Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 25 (1965)

Artikel: Nietzsches Opposition gegen Plato und die Frage nach ihrer Berechtigung hinsichtlich der Beziehung zwischen Intellekt und Leben

Autor: Hager, F.P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883368

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Nietzsches Opposition gegen Plato und die Frage nach ihrer Berechtigung hinsichtlich der Beziehung zwischen Intellekt und Leben

von F. P. Hager

Man kennt Friedrich Nietzsche bereits hinlänglich als den großen Empörer und Rebellen gegen einige der bedeutendsten Werte und geistigen Strömungen, welche Jahrhunderte hindurch zu den unveräußerlichen Grundlagen unserer abendländischen Kultur und Zivilisation zu gehören schienen und welche vielen auch heute noch zu den grundwesentlichen Voraussetzungen jeder wahren Kultur und Zivilisation zu gehören scheinen. Man kennt seine Ausfälle gegen Wissenschaft, Philosophie, Moral und Religion und vor allem kennt man seine niemals abreißenden und mit zunehmender Erbitterung geführten Kämpfe gegen das Christentum. Man hat inzwischen auch erkannt, daß Nietzsches Kampf gegen das Christentum ein Kampf gegen seine eigene christliche Herkunft, ja mehr noch, ein Kampf gegen die christliche Grundkomponente seines Wesens, also letzten Endes ein Kampf gegen sich selbst ist. (Man vergleiche dazu besonders Karl Jaspers: «Nietzsche und das Christentum».)

Bisher ist also hauptsächlich die Gegnerschaft Nietzsches gegen das *Christentum* behandelt und die Frage überprüft worden, ob Nietzsche nicht trotz seinen Angriffen gegen das Christentum über einen christlichen Wesenskern verfüge, den zu verleugnen oder gar zu vernichten aber das erklärte Ziel seiner denkerischen Tätigkeit war.

Weniger behandelt, doch nicht minder bedeutsam ist nun aber die Frage, inwiefern Nietzsche mit seinen Grundanschauungen zur sokratisch-platonischen Philosophie in Gegensatz treten mußte und inwiefern er wesensmäßig eine gewisse Affinität zum Sokratismus-Platonismus besitzt, die zu verleugnen oder zu überwinden aber das erklärte Ziel seiner schriftstellerischen Bemühungen ist.

Noch weniger behandelt, aber vielleicht am wichtigsten ist schließlich die Frage, ob es überhaupt richtig und vom philosophischen Standpunkt her zu verantworten ist, den Sokratismus-Platonismus

trotz einer gewissen Affinität zu ihm zu bekämpfen, zu verleugnen und zu diffamieren, und was für Konsequenzen sich ergeben würden, wenn auch die heutige Menschheit und besonders die heutige Geisteswelt, welche bereits unter dem Einfluß dieser Rebellion gestanden hat und teils noch steht, in ebenso entschiedener und ausdrücklicher Weise die sokratisch-platonischen Grundlagen unserer Kultur und Zivilisation verleugnen wollte und verleugnen würde.

Im Rahmen eines Aufsatzes ist nun natürlich eine gewisse Beschränkung angezeigt sowohl in bezug auf den Kreis der Themen, welche zwischen der sokratisch-platonischen Philosophie einerseits und der Welt- und Lebensauffassung Nietzsches anderseits kontrovers sind, als auch in bezug auf die Quellen, aus denen wir uns den Gegensatz zwischen der Position Nietzsches und derjenigen des Sokratismus-Platonismus deutlich zu machen gedenken. Da wir hier Nietzsches Opposition gegen das Christentum, die von ihm am heftigsten befehdete geistige Macht, nicht im Hauptthema behandeln, wird auch nicht in erster Linie sein Kampf gegen die Moral als den erbittertsten Feind des Lebens zur Sprache kommen, denn Nietzsche bezeichnet gerade das Christentum als die «ausschweifendste Durchfigurierung des moralischen Themas, welche die Menscheit bisher anzuhören bekommen hat». Vielmehr wird naturgemäß eher das Verhältnis von Philosophie und Leben zur Sprache kommen, und in diesem Zusammenhang wird insbesondere die Frage erörtert werden, ob eine logisch dialektische, d. h. intellektuelle Konzeption der Philosophie einer künstlerisch dichterischen Variante der Philosophie vorzuziehen und zum Verständnis der elementaren Probleme des Lebens geeigneter sei.

Als Quelle für Nietzsches Opposition gegen den Sokratismus-Platonismus werden wir in erster Linie sein geniales Jugendwerk «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» benutzen, welches, obwohl später von Nietzsche in einigen wesentlichen Punkten seiner Doktrin widerrufen, doch bereits das richtungsweisende Programm und die Grundkonzeption seiner Philosophie enthält und welches, gemäßigter noch und weniger ausfällig als die Spätwerke «Götzendämmerung» und «Wille zur Macht», doch schon sehr deutlich den prinzipiellen Widerstand Nietzsches gegen die besondere Form des Lebens und der Lehre erkennen läßt, die er in der Person Platos und derjenigen seines Lehrers Sokrates repräsentiert fand. Man lasse sich, um dies vorwegzunehmen, nicht durch die Äußer-

lichkeit irritieren, daß in der «Geburt der Tragödie» in erster Linie Sokrates und nicht so sehr sein Schüler Plato als Vertreter einer ganz bestimmten Form des Lebens und der Lehre angegriffen wird: Es ist, wie sich im einzelnen nachweisen ließe, in erster Linie der Sokrates der platonischen Dialoge und nicht etwa der philosophisch weniger bedeutsame Sokrates des Xenophon, welcher in der «Geburt der Tragödie» bekämpft wird. Wenn man darüber hinaus in Rechnung stellt, daß für Plato selbst ein vorwiegend sokratisch beeinflußter Teil seines dialogischen Werkes, nämlich die Frühdialoge, belegt ist, und wenn man ferner bedenkt, daß für Plato bis tief in sein Alterswerk hinein die sokratische Komponente seiner Lehre zumindest sehr bedeutsam geblieben ist, so fällt es nicht schwer, einzusehen, daß mit den Angriffen Nietzsches auf Sokrates, auf seine Lehre und sein Leben, auch Plato zutiefst mitbetroffen und gemeint ist.

In der «Geburt der Tragödie» ist für Nietzsche die tragische Kunst der Griechen die wahre Metaphysik, welche mit den beiden Gottheiten Apollo und Dionysos als der plastisch bildnerischen und der rauschhaft orgiastischen Komponente der tragischen Kunst zugleich die beiden Grundelemente aller Wirklichkeit überhaupt offenbart, nämlich den tierisch bestialischen, qualvoll zerrissenen Drang zum Leben und Willen zur Macht, welcher unter dem Namen des Dionysos als dem Symbol rauschhaft beschwingten Lebens und entfesselter Triebe zusammengefaßt wird, und die plastisch gestaltete Welt schöner Formen und sinnvoller Zusammenhänge, heraufbeschwört mit dem Namen des Apollo, welche als schöner Schein und bezaubernde Illusion den tragischen Grundcharakter allen Lebens überhaupt erst erträglich macht. In dieser Konzeption ist bereits angedeutet, daß das dionysische Grundelement des Lebens für das wahrhaft Wirkliche und die apollinische Komponente für bloßen Schein gehalten wird.

Einer solchen Auffassung mußte es natürlich ein großes Ärgernis sein, daß das plastisch bildnerische und das intellektuelle Moment in der Geschichte der klassichen Tragödie selbst immer mehr überhandnahmen, d. h. daß sich die Gestaltung einzelner Charaktere und das Räsonieren im Dialog zwischen einzelnen Schauspielern immer stärker durchsetzte gegenüber dem tragischen Chor als dem eigentlichen Organ dionysischer Urgewalt, welcher in der ältesten tragischen Kunst, etwa der des Aischylos, noch eine dominierende Rolle gespielt hatte. Ein noch größeres Ärgernis für Nietzsches Lebens-

auffassung war es aber, als vollends in der Gestalt des Sokrates das theoretisch intellektuelle Moment eine nie zuvor gekannte Verselbständigung erfuhr und sich einer optimistischen Selbstgenügsamkeit erfreute, welche nicht nur dem Geist der Tragödie und des tragischen Zeitalters der Griechen widersprach, sondern auch nach Nietzsches Konzept gar nicht hätte möglich sein dürfen.

Dieser Sokrates wird denn auch bei Nietzsche als ein ganz und gar unmöglicher Mensch dargestellt. Zunächst einmal erscheint er als gänzlich abnorm durch seine neue und unerhörte Hochschätzung des Wissens, durch eine Superfötation des Logischen in ihm, wie Nietzsche das zu nennen beliebt. Auffälligster Ausdruck dieses unnatürlichen Übergewichts des intellektuellen Elementes in der Person des Sokrates ist nach Nietzsche der Umstand, daß bei Sokrates der Instinkt und die instinktive Weisheit, wie Nietzsche sie versteht, nur in hindernder und abmahnender Weise sich auswirkt, nämlich in Gestalt des berühmten Daimonion, welches Sokrates jedesmal zurückhält, wenn er etwas Falsches oder Unrechtes zu tun im Begriff ist, während doch nach Nietzsche bei schöpferisch produktiven Menschen wie z. B. bei Künstlern der Instinkt das affirmative Moment darstellt, das kritische Bewußtsein dagegen nur in sekundärer Weise sich als hindernde und abmahnende Instanz betätigt. Bei Sokrates ist der Instinkt Kritiker und das Bewußtsein mit seiner Logik der Schöpfer, was Nietzsche schlankweg als eine Monstrosität per defectum bezeichnet. Bei Sokrates nimmt jene Verachtung des bloß instinktiven Tuns und halb unbewußten Vorgehens der größten Staatsmänner, Redner, Dichter und Künstler den Anfang, welche ihn und seinen Schüler Plato dazu führte, sich gegen die ganze vorsokratische Kultur der Griechen zu stellen, sofern sie instinktiv und künstlerisch war, d. h. alles Positive des Lebens, nämlich Moral, Erkenntnis, Logik und Religion, als schönen Schein und nur den tragischen Kampf aller gegen alle als letzte Wirklichkeit behandelte.

Dennoch schreibt nun, und dies muß uns bei der vermeintlichen Unnatürlichkeit der sokratisch-platonischen Lebenseinstellung einigermaßen erstaunen, Nietzsche der sokratischen Lebensrichtung, wie sie aus den Dialogen Platos erkennbar ist, einen ungeheuren Einfluß auf die ganze nachsokratische Zivilisation und Kultur zu: Sokrates nimmt auf kulturellem Gebiet für alle künftigen Zeiten eine Führerstellung ein, und zwar weil er den Typus der vor ihm noch unbekannten Daseinsform des theoretischen Menschen darstellt. Das Bild

des sterbenden Sokrates als des durch Wissen und Gründe der Todesfurcht enthobenen Menschen ist nach Nietzsches Ansicht zum Wappenschild der Wissenschaft geworden.

Aber nicht nur dem Tode, sondern auch dem Leben gegenüber wird Sokrates zum Urbild des theoretischen Optimismus, der in dem Glauben an die Ergründlichkeit der Natur der Dinge dem Wissen und der Erkenntnis die Kraft einer Universalmedizin beilegt und im Irrtum das Übel an sich begreift.

Gerade durch diesen Optimismus aber wird nach Nietzsche der Sokratismus-Platonismus zum unversöhnlichen Gegner oder jedenfalls zur schweren Gefahr für die Tragödie, für die tragische Kultur und Lebenshaltung und für den tragischen Geist und die tragische Interpretation des Lebens: In den drei sokratischen Sätzen: «Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche» als den drei Grundformen des Optimismus liegt nach Nietzsche der Tod der Tragödie begründet.

In der undionysischen Gedankenwelt des Sokrates sei die Tragödie etwas Unvernünftiges, das tragische Geschehen in seiner Kausalität nur mangelhaft durchschaubar. Das Ganze sei nach Sokrates so bunt und mannigfaltig, daß es dem besonnenen Gemüt widerstehe, das erregbare aber leicht verführe. Nach den Ausführungen des Sokrates, wie sie insbesondere sein Schüler Plato festgehalten hat, sagt die tragische Kunst nicht einmal die Wahrheit, sondern wendet sich lediglich an den wenig Verständigen (vgl. dafür Plato: «Politeia» X 595a–608b). Sokrates-Plato rechnet die Tragödie zu den schmeichlerischen Künsten, die nur das Angenehme, nicht das Nützliche darstellen (vgl. dafür Plato: «Gorgias» 500e3–502d9). Daß es sich bei den hier von Nietzsche referierten Ansichten des Sokrates über die Tragödie nicht so sehr um Ansichten des Sokrates, sondern vielmehr um Ansichten Platos selbst handelt, erhellt aus der Tatsache, daß die erwähnten Einwände gegen die Tragödie sich hauptsächlich in Dialogen Platos belegen lassen, in denen, wie allgemein angenommen wird, die Person des Sokrates nicht mehr den eigentlich sokratischen Einfluß auf das platonische Denken repräsentiert, sondern von Plato nur mehr als Sprachrohr seiner eigenen Meinungen benützt wird, wie zum Beispiel in den beiden Dialogen seiner mittleren Schaffensperiode, «Gorgias» und «Politeia».

Platos Name wird denn auch von Nietzsche tatsächlich erwähnt, allerdings nicht nur als Zeuge einer ebenso entschiedenen Gegner-

schaft gegen die Tragödie wie Sokrates, sondern auch als Beleg dafür, daß der sokratische Einfluß, wo er auf eine unbesiegbare künstlerische Veranlagung trifft, die Poesie selbst in andere Bahnen zu lenken vermag. Wörtlich sagt Nietzsche über Plato («Die Geburt der Tragödie», Kap. 14): «Er, der in der Verurteilung der Tragödie und der Kunst überhaupt gewiß nicht hinter dem naiven Zynismus seines Meisters zurückgeblieben ist, hat doch aus voller künstlerischer Notwendigkeit eine Kunstform schaffen müssen, die gerade mit den vorhandenen und von ihm abgewiesenen Kunstformen innerlich verwandt ist. Der Hauptvorwurf, den Plato der älteren Kunst zu machen hatte – daß sie Nachahmung eines Scheinbildes sei, also noch einer niedrigeren Sphäre, als die empirische Welt ist, angehöre –, durfte vor allem nicht gegen das neue Kunstwerk gerichtet werden: und so sehen wir denn Plato bestrebt, über die Wirklichkeit hinauszugehen und die jener Pseudowirklichkeit zugrundeliegende Idee darzustellen. Damit aber war der Denker Plato auf einem Umwege eben dahin gelangt, wo er als Dichter stets heimisch gewesen war und von wo aus Sophokles und die ganze ältere Kunst feierlich gegen jenen Vorwurf protestierten».

Was Nietzsche hier meint, ist offenbar, daß Plato kein Recht hatte, der gesamten älteren Dichtung und insbesondere der Tragödie vorzuwerfen, daß sie die Nachahmung eines Scheinbildes, d. h. lediglich eine Abbildung der sinnlichen Erscheinung sei, welche ihrerseits wieder nur die Idee als das unsinnliche wahrhaft Wirkliche abbilde, da die ältere Dichtung selbst sich niemals direkt auf eine zufällige sinnliche Erscheinung, sondern vielmehr immer auf ein urtypisches menschliches Problem beziehe.

Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß doch ein gewisser prinzipieller Unterschied zwischen der gesamten tragischen Dichtung und Kunst der Griechen und der philosophischen Schriftstellerei Platos selbst sowie vor allem zwischen der Geistigkeit des tragischen Zeitalters und derjenigen Platos besteht: Gerade indem die tragische Dichtung den Menschen vorwiegend als Leidenden zeigt, gerade indem sie vorwiegend die schuldhaft schuldlose Verstrickung besonders großer Menschen in ein tragisches Geschick und das Dominieren eines letzten Endes rätselhaften göttlichen Schicksals über die menschliche Bemühung um Sinn und Größe des Lebens demonstriert, bleibt sie doch in viel höherem Maße der Oberfläche des Lebens, nämlich der sinnlichen Erscheinung und dem äußeren, auch dem psycho-

logischen Schein überhaupt verhaftet, während Plato in seinen philosophischen Dialogen eindrücklich den Unterschied klarstellt zwischen dem äußeren Unglück des oft bis zum Äußersten gemarterten und verfolgten Gerechten und seiner eigentlichen Glückseligkeit, welche gerade in seiner seelischen Nähe zur vollkommenen Gerechtigkeit an sich, d. h. zur Idee der Gerechtigkeit, besteht.

Nach diesem Exkurs in die eigentliche Grundproblematik des Gegensatzes zwischen Nietzsche und Plato müssen wir uns wieder auf Nietzsches Ausführungen in der «Geburt der Tragödie» zurückbesinnen: Dort haben die Darlegungen Nietzsches über Platos Verhältnis zur tragischen Dichtung und zur Kunst den Sinn, zu zeigen, daß die scheinbar jeder Kunst und jeder Tragödie so abholde Mentalität des Sokrates über das Medium seines Schülers Plato einen maßgeblichen Einfluß auf die weitere Entwicklung der Kunst und der Dichtung auszuüben imstande war und daß sie demzufolge nicht einfach jede weitere Entwicklung der Kunst und der Dichtung verhindert hat, sondern sogar zur Geburt einer neuen Kunstgattung, nämlich des philosophischen Dialoges, führte.

Dieser Einfluß des Sokratismus-Platonismus auf die Dichtung und die Kunst überhaupt wird nun freilich von Nietzsche eher negativ bewertet, und die Hinwendung von Sokrates und Plato zu künstlerischen Ausdrucksmitteln wird diesen nicht in positivem Sinne angerechnet, sondern vielmehr als Zeichen der Schwäche ihrer Persönlichkeit und des Prinzips, das sie vertreten, interpretiert.

Vom platonischen Dialog wird gesagt, daß er in noch viel höherem Maße als die klassische Tragödie alle früheren Gattungen seiner Kunst in sich aufgesaugt habe: Er stehe zwischen Erzählung, Lyrik und Drama, zwischen Poesie und Prosa. Der platonische Dialog sei der Kahn, auf den sich die gesamte ältere Poesie, nachdem sie Schiffbruch erlitten habe, rettete und an den sie sich nun, dem Steuermann Sokrates untertan, ängstlich anklammere. Neben der durch die Vereinigung so vieler verschiedener literarischer Gattungen bedingten Buntheit und Vielheit ist es vor allem der Mißbrauch der Poesie als Magd der Philosophie, was Nietzsche dem platonischen Dialog ankreidet: Der philosophische Gedanke überwachse die Kunst und zwinge sie zu einem engen Sichanklammern an den Stamm der Dialektik. Ferner verscherze sich Sokrates, der dialektische Held im platonischen Drama, durch Räsonieren unser tragisches Mitgefühl. Das optimistische Element im Wesen der Dialektik sei unverkennbar. In

jedem Schluß der Dialektik werde ein Jubelfest gefeiert. Das dialektische Drama könne sich nur in kühler Helle und Bewußtheit abspielen. Kurz: Die optimistische Dialektik treibe mit der Geißel ihrer Syllogismen die Musik aus der Tragödie und zerstöre damit das Wesen der Tragödie, welches nur als Verbildlichung des dionysischen Rausches richtig begreifbar sei.

Dennoch sei Sokrates angesichts der platonischen Dialoge nicht nur als auflösende negative Macht zu begreifen. Die tiefsinnige Lebenserfahrung des Sokrates selbst zwinge zur Frage, ob zwischen Sokratismus und Kunst notwendigerweise nur ein antipodisches Verhältnis bestehe.

Sokrates als despotischer Logiker habe nämlich der Kunst gegenüber hier und da das Gefühl einer Lücke, einer Leere, eines halben Vorwurfs, einer vielleicht versäumten Pflicht gehabt. Ein Hinweis darauf seien die im platonischen Dialoge «Phaidon» berichteten wiederholten Traumerscheinungen des Sokrates, welche ihn aufforderten, Musik zu treiben. Sokrates habe sich bis zuletzt mit der Meinung beruhigt, sein eigenes Philosophieren sei die höchste Musenkunst, und er habe damit die Forderungen jener Traumerscheinungen erfüllt. Erst im Gefängnis habe er sich dazu verstanden, auch jene von ihm gering geachtete ältere Musik zu betreiben: In dieser Gesinnung habe er ein Proömium auf Apollo gedichtet und einige äsopische Fabeln in Verse gebracht (vgl. dazu «Phaidon» 60b1 bis 61d8).

Nietzsche glaubt nun aus dieser im platonischen «Phaidon» berichteten Episode und aus dieser Geste des Sokrates den Schluß ziehen zu dürfen, daß Sokrates hier durch sein Daimonion als durch einen hemmenden Instinkt und durch eine in den Traumerscheinungen sich bekundende apollinische Einsicht zu einem Zweifel an der Allgewalt der Dialektik und zu einer Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Natur geführt worden sei. Er habe sich die schicksalsschwere Frage vorlegen müssen, ob das ihm nicht Verständliche, nämlich die Tragödie, doch nicht das absolut Unverständige sei, ob es ein Reich der Weisheit gebe, aus dem die Logik verbannt sei und ob schließlich die Kunst nicht doch ein notwendiges Supplement der Wissenschaft darstelle.

Um es gleich vorwegzunehmen, wir glauben, daß Nietzsche hier vermutlich Plato falsch verstanden hat: Jene Episode aus dem «Phaidon» (60b1–61d2), auf die Nietzsche hier anspielt, scheint

uns gar nicht etwa eine Bekehrung des Sokrates zur vorphilosophischen tragischen Kunst und Kultur zu bedeuten, sondern vielmehr nur eine ironische Reverenz des Sokrates vor einer Kunstform und Lebensauffassung, die Sokrates und sein Schüler Plato längst überwunden haben, deren partielle Berechtigung im Rahmen der attischen Polis sie aber beide anerkennen. Dazu kommt noch, daß Plato seinen Sokrates selbst dem Staate gegenüber, der ihn verurteilt hat, als vollkommen korrekt erscheinen lassen will.

Man darf zudem nicht vergessen, daß die Äußerungen über die Traumerscheinungen des Sokrates in einer Umgebung erfolgen, die zugleich von der Ambivalenz der Lust- und Unlustgefühle handelt und darauf hinweist, daß das Angenehme immer auf das Unangenehme folgt, und umgekehrt («Phaidon» 60b1–c7). Es spielt also für Sokrates und Plato im Grunde keine Rolle, ob sie der Tragödie und Dichtung gegenüber eine eher positive oder negative Seelenstimmung empfinden, da ja die Dichtung beides hervorruft. Wichtig ist, daß für den Sokratismus-Platonismus die frühere Dichtung vom Standpunkt der Vernunft her für immer als eine unvollkommenere Stufe der Erkenntnis überwunden ist.

Doch kehren wir wieder zur «Geburt der Tragödie» zurück und wenden wir nunmehr unsere verstärkte Aufmerksamkeit den beiden für unser Thema höchst bedeutungsvollen Fragen zu, deren Behandlung Nietzsche das ganze letzte Drittel seiner Abhandlung widmet: Zunächst will Nietzsche die Kämpfe zwischen der unersättlichen optimistischen Erkenntnis und dem tragischen Kunstbedürfnis jetzt in der Gegenwart studieren, wobei nur von der erlauchtesten Gegnerschaft der tragischen Weltbetrachtung, nämlich von der in ihrem tiefsten Wesen optimistischen Wissenschaft und ihrem Ahnherrn Sokrates die Rede sein soll. Dann aber sollen auch schon jene Mächte beim Namen genannt werden, welche Nietzsche eine Wiedergeburt der Tragödie und des tragischen Zeitalters zu verbürgen scheinen.

Mit der ersten Frage, welche für uns die eigentliche Hauptfrage ist, stoßen wir direkt zu einem der beiden Grundthemen unseres Vortrages vor: Wenn nämlich Nietzsche sich fragt, ob der große Gegner und Zerstörer der attischen Tragödie, nämlich der Sokratismus-Platonismus, für alle Zeiten genug Kraft haben wird, um das Wiedererwachen der Tragödie und der tragischen Weltbetrachtung zu verhindern, und wenn er die Kämpfe zwischen optimistischer Wissen-

schaft und tragischer Weltbetrachtung bis in die Gegenwart hinein verfolgen will, so stellt er sich damit ohne weiteres auch die Frage, welches die Folgen des Sokratismus-Platonismus für seine Gegenwart und Zukunft sind, und bei der Beantwortung dieser Frage dürfen wir den deutlichsten Aufschluß über die Gründe seiner Opposition gegen den Sokratismus-Platonismus erwarten.

Nietzsche geht zunächst von der Tatsache aus, daß durch den dialektischen Trieb zum Wissen und durch den Optimismus der Wissenschaft die alte tragische Dichtung aus der Bahn gedrängt wurde. Daraus schließt er auf einen ewigen Kampf zwischen der theoretischen und der tragischen Weltbetrachtung. Erst nachdem der Geist der Wissenschaft bis an seine Grenzen geführt sei und sein Anspruch auf universale Gültigkeit durch den Nachweis jener Grenzen vernichtet sei, dürfte nach Nietzsche auf eine Wiedergeburt der Tragödie und der tragischen Weltbetrachtung zu hoffen sein. Für die wissenschaftlich gewordene Kultur, welche sich der Musik und der tragischen Weltbetrachtung wieder zuwende, könne als Symbol der musiktreibende Sokrates gelten. An diese Skizze der geistigen Situation seiner Zeit schließt Nietzsche eine abermalige Definition dessen an, was er den Geist der Wissenschaft nennt: Der Geist der Wissenschaft sei jener zuerst in der Person des Sokrates ans Licht gekommene Glaube an die Ergründlichkeit der Natur und die Universalheilkraft des Wissens.

Dies alles mußte als Vorerinnerung der eigentlichen Kritik Nietzsches an den Folgen des Sokratismus-Platonismus vorausgeschickt werden, damit von vornherein klar ist, welches Ziel und welche Absicht Nietzsche mit seiner Kritik am Sokratismus-Platonismus verfolgt, nämlich die Wiedererweckung der tragischen Kultur und des tragischen Weltverständnisses, und damit auch von vornherein deutlich werde, welches das größte Hindernis ist, das dieser Absicht gegenübersteht, nämlich der optimistische Geist der Wissenschaft und sein Ahnherr Sokrates.

Die unmittelbaren Folgen des rastlos vorwärts drängenden Geistes der Wissenschaft, so erinnert uns Nietzsche zunächst, seien im Alterum die Vernichtung des Mythos und dadurch die Vertreibung der Poesie aus ihrem natürlichen idealen Boden gewesen. Der Geist der Wissenschaft sei der mythenschaffenden Kraft der Musik, wie Nietzsche sie versteht, feindlich entgegengetreten: Die Person des Sokrates, die Tragödie des Euripides und die Musik der neueren

Dithyrambiker seien die Merkmale einer dekadenten, d. h. bereits von der Blässe des Gedankens angekränkelten Kultur gewesen.

Es sei ein mächtiger Sieg des undionysischen Geistes gewesen, als er in der Entfaltung des neueren Dithyrambus die Musik, welche Nietzsche im Anschluß an Schopenhauer als das Urphänomen des Weltwillens interpretiert, sich selbst entfremdet und zur Sklavin der Erscheinung herabgerückt habe. Dieser undionysische, gegen den Mythos gerichtete Geist habe sich im Überhandnehmen der Charakterdarstellung und des psychologischen Raffinements in der Tragödie von Sophokles an manifestiert. Die Aufmerksamkeit des tragischen Weltverstehens habe sich vom allgemeinen Typus und seinem Schicksal ab und der einzelnen Erscheinung zugewendet. Damit sei der Sieg der Erscheinung über das Allgemeine verbunden gewesen. Die wissenschaftliche Einzelerkenntnis habe angefangen mehr zu gelten als die künstlerische Widerspiegelung einer allgemeinen Weltregel.

Es muß hierzu gleich in Form eines Einschubs bemerkt werden, daß natürlich diese Interpretation der Intellektualisierung der Tragödie im Sinne einer Abwendung der Aufmerksamkeit vom Allgemeinen zum Einzelnen, von der Weltregel zum anatomischen Präparat, wie Nietzsche sich auszudrücken beliebt, nur unter der heute durchaus nicht mehr allgemein anerkannten Voraussetzung verständlich ist, daß die Kunst und gerade nicht ein wissenschaftlich logisches Denken zur Erfassung der allgemeinsten Sinnzusammenhänge der Welt und des Lebens berufen sei. Wie freilich Nietzsche sich angesichts dieser Voraussetzung die Anwendung von Logik und Dialektik auf die Erfassung allgemeinster Sinnzusammenhänge durch die Archegeten der Philosophie, Sokrates und Plato, erklärt und wie er sich vorstellt, daß das überhaupt möglich werden konnte, das bleibt offen. Ferner bleibt unter besagter Voraussetzung unklar, woher sich Nietzsche überhaupt das Recht nimmt, die Wissenschaft und Technik der Neuzeit auf den Einfluß des Sokratismus-Platonismus zurückzuführen, wenn doch die Wissenschaft vorwiegend auf die Erkenntnis des Einzelnen ausgerichtet ist, die Philosophie des Sokrates und Platos dagegen ganz offensichtlich auf die Lösung allgemeiner Probleme ausgerichtet war.

Die zweite negative Auswirkung des Sokratismus-Platonismus und des Geistes der Wissenschaft auf die klassische griechische Tragödie hat nun nach Nietzsche darin bestanden, daß in den Schlußpartien

der neueren hellenischen Dramen, denen der metaphysische Trost der alten Tragödie fehlte, die Handlung einen optimistischen Ausgang und der tragische Held ein erfolgreiches Ende nimmt, ähnlich wie, nach Nietzsche, die platonischen Dialoge meist mit einem Sieg des Protagonisten Sokrates enden.

Auf dem weitesten Gebiete der Oberfläche des hellenischen Wesens habe damit, wie Nietzsche sich auszudrücken beliebt, der sokratisch wissenschaftliche Geist zu wüten begonnen und habe eine neue Form griechischer Heiterkeit im Sinne einer greisenhaft unproduktiven Daseinslust erzeugt. Diese sokratisch wissenschaftliche Heiterkeit sei nicht mit der apollinischen Heiterkeit des klassischen Griechentums als einer Kultur der Tragödie zu verwechseln: Die apollinische Heiterkeit sei der Sieg, den der hellenische Wille durch seine Schönheitsspiegelung über das Leiden und die Weisheit des Leidens davongetragen habe.

Die sokratische Heiterkeit, welche Nietzsche jetzt nach der mit Alexander dem Großen beginnenden, vorwiegend der Wissenschaft und insbesondere den Einzelwissenschaften ergebenen Epoche der griechischen Kultur auch die alexandrinische Heiterkeit nennt, aber sei die Heiterkeit des theoretischen Menschen. Jene Identifikation des Sokratischen mit dem Alexandrinischen deutet bereits an, daß Nietzsche jetzt den etwas gewagten Sprung von der sokratisch-platonischen Philosophie mitten hinein ins technisch naturwissenschaftliche und industrielle Zeitalter zu tun gedenkt, und zwar glaubt er dies vollbringen zu können, indem er ganz einfach die Mentalität der sokratisch-platonischen Philosophie mit der Mentalität des technisch naturwissenschaftlichen Zeitalters identifiziert und beide als dieselbe Form des wissenschaftlichen Optimismus, nämlich als die Heiterkeit des theoretischen Menschen bezeichnet: Diese Heiterkeit des theoretischen Menschen zeige dieselben Merkmale, wie sie schon der undionysische Geist des Sokratismus-Platonismus aufweist, nämlich den Kampf gegen die dionysische Weisheit und Kunst, die Auflösung des Mythos, die irdische Konsonanz anstelle des metaphysischen Trostes. Diese irdische Konsonanz soll mit der Hilfe eines eigenen deus ex machina als eines Gottes der Maschinen und Schmelztiegel bewerkstelligt werden, welcher seinerseits wiederum nichts anderes sei als die im Dienste des höheren Egoismus erkannten und verwendeten Kräfte der Naturgeister. Damit verbunden sei der Glaube an eine Korrektur der Welt durch das Wissen, die Leitung

des Lebens durch die Wissenschaft, die Tendenz, den einzelnen Menschen in einen allerengsten Kreis von lösbaren Aufgaben zu bannen, innerhalb dessen er heiter zum Leben sage: «Ich will dich, du bist wert, erkannt zu werden!» («Die Geburt der Tragödie», Ende des 17. Kapitels).

Daß mit all diesen Merkmalen der Heiterkeit des theoretischen Menschen und des Optimismus der Wissenschaft die Moderne, d.h. die Gegenwart Nietzsches selbst, das 19. Jahrhundert, mitgemeint ist, zeigt seine Bemerkung im 18. Kapitel der «Geburt der Tragödie», wo Nietzsche ausdrücklich darauf hinweist, daß seiner Ansicht nach die ganze moderne Welt im Netz der alexandrinischen Kultur befangen sei: Das Ideal der alexandrinischen Kultur des 19. Jahrhunderts sei der mit höchsten Erkenntniskräften ausgerüstete, im Dienste der Wissenschaft arbeitende theoretische Mensch, dessen Urbild und Stammvater Sokrates sei.

Die ganze Erziehung der modernen Zivilisation sei auf dieses Ideal ausgerichtet. Jede andere Existenz sei nur erlaubt, nicht aber beabsichtigt. Der Gebildete sei lange Zeit nur Gelehrter gewesen. Selbst die deutsche Dichtung habe sich aus gelehrten Imitationen entwickeln müssen.

Für den modernen Menschen hat nach Nietzsche der nichttheoretische Mensch etwas Unglaubwürdiges und Staunenerregendes, so daß es der Weisheit eines Goethe bedurfte, um auch eine Produktivität der Taten und die Existenzform des Praktikers wieder begreiflich, ja verzeihlich zu finden. In seinem Faust hat Goethe einen neuen, unsokratischen Menschentypus geschaffen, welcher unbefriedigt durch alle Fakultäten eilend die Grenzen der Erkenntnis zu ahnen und an der Universalheilkraft des Wissens zu zweifeln beginnt und schließlich in der praktischen Tätigkeit für seine Mitmenschen erstmals wieder Beglückung und Erfüllung findet.

In der Tat beginnen sich nach Nietzsche denn auch bereits im 19. Jahrhundert die Grenzen und Gefahren der sokratisch-alexandrinischen Kultur abzuzeichnen, welche den im Schoße dieser Kultur verborgenen, unumschränkt sich wähnenden Optimismus als illusorisch erscheinen lassen.

Vor allem in zweierlei Hinsicht ist nach Nietzsche eine Inkonsequenz und damit eine schwere Selbstgefährdung der sokratisch-alexandrinischen Kultur erkennbar: einmal in praktischer, dann aber auch in theoretischer Beziehung:

In praktischer Beziehung seien die Früchte des Wissenschaftsoptimismus zunächst der in immer weiteren Kreisen verbreitete Glaube an das Erdenglück aller und der Glaube an die Möglichkeit einer solchen allgemeinen Wissenskultur gewesen. Dieser Glaube aber drohe allmählich in die drohende Forderung eines solchen alexandrinischen Erdenglücks umzuschlagen, und zwar erhebe sich diese Forderung umso dringender, je weniger ihre Verwirklichung gewährleistet scheine.

Aber die alexandrinische Kultur braucht, immer den Ansichten Nietzsches zufolge, einen Sklavenstand, um auf die Dauer existieren zu können, jedoch sie leugne, in ihrer optimistischen Betrachtung des Daseins, die Notwendigkeit eines solchen Standes und gehe deshalb, wenn der Effekt ihrer schönen Verführungs- und Beruhigungsworte von der «Würde des Menschen» und der «Würde der Arbeit» verbraucht sei, allmählich einer grauenvollen Vernichtung entgegen.

Wie sehr diese Konzeption von der Selbstgefährdung und inneren Inkonsequenz der alexandrinischen Kultur durch die wirtschaftliche und soziale Problematik des 19. Jahrhunderts, welche in unserem Jahrhundert nicht mehr in dieser Weise vorhanden ist, bedingt wird, zeigen die anschließenden Ausführungen Nietzsches:

Es gebe nichts Furchtbareres, so fährt Nietzsche fort, als einen barbarischen Sklavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht zu betrachten gelernt habe und sich anschicke, nicht nur für sich, sondern für alle Generationen Rache zu nehmen.

Angesichts dieser zukünftigen Stürme habe niemand den Mut, an unsere blassen und ermüdeten Religionen zu appellieren, die selber in ihren Fundamenten zu Gelehrtenreligionen entartet seien, so daß der Mythos, die notwendige Voraussetzung jeder Religion, bereits überall gelähmt sei und selbst auf diesem Bereich jener optimistische Geist zur Herrschaft gekommen sei, welcher der Vernichtungskeim der Gesellschaft sei.

Gegen die Schlüssigkeit dieser Argumentation wäre nun freilich Verschiedenes einzuwenden: Zunächst einmal haben wir bereits gesehen, daß die alexandrinische Kultur und Zivilisation des 19. Jahrhunderts nicht ohne weiteres aus dem Sokratismus-Platonismus abzuleiten ist, wenn auch beiden ein gewisser Glaube an die Ergründlichkeit der Natur und die Universalheilkraft des Wissens gemeinsam zu sein scheint.

Ein schrankenloser Optimismus kann aber insbesondere dem

Platonismus durchaus nicht nachgesagt werden. So ist in Platos großem Staatswerk, welches die Skizze eines idealen Musterstaates nach platonischer Konzeption entwirft, durchaus nichts von einem naiven Glauben an eine allgemeine Wissenskultur und das Erdenglück aller Menschen zu spüren, sondern es wird hier sehr deutlich zwischen der niemals vollkommen erreichbaren ideellen Forderung und der unvollkommenen menschlichen Wirklichkeit, welche diese Forderung zu realisieren bestrebt ist, unterschieden.

Daß ferner eine sokratisch-alexandrinische Wissenskultur, welche mittels der Anwendung von Vernunft und Wissenschaft auf die Lösung aller Lebensprobleme das Beste für den Menschen zu erreichen hofft, notwendigerweise einen Sklavenstand brauche, um existieren zu können, ist durch nichts erwiesen.

Vielmehr scheint es eher so zu sein, daß durch den immer größeren Fortschritt der Vernunft auf möglichst allen Gebieten gerade die Gefahren der Versklavung gewisser Kreise immer mehr verhindert und zum Beispiel an die Stelle des menschlichen Sklaven der maschinelle Sklave gesetzt werden kann.

Was ferner die sogenannten blassen und ermüdeten Religionen betrifft, welche bereits in ihren Fundamenten zu Gelehrtenreligionen entartet seien und an die man nicht mehr appellieren könne, weil sie der mythischen Kraft entbehrten, so hat sich inzwischen erwiesen, daß sie unter Umständen auch den Erfordernissen einer gewandelten Menschheit gewachsen sein können, und zwar nicht zuletzt dann, wenn sie sich der Vernunft und Wissenschaft als der auch im «Faust» noch so genannten allerhöchsten Kraft des Menschen in adäquater Weise anzunähern verstanden haben.

Aber die sokratisch alexandrinische Kultur ist nach Nietzsche auch noch in anderer, nämlich in theoretischer Beziehung gefährdet:

Große, allgemein angelegte Naturen hätten, so führt Nietzsche das näher aus, mit unglaublicher Besonnenheit das Rüstzeug der Wissenschaft selbst zu benutzen gewußt, um die Grenzen und die Bedingtheit des Erkennens überhaupt darzulegen und damit den Anspruch der Wissenschaft auf universale Geltung und universale Zwecke entscheidend zu leugnen.

Beim Nachweis der Grenzen und der Bedingtheit des Erkennens sei zum ersten Male jene Wahnvorstellung als solche anerkannt worden, welche mittels der Kausalität sich anmaße, das innerste Wesen der Dinge ergründen zu können.

Der ungeheuren Tapferkeit und Weisheit Kants und Schopenhauers sei der schwerste Sieg gelungen: der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus, der wiederum der Untergrund unserer Kultur sei.

Wenn dieser theoretische Optimismus an die Erkennbarkeit und Ergründlichkeit aller Welträtsel, gestützt auf die ihm unbedenklichen ewigen Wahrheiten, geglaubt und Raum, Zeit und Kausalität als gänzlich unbedingte Gesetze von allgemeiner Gültigkeit behandelt habe, so habe Kant offenbart, wie Raum, Zeit und Kausalität eigentlich nur dazu dienten, die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben, sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge zu setzen und die wirkliche Erkenntnis von diesem dadurch unmöglich zu machen.

Auch diese Argumentation unterliegt nun wieder in ziemlich offensichtlicher Weise den verschiedensten Einwendungen:

Zunächst einmal ist es gar nicht so sicher, wie Nietzsche annimmt, daß es Kant in seiner «Kritik der reinen Vernunft» ein für allemal gelungen ist, mit Hilfe des Rüstzeugs der Wissenschaft selbst die Grenzen und die Bedingtheit der Erkenntnis nachzuweisen. Um ihre eigenen Grenzen ein für allemal festlegen zu können, müßte nämlich die menschliche Erkenntnis ihre sämtlichen Erkenntnismittel und logischen Mechanismen, d. h. sich selbst in vollkommener Weise überblicken können, was schon nur darum nicht geht, weil der als Subjekt des Denkens erkennende Teil der menschlichen Erkenntnis sich der Objektivation durch sich selbst immer wieder entzieht. *Wenn ferner Kant aufgrund rein logisch transzendentaler Erwägungen die wissenschaftliche Erkenntnis glaubt auf die Mathematik und die Naturwissenschaften beschränken zu müssen, so stellt er damit nicht nur die klassische Metaphysik als den Versuch einer rationalen Ergründung von Gott, Seele und Welt und ihrer Zusammenhänge in Frage, sondern auch die wissenschaftliche Gültigkeit seiner eigenen Erkenntniskritik*, denn diese ist ja weder Mathematik noch mit den Naturwissenschaften identisch. *Dies ist übrigens der Grundfehler jeder positivistischen Erkenntniskritik, welche die wissenschaftliche Erkenntnis nur gerade auf Mathematik und Naturwissenschaften beschränkt, nämlich daß sie die wissenschaftliche Gültigkeit ihrer eigenen Aussagen nicht zu rechtfertigen vermag.*

Nietzsche hat also Unrecht, wenn er sich allzusehr darüber freut, daß es der Kantischen Erkenntniskritik gelungen sei, die menschliche Erkenntnis ein für allemal auf den bloß naturwissenschaftlichen

Bereich zu beschränken und somit den im Wesen der Logik begründeten Optimismus zu überwinden.

Wenn ferner Nietzsche glaubt, daß das, was er den theoretischen Optimismus der sokratisch-platonischen Kultur nennt, sich unter allen Umständen anmaße, mittels der Kausalität das innerste Wesen der Dinge ergründen zu können, an die Ergründlichkeit sämtlicher Welträtsel gestützt auf ewige Wahrheiten glaube und Raum, Zeit und Kausalität als gänzlich unbedingte Gesetze von ewiger Gültigkeit behandle, so trifft dies allenfalls auf die neuere Metaphysik zwischen Descartes und Leibniz und insbesondere auf die Schulmetaphysik eines Christian Wolff zu, nicht dagegen auf den Sokratismus-Platonismus, welcher zwar durchaus an eine prinzipielle Erkennbarkeit der universalen Sinnzusammenhänge der Wirklichkeit als eines Ganzen und des sie beherrschenden Prinzips glaubt, aber sich selbst durchaus nicht im Besitze einer absoluten und vollkommenen Erkenntnis all dieser Zusammenhänge wähnt, weil er zwischen dem vollkommenen Intellekt Gottes, welcher allein im Besitze eines vollkommenen Wissens all dieser Zusammenhänge sein kann, und der unvollkommenen menschlichen Erkenntnis, welche als Philosophie, d. h. als ständige Bemühung um Erkenntnis, nicht aber als vollkommener Besitz der Erkenntnis definiert wird, auf das deutlichste unterscheidet.

Daß ferner der Sokratismus-Platonismus Raum, Zeit und Kausalität als unbedingte Gesetze von ewiger Gültigkeit behandle oder auch dazu geführt habe, Raum, Zeit und Kausalität als ewige Wahrheiten zu behandeln, ist gänzlich unbeweisbar, da der Platonismus Raum, Zeit und auch Kausalität, wie sie die neuere Philosophie seit Descartes versteht, als Merkmale der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Werdens zuschreibt, welche nicht als ewig, weil nicht als wahrhaft seiend, sondern als ausgerichtet auf ein überzeitliches und überräumliches wahres Sein der Ideen konzipiert wird. Auch die eigentlichen ewigen Wahrheiten des Sokrates, wie die Identifikation von Tugend und Glückseligkeit und von Tugend und Wissen, werden nicht in dem Sinne als ewige und objektive Wahrheiten aufgefaßt, daß man annimmt, sie mittels einer absolut unfehlbaren Methode deduzieren und dadurch auf den Stand einer absoluten theoretischen Gewißheit erheben zu können, sondern sie gelten als vergleichsweise unerschütterliche Leitsätze, weil sie sich nach sorgfältiger logisch theoretischer und praktischer Erprobung als Wahrheiten von beachtlicher

Gültigkeit und als bedeutsame Annäherung an das, was auf dem Gebiete der Ethik als ewige Wahrheit zu gelten hat, erwiesen haben. Gerade diese Wahrheiten aber setzen keineswegs Zeit, Raum und Kausalität als ewig gültige Gesetze voraus und fallen mit dem Nachweis der Gültigkeit von Zeit, Raum und Kausalität ausschließlich für den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren auch keineswegs dahin.

Ob ferner, wie Nietzsche behauptet, Kant je daran dachte, zu offenbaren, daß Raum, Zeit und Kausalität eigentlich nur dazu dienten, die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben, sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge zu setzen und die wahre Erkenntnis von diesem dadurch unmöglich zu machen, das ist aus mehreren Gründen äußerst fraglich: Einmal involviert diese Interpretation, die Nietzsche hier vom Kantischen Kritizismus gibt, die Schopenhauersche Identifikation des Kantischen Dinges an sich mit seinem eigenen Weltwillen als dem Prinzip und der Wurzel allen Lebens, während doch bei Kant mit dem Ding an sich wohl eher die platonische Idee im Sinne einer unbedingten sittlichen Forderung und einer wahrhaft erkennbaren Wesensbestimmung gemeint ist. Zudem hat doch wohl Kant eher nur gemeint, daß sich Raum, Zeit und Kausalität lediglich auf die Erscheinung, nicht aber auf die Idee anwenden lassen und nicht, daß sie dazu dienen, die Erscheinung zur einzigen Realität zu erheben und die Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge zu verhindern.

Aus all dem mag ersichtlich werden, daß Nietzsche zu seinem Irrationalismus und Mißtrauen der Erkenntnis gegenüber auch durch die Entwicklung, welche die neuere Philosophie bei Kant und bei Schopenhauer genommen hat, durchaus nicht in absoluter Weise berechtigt ist.

Weder durch die Praxis noch durch die Theorie scheinen uns also trotz Nietzsche der Glaube an eine prinzipielle Ergründlichkeit und Erkennbarkeit der Natur und an die Universalheilkraft des Wissens, welchen Nietzsche dem Sokratismus-Platonismus in so hohem Maße zum Vorwurf macht, widerlegt zu sein, auch dann nicht, wenn es der menschlichen Erkenntnis nie vollkommen gelingt, das Ganze der Natur erkennend zu durchdringen und die Ganzheit der menschlichen Probleme befriedigend zu lösen.

Dennoch glaubt Nietzsche, daß mit der Einsicht in die Grenzen der Wissenschaft und des Logischen, wie sie der Kantische Kritizis-

mus gebracht habe, eine tragische Kultur eingeleitet sei. Ihr wichtigstes Merkmal bestehe darin, daß als höchstes Ziel nicht mehr die Wissