er zu allen, die im Ruf stehen, etwas zu wissen (ἐπὶ ἅπαντας τοὺς τι δοκοῦντας εἰδέναι):<sup>30</sup> zu Staatsmännern, Dichtern, Handwerkern. Es ergibt sich für ihn, daß er ihnen tatsächlich in dem Sinne etwas voraus hat, als er allein – wenn er in einer Sache unwissend ist – darum auch weiß. Über seinen Besuch bei

---

<sup>28</sup> Ebd. S. 89.

<sup>29</sup> Vgl. zum folgenden: Platon, *Apologie*, 20 e 6–22 e 5.

<sup>30</sup> *Apologie*, 21 e 6–22 a 1.

den Dichtern berichtet Sokrates am ausführlichsten, und diese Passage ist es, aus der Nietzsche ganz offensichtlich die Anhaltspunkte für seine Sokrateskritik gewinnt.

Doch bevor wir sie genauer betrachten, ist zu konstatieren: Der für Nietzsche zentrale Begriff des Instinkts, genauer: sein griechisches Äquivalent ὄρμη,<sup>31</sup> findet sich dort wie in der gesamten *Apologie* mitnichten. Zwar taucht ὄρμη bei Platon an anderer Stelle gelegentlich auf,<sup>32</sup> doch nicht in einem terminologisch fest umrissenen Sinn. Erst bei den Stoikern, die eine Theorie der Triebe und Affekte entwerfen, erhält ὄρμη in der Bedeutung von Trieb bzw. Instinkt den Status eines ausgezeichneten Begriffs.<sup>33</sup> Insbesondere die nach stoischer Lehre nicht über Vernunft als Steuerungsorgan verfügenden Tiere werden von ὄρμη geleitet und – ohne daß sie irgendwelcher Einsicht fähig wären – doch zu dem für sie Zweckmäßigen geführt.

In Anknüpfung an diese stoischen Überlegungen spielt der Begriff *instinctus* dann eine prominente Rolle in theologisch-philosophischen Erwägungen der Scholastik über die Schöpfung im Verhältnis zu Gott als ihrem Urheber. Da Tiere weder mit Intelligenz noch freiem Willen ausgestattet seien, sondern allein

---

<sup>31</sup> Von Friedrich Ast wird ὄρμη wiedergegeben als *impetus*, spezifisch: *animi impetus* im Sinne von *motus vel instinctus*. Vgl. F. Ast, *Lexicon Platonicum sive Vorum Platoniarum Index*, unveränd. Nachdr. d. Ausg. v. 1835–1838, Darmstadt 1956, Bd. II, S. 473.

<sup>32</sup> Vgl. (ebd.) die von Friedrich Ast versammelten Belege.

<sup>33</sup> Vgl. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. Hans von Arnim, Bd. III, Leipzig 1903, S. 40–43 (Frg. 169–171; 173, 175–178) und S. 111 ff. (Frg. 459 ff.).



mit bloß sinnlichem Erkenntnis- und Strebevermögen, dennoch aber zu dem für sie Zuträglichen und Zweckmäßigen durch spezifische Instinkte bewegt würden, führt Thomas von Aquin sie auf Macht und Weisheit des Schöpfergottes zurück; er habe sie in die Natur der Tiere gelegt.<sup>34</sup>

Hermann Samuel Reimarus, Verfasser der berühmten (und berüchtigten) *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, versieht diesen Gedanken mit einer skeptischen Pointe, die den Intentionen Nietzsches bei seinem Versuch, den Instinkt gegen die Vernunft auszuspielen, überraschend nah steht. In seinen *Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich ihre Kunsttriebe* schreibt er: „Eben darin offenbart sich das Göttliche in der tierischen Natur, daß ihre unedleren Seelenkräfte so weislich determinieret und dadurch so erhöht sind, daß sie mehr zu ihrem wahren Besten damit ausrichten, als wir Menschen mit allem unserem Denken und Überlegen, mit allem Witze und Vernunftschlüssen würden ersonnen und ausgerichtet haben.“<sup>35</sup>

Nietzsches Kritik an Sokrates zielt im Kern gegen dessen unerschütterliches Vertrauen in die positive Kraft menschlicher Vernunft, von der allein er die Entbindung alles Guten erwarte. Demgegenüber stehen Reimarus wie Nietzsche ihre Beschränktheit und Unzulänglichkeit vor Augen, die sich im Kontrast zur Vortrefflichkeit des von ihr gerade nicht Bewirkten zeigen.

---

<sup>34</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I–II, q. 46, 4; I–II, q. 13, 2.

<sup>35</sup> Hermann Samuel Reimarus, *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich ihre Kunsttriebe*. Zur Erkenntnis des Zusammenhangs der Welt, des Schöpfers und unserer selbst vorgestellt, Hamburg 1773, S. 242.

In der Dichter-Szene der *Apologie* wird deutlich, daß sich Sokrates skeptisch und ablehnend gegenüber jedem Tun verhält, das sich nicht in vernünftiger Rede rechtfertigen läßt und das demgemäß auch nicht vernunftgesteuert erfolgt sein könne: wäre es auch Ursprung wahrhaft schätzenswerter Leistungen. So stellt Sokrates durchaus nicht in Abrede, daß den von ihm aufgesuchten Dichtern, die gegenüber der Forderung des λόγον διδόναι vollkommen versagen, die Ausarbeitung vorzüglicher Werke gelungen sei.<sup>36</sup> Und auch die Wahrsager und Orakelsänger (οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμοδοί), die nichts von dem wissen, was sie sagen (ἴσασιν οὐδὲν ὧν λέγουσι), sagen Sokrates zufolge dennoch viel Schönes (λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά).<sup>37</sup> Allein, ihm genügt das gleichsam blind verfahrenende und vernünftiger Begründung sich sperrende Tun nicht, trotz eines noch so bestechenden Resultats. Denn Sokrates verlangt von jedem Menschen, sich selbst und seinem Leben denkend auf den Grund zu gehen – ein Leben ohne solche Selbsterforschung aber verdiene gar nicht gelebt zu werden (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ).<sup>38</sup> Zumal die von Sokrates befragten Dichter, gerade weil sie Untadeliges und Schönes hervorzubringen vermögen, durchaus kein Bewußtsein ihrer Defizienz, ihres Nichtwissens haben. So beobachtet Sokrates an ihnen folgendes: „Und zugleich merkte ich, daß sie glaubten, um ihrer Dichtung willen auch in allem übrigen sehr weise Männer zu sein,

---

<sup>36</sup> Platon, *Apologie*, 22 b 3 f.

<sup>37</sup> Ebd. 22 c 2–3.

<sup>38</sup> Ebd. 38 a 5 f.

worin sie es nicht waren“ (καὶ ἅμα ἠσθόμενα αὐτῶν διὰ τὴν ποίησιν οἰομένων καὶ τᾶλλα σοφωτάτων εἶναι ἀνθρώπων ἃ οὐκ ἦσαν).<sup>39</sup> Einen analogen Befund ergibt das Treffen mit den Handwerkern, die aber im Gegensatz zu den Dichtern immerhin über ihre Erzeugnisse offenbar trefflich Auskunft zu geben verstehen.<sup>40</sup>

„Wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht“, so Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* über Sokrates.<sup>41</sup> Und im Sokrates gewidmeten Kapitel seiner Vorlesung über *Die vorplatonischen Philosophen* formuliert er denselben Punkt wie folgt: „Die ganze Welt der ἀνθρώπινα zeigte sich ihm (sc. Sokrates) als eine Welt der ἀμαθία“.<sup>42</sup> Ἀμαθία, Unwissenheit, ein Terminus, der in der Tragödienschrift Nietzsches im Gegensatz zur genannten Vorlesung<sup>43</sup> nicht auftaucht, für den platonischen Sokrates hingegen gut belegt ist,<sup>44</sup> böte sich von der Sache her als Gegenbegriff zu ἐπιστήμη oder σοφία eigentlich an. Warum Nietzsche ihn nicht aufgreift und stattdessen mit dem Begriff des Instinkts operiert, lässt sich allerdings erklären: ἀμαθία ist ein nur negativer Begriff, der für einen positiven Gegenentwurf zur sokratischen Position, auf den Nietzsche zielt, nichts hergibt. Lassen sich aber – obgleich die Rede vom Instinkt dem sokra-

<sup>39</sup> Ebd. 22 c 5–6 (Übersetzung nach Schleiermacher).

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 22 d 6–23 e 1.

<sup>41</sup> Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 89.

<sup>42</sup> Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 358.

<sup>43</sup> Vgl. neben S. 358 auch S. 361.

<sup>44</sup> Vgl. die von Ast versammelten Belegstellen, in: Friedrich Ast, *Lexicon Platonicum*, a. a. O. Bd. I, S. 116. Auch in der *Apologie* ist die Rede von ἀμαθία, vgl. 29 b 2.

tischen Denken äußerlich und fremd zu sein scheint – nicht doch Anknüpfungspunkte bei Platon aufspüren, die Nietzsche, auf gewiß eigenwillige Weise, auslegt und gegen Sokrates wendet?

In der Literatur, die auf Nietzsches Sokratesdeutung eingeht, wird dessen Einführung des Instinktbegriffs in die Diskussion sokratischer Philosophie durchweg getadelt als nicht bloß terminologischer, sondern darüber hinaus sachlicher Mißgriff.<sup>45</sup> Keiner der Interpreten unternimmt den Versuch, nach einem Anhalt der Sokrateskritik Nietzsches zum Beispiel in der einschlägigen Szene der *Apologie*, auf die er sich in der Tragödienschrift bezieht, zu forschen. Dort aber werden an einer Stelle sehr wohl positive Gegenprinzipien zu ἐπιστήμην bzw. σοφία<sup>46</sup> formuliert. Fast alle Anwesenden hätten besser gesprochen über das, was sie gedichtet hatten, als die Dichter selbst, konstatiert Sokrates erstaunt und fügt die Bemerkung an: „Ich erfuhr also auch von den Dichtern in kurzem dieses, daß sie nicht durch Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung“ (Ἐγὼν οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες).<sup>47</sup> Entscheidend ist: Aus einem jedenfalls nicht-vernünftigen

---

<sup>45</sup> Vgl. Kurt Hildebrandt, Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato, Dresden 1922, S. 17 f.; vgl. Ernst Sandvoss, Sokrates und Nietzsche, Leiden 1966, S. 30 f.; vgl. Hermann Josef Schmidt, Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim a. Glan 1969, S. 22–25.

<sup>46</sup> Vgl. auch Symposion, 202 a, wo σοφία gegen ἀμαθία gestellt wird.

<sup>47</sup> Platon, *Apologie*, 22 b 9-c 2; Übersetzung nach Schleiermacher. Vgl. auch: Ion, bes. 533 e 5 – 534 b 6.

schöpferischen Antrieb heraus, durch Natur (φύσει), und in dem von Reflexion gänzlich unberührten, dem Anspruch der Wahrheitsfrage gegenüber indifferenten Zustand der Begeisterung (ἐνθουσιάζοντες) bringen die Dichter hervor – und durchaus Schönes, wie ja selbst Sokrates zugesteht<sup>48</sup>.

Nietzsche nun hält einen solchen – nicht auf Vernunft und Denken basierenden – Impuls, den er Instinkt nennt, für den Ursprung nicht allein des ästhetischen Aus-sich-Heraustretens und Gestaltens, sondern sämtlicher Vollzüge des Menschen, mit denen dieser weltgestaltend wirkt, und das heißt auch aller Praxis. Nietzsche nennt den Instinkt die „schöpferisch-affirmative Kraft“ aller „productiven Menschen“.<sup>49</sup> Unzweifelhaft aber gilt ihm die künstlerische Produktivität als Paradigma jeglicher Produktivität. Alles Handeln und Hervorbringen, nicht allein das im Dienste der Kunst stehende, scheint Nietzsche vernünftiger Rechtfertigung weder fähig noch bedürftig zu sein. Oder anders formuliert: Sämtliche praktische Lebensvollzüge des Menschen sind für den Nietzsche der *Geburt der Tragödie* in ihrem Grund ästhetische.<sup>50</sup>

Nun versteht Nietzsche den Instinkt offensichtlich nicht nur als im Menschen schlicht vorhandene und von ihm bloß vorgefundene Naturanlage und Sokrates damit als Feind der menschlichen *prima natura*. Sondern als Instinkte gelten ihm auch durch Gewohnheit eingeschliffene Haltungen: Sitten, religiöse Bräuche, Formen künstlerischen Ausdrucks, die eine bestimm-

---

<sup>48</sup> Vgl. Apologie, 22 c 2–3.

<sup>49</sup> Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 90.

<sup>50</sup> Diese These kann erst im folgenden Kapitel expliziert werden.



te Kultur definieren und den ihr Zugehörigen zweite, nämlich geformte, Natur sind.<sup>51</sup> Dies wird insbesondere in dem Sokrates gewidmeten Paragraphen aus Nietzsches Vorlesung über *Die vorplatonischen Philosophen* deutlich. Dort heißt es mit Blick auf Sokrates als vermeintlichen Initiator des Untergangs eines als ursprünglich vorgestellten Griechentums: „Bis dahin genügten die einfachen Sitten und religiösen Vorschriften: die Philosophie der sieben Weisen war nur die in Formeln gebrachte, überall in Griechenland geachtete und lebendige praktische Moral. Jetzt tritt die Lösung von den moralischen Instinkten ein: helle Erkenntnis soll das einzige Verdienst sein, aber mit der hellen Erkenntnis hat der Mensch auch die Tugend.“<sup>52</sup> Und weiter behauptet Nietzsche: „Die ganze ältere Philosophie gehört noch in die Zeit der ungebrochenen ethischen Instinkte: hellenische Sittlichkeit athmet Heraklit, Anaxagoras, Demokrit, Empedokles, doch nach den verschiedenen Formen hellenischer Ethik. Jetzt bekommen wir eine Forschung nach der rein menschlichen, auf Wissensgründen beruhenden Ethik: sie wird *gesucht*. Bei den Früheren war sie da, als lebendiger Hauch. Diese gesuchte rein menschliche Ethik tritt zunächst in Feindschaft gegen die traditionelle hellenische *Sitte* der Ethik: die Sitte soll wieder zu einem Erkenntnisakte aufgelöst werden.“<sup>53</sup>

Der entscheidende Punkt ist, daß im Zeichen des Logos ein Bewährtes, durch Erfahrung Beglaubigtes, der

---

<sup>51</sup> Vgl. zum Verständnis des Instinkts als zweite Natur auch: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, § 3; KSA 1, S. 270.

<sup>52</sup> Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 357.

<sup>53</sup> Ebd. S. 358.

stabile Rahmen einer – wie wir im nächsten Kapitel sehen werden – Nietzsche zufolge unvergleichlichen Kultur, wie sie die frühen Griechen ausgebildet hätten, in Frage gestellt wird; und das, obgleich dieser Logos sich in Nietzsches Augen alternativer Orientierungsleistungen als unfähig erweist. Denn allein als negative Macht zeige er sich: als Kraft der Auflösung des positiv Vorhandenen.

An dieser Stelle allerdings ist an das zu erinnern, was Nietzsche unterschlägt, wenn er in Sokrates den *einen* alleszerstörenden „Dämon“<sup>54</sup> ausmacht, der es gewagt habe, „als ein Einzelner das griechische Wesen zu verneinen“:<sup>55</sup> Sokrates gehört historisch in eine genau bestimmbare Diskussionslage, auf die er philosophisch reagiert. Althergebrachte, auf unbefragter Geltung von Traditionen und religiöser Sanktion beruhende Formen des Ethos gerieten in eine Legitimationskrise. Die Sophistik hatte die Verbindlichkeit der Gesetze und Normen mangels überzeugungsfähiger Gründe für ihre Einsetzung in Zweifel gezogen. Als exemplarisch gelten soll uns die Argumentation des Sophisten Antiphon.<sup>56</sup>

Er unterscheidet zwischen νόμος und φύσις, Gesetz und Natur. Der Mensch tut nach Antiphon gut daran, wenn er vor Zeugen (μετὰ μαρτύρων) die Gesetze hochhält (τοὺς νόμους μεγά<λο>ς ἄγοι), allein und für sich aber die Gebote der Natur (τὰ τῆς φύσεως). Denn die in Form menschlicher Satzung be-

---

<sup>54</sup> Die Geburt der Tragödie, § 12; KSA 1, S. 83.

<sup>55</sup> Ebd. § 13; KSA 1, S. 90.

<sup>56</sup> Vgl. zum folgenden: Antiphon, Frg. B 44, Col. 1–6, in: Diels/Kranz, a. a. O., Bd. II, S. 346–351.

stehenden Vorschriften sind willkürlich (τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα), die Gesetze der Natur hingegen notwendig (τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα). Übertretung jener wirke sich nur aus, wenn sie den Gesetzeswächtern nicht verborgen bleibe, Übertretung dieser aber in jedem Fall: gleichgültig, ob irgend jemand um sie weiß oder nicht. Daran schon zeigt sich für Antiphon die Kluft an Evidenz, die beide trennt. Denn der Verstoß gegen die Gesetzlichkeit der Natur ziehe unweigerlich Schaden (τὸ κακόν) für den Zuwiderhandelnden nach sich, weil dieser aufgrund von Wahrheit (δι' ἀλήθειαν) sich einstelle. Die Verletzung des Nomos demgegenüber ende nicht zwangsläufig im Schaden für den, der sie sich zuschulden kommen lasse, weil das menschliche Gesetz für Antiphon auf schwankendem Boden steht und niemals so fest gegründet sein kann wie das Naturgesetz: Schaden als Folge der Übertretung des Nomos tritt – wenn überhaupt – aufgrund bloßer Meinung (διὰ δόξαν) ein, und genau deshalb nicht mit Notwendigkeit. Nicht selten aber, so argumentiert Antiphon weiter, verhalten sich die Vorschriften von Recht und Gesetz feindlich zur Natur (πολεμῶς τῇ φύσει). Das Leben (τὸ ζῆν) jedoch unterstehe letzterer, und zwar insbesondere in Gestalt der Forderung des für das eigene Dasein jeweils Zuträglichen (τὰ συμφέροντα). Niemand würde behaupten, daß Schmerz und Betrübniß zuträglich seien für den, der sie zu erleiden hat. Welchen Grund gibt es also, fragt Antiphon, Gesetzen (νόμοι) zu gehorchen, die gar nicht darauf abgestellt sind und sein können, das dem einzelnen Nützliche und Lustvolle zu befördern? Sondern – im Gegenteil – dem, der von anderen Mißhandlung erfährt, nicht ein-

mal sicher die Gewähr bieten, daß ihm sein Recht zuteil wird?

Angesichts solcher, Bedeutung und Bindekraft von Tugenden und Normen grundsätzlich bezweifelnder Überlegungen bezieht Sokrates, den besonders Platon als Anti-Sophisten kennzeichnet, keineswegs eine auf blanke Verteidigung der alten Ordnungen gerichtete Haltung. Im Gegenteil nimmt er die Herausforderung sophistischer Skepsis an, indem er seinerseits eigene und fremde Überzeugungen radikal in Frage stellt. Allerdings, anders als die Sophisten,<sup>57</sup> vertraut Sokrates auf die – der Einsicht in das Allgemeine fähige und damit Legitimität wie Stabilität verbürgende – Macht ordnender Vernunft (νοῦς κοσμέων).<sup>58</sup> Nicht unverständlich aber ist, daß die Zeitgenossen Sokrates dennoch zu den Sophisten rechneten – eine Tendenz, die sich in Aristophanes' Komödie *Die Wolken* spiegelt. Denn steht nicht Sokrates ebenfalls für die Auflösung des Bestehenden?

Sokrates, der unbeirrt auf den Logos setzt, ist doch geradezu Inbegriff der Einsicht in menschliches Nichtwissen, obgleich er allein das Wissen als tragenden Grund eines wahrhaft menschlichen Lebens gelten läßt. Er verstrickt seine Gesprächspartner immer wieder in eine ausweglose Lage; er legt den Mangel an argumentativer Begründungsfähigkeit dessen bloß, was sie an Meinungen vertreten oder ganz selbstverständ-

---

<sup>57</sup> Vgl. z. B. Protagoras (Frg. B 6 a nach Diels/Kranz): „Über jede Sache gibt es zwei einander entgegengesetzte Aussagen.“ (πρῶτος ἔφη (II) δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένων ἀλλήλοις). Vgl. auch Gorgias, Frg. B 3 (Diels/Kranz).

<sup>58</sup> Vgl. Platon, Phaidon, 97 c ff.; vgl. auch: Charmides, 166 d.

lich tun. Und niemand kann sich der Faszination seines Auftretens entziehen.<sup>59</sup> Doch trotz aller Anstrengung des Begriffs zeigt sich in den meisten Fällen nichts, was das aufgezeigte Defizit positiv zu beheben vermöchte. Nietzsche sagt in seiner Vorlesung über Sokrates: „Wohin er kam, da erzeugte er das Gefühl von ἀμαθία, er erbitterte die Menschen und machte sie nach dem Wissen gierig. Man fühlte etwas wie von der Berührung eines Zitteraals. Er bereitet eigentlich nur die Belehrung vor, indem er das Zeitalter von seiner ἀμαθία zu überführen sucht. Der ganze Strom des Wissens wird auf diese von ihm gelehrte Bahn gelenkt: die von ihm aufgeworfene Kluft verschlingt alle die von den älteren Philosophen herkommenden Strömungen. [...] Er hasste alle *vorläufigen Ausfüllungen dieser Kluft*.“<sup>60</sup>

Sokrates also, so Nietzsche in Anspielung auf eine berühmte Stelle aus dem *Menon*,<sup>61</sup> versetzt die Menschen in die Aporie: in eine Situation, in der sich keine Wege mehr für sie eröffnen und sie buchstäblich nicht mehr weiter wissen. Bisher für wahr gehaltene Fundamente der eigenen Lebensgestaltung brechen in sich zusammen unter der beharrlichen Prüfung des Sokrates. Diese Einsicht aber setzt ein ungeheures Verlangen frei nach wahrer, allen Einwänden standhaltender Erkenntnis. Sokrates machte die Menschen „nach dem Wissen gierig“, so formuliert es Nietzsche. Doch dieses will und will sich nicht einstellen. So erscheint

---

<sup>59</sup> Am eindrucksvollsten zu diesem Thema: Symposion, 215 a–222 b.

<sup>60</sup> Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 361 f.

<sup>61</sup> Platon, *Menon*, 80 a f.



Sokrates dem Menon, der sich gerade in solcher Totalverwirrung über das, was Tugend ist, befindet, als Zitterrochen (νάρκη), der jeden, der sich ihm naht und ihn berührt (τὸν αἰεὶ πλησιάζοντα καὶ ἀπτόμενον), erstarren macht (ναρκᾶν ποιεῖ).<sup>62</sup>

Plausibel ist deshalb Nietzsche zufolge, daß es den Richtern des Sokrates unmöglich gewesen sei, „seinen die Instincte auflösenden Einfluss gut zu heissen“.<sup>63</sup> Im Gegenteil verdiene die „erstaunliche Liberalität Athens und seiner Demokratie“ Beachtung, des Sokrates „Mission“ überhaupt so lange geduldet zu haben.<sup>64</sup> Dennoch hält Nietzsche nicht etwa das gegen Sokrates ausgesprochene Todesurteil für gerecht; seine „göttliche Berufung“ nämlich sei ebensowenig zu widerlegen gewesen, wie sein Treiben für Athen untragbar.<sup>65</sup> Bei solchem „unlösbar Conflict“ – meint Nietzsche – hätte die Strafe der Verbannung für Sokrates gewählt werden müssen: „als etwas durchaus Räthselhaftes, Unrubricirbares, Unaufklärbares hätte man ihn über die Grenze weisen dürfen, ohne dass irgend eine Nachwelt im Recht gewesen wäre, die Athener einer schmachlichen That zu zeihen.“<sup>66</sup>

In dieser (antiplatonischen) Bewertung des sokratischen Schicksals als eines tragischen – Sokrates war in bestimmten Punkten ebenso im Recht wie seine Ankläger in anderen – zeigt sich erneut eine, wohl über Zellers Philosophiegeschichte vermittelte Nähe der

---

<sup>62</sup> Ebd. 80 a 6 f.

<sup>63</sup> Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 91.

<sup>64</sup> Die vorplatonischen Philosophen, Musarion-Ausgabe, Bd. IV, S. 363.

<sup>65</sup> Die Geburt der Tragödie, § 13; KSA 1, S. 91.

<sup>66</sup> Ebd.

Sokratesdeutung Nietzsches zu derjenigen Hegels.<sup>67</sup> Doch wenn sie auch beide in Sokrates den bedeutendsten und folgenreichsten Wendepunkt für die Geschichte menschlichen Selbstverständnisses sehen, so führt der Weg für jeden in eine andere Richtung.

§ 6. *Erkenntnis und Unschuld:*  
*Hegel und Nietzsche über Sokrates*  
*und die Folgen*

Für Hegel gilt trotz seiner Kritik an der „negative(n) Seite“ der sokratischen Forderung des λόγον διδόναι, die das Feste wankend mache,<sup>68</sup> der Satz, den er im Résumé seiner Sokratesdarstellung der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* formuliert: „Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Prinzip der Erlösung.“<sup>69</sup> Das will sagen: Zwar zeigt sich Erkenntnis zunächst als Prinzip der Zersetzung vormals unbefragter Lebensformen und -ordnungen. Paradiesisch mag solch hypothetischer Anfangszustand anmuten, insofern ihm die Qualität vollkommener Unschuld zukommt. Tritt an ihre Stelle die Freiheit des Gedankens, so zerbricht das Gefüge der Selbstverständlichkeiten, das bisher alles Dasein getragen hatte. Eine über Sokrates und Kant als Verfechter vernünftiger Selbstbestimmung des Subjekts hinausgehende Perspektive aber sieht He-

---

<sup>67</sup> Vgl. G. Fr. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Theorie-Werkausgabe*, Bd. 18, S. 446 f. und 511–516.

<sup>68</sup> Vgl. ebd. S. 480.

<sup>69</sup> Ebd. S. 515.

gel darin, Erkenntnis als Organ nie zur Ruhe kommender Kritik an allem vom Menschen zu verantwortenden Wirklichen<sup>70</sup> gleichsam zu befestigen: indem er sie eingehen lassen will in konkrete Substantialitäten, die er „sittliche Mächte“ nennt und die als objektivierte Moralität, als Sittlichkeit, das Leben jener Individuen regieren, auf deren Freiheit sie gegründet sind.<sup>71</sup> „Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Prinzip der Erlösung“: mit dieser – die Grundlinien seiner Argumentation zusammenziehenden – Formel beschreibt Hegel eine Bewegung, wie sie ähnlich Kleist in seiner berühmten kleinen Schrift *Über das Marionettentheater* skizziert<sup>72</sup> und zugleich auf subtile Weise ironisiert.<sup>73</sup>

Kleist zitiert den Mythos vom Sündenfall, wie er im 18. und 19. Jahrhundert geläufig ist: Nach Genuß der Frucht vom Baum der Erkenntnis ist dem Menschen die ursprüngliche, durch keinen Gedanken berührte

---

<sup>70</sup> Gemeint ist dasjenige an der Wirklichkeit, was nicht auf Naturnotwendigkeit beruht und damit auf den Menschen selbst als Urheber zurückgeht: also zum Beispiel alle Formen der Organisation menschlicher Gemeinschaft.

<sup>71</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, a. a. O. S. 445, 447, 468 ff.; vgl. Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 142–157.

<sup>72</sup> Vgl. zum folgenden Heinrich von Kleist, *Über das Marionettentheater*, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. Helmut Sembdner, München/Wien 1982, Bd. III, S. 338–345. Vgl. zur selben Thematik auch Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, in: *Werke*, ed. Herbert G. Göpfert, München 1981, Bd. II, S. 540–606.

<sup>73</sup> Vgl. zur verdeckten und deshalb leicht zu übersehenden ironischen Struktur des Gesprächs *Über das Marionettentheater*: Gerhard Kurz, „Gott befohlen“. Kleists Dialog „Über das Marionettentheater“ und der Mythos vom Sündenfall des Bewußtseins, in: *Kleist-Jahrbuch 1981/1982*, S. 264–277.

Fraglosigkeit des Daseins und damit traumwandleri-  
sche Sicherheit der Existenz verwehrt – das Paradies  
der Unschuld verriegelt. „Natürliche Grazie“ muß er-  
setzt werden durch die Anstrengung des Begriffs;  
über den Umweg des Bewußtseins ist mühsam die  
Steuerung allen Tuns in Gang zu setzen, das vordem  
sich von selbst verstand und dessen unüberbietbare  
Vollkommenheit gerade darin lag. Ein Weg aus der  
Verwirrung, die sich als Resultat der Ohnmacht vernünftiger Selbstbestimmung einstelle, scheint sich  
nicht in die Richtung des Zurück zum verlorenen Ur-  
zustand zu eröffnen, sondern im unentwegten Vor-  
wärtsgang: Erkenntnis selbst ist die Arznei für die  
von ihr geschlagenen Wunden. „Wenn die Erkenntnis  
gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist“, läßt  
Kleist den Tänzer, Herrn C., im *Marionettentheater*  
mutmaßen, werde die „Grazie“, die unfehlbare intuitive  
Lebensgewandtheit des Anfangs, sich wieder ein-  
finden. Das „letzte Kapitel von der Geschichte der  
Welt“ bestehe darin, den aus dem Paradies heraus be-  
schrittenen Weg gerade nicht zurückzugehen, son-  
dern „die Reise um die Welt (zu) machen, und (zu) se-  
hen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder of-  
fen ist“.<sup>74</sup>

Hegel überbietet diese Überlegung noch in einem  
Punkt. Das mit dem Sündenfall der Erkenntnis ver-  
scherzte „natürliche Glück“ wertet er nämlich deut-  
lich ab gegenüber dem potenzierten Glück, das von  
dieser Erkenntnis selbst am Ende zu erwarten sei und  
das in der „Heilung“ bzw. „Versöhnung“ als Aufhe-  
bung der Zerrissenheit liege: „Denn der Zustand der

---

<sup>74</sup> Vgl. Kleist, *Über das Marionettentheater*, a. a. O. S. 345 und 342.

Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können.“<sup>75</sup> Sokrates, „der große geschichtliche Wendepunkt“,<sup>76</sup> in seinem unbedingten Vertrauen auf die positive Kraft der Erkenntnis, die ihm als leitende Macht in jedem wahrhaft menschlich zu nennenden Leben gilt, wird so von Hegel trotz der partiell mit derjenigen Nietzsches sich überschneidenden Kritik grundsätzlich als Figur betrachtet, die in die richtige Richtung weist. Für den frühen Nietzsche dagegen wäre die Geschichte des Menschen glücklicher verlaufen, wenn sie an dem durch Sokrates markierten „Wendepunkt“<sup>77</sup> nicht der Straße der Erkenntnis gefolgt wäre, sondern sich gleichsam zurückbesonnen hätte auf die bereits zur Verfügung stehende alternative Weise der Daseinsbewältigung: die mythisch-ästhetisch getragene.

---

<sup>75</sup> Vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe, Bd. 12, S. 389. Vornehmlich in diesem Text finden sich eingehendere Betrachtungen über das, was Hegel im Sokrateskapitel der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zur zitierten knappen Formulierung („Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Prinzip der Erlösung.“) verdichtet; vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 389–391. Vgl. auch Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Theorie-Werkausgabe, Bd. 17, S. 76–78.

<sup>76</sup> Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Theorie-Werkausgabe, Bd. 18, S. 441.

<sup>77</sup> Die Geburt der Tragödie, § 15; KSA 1, S. 100.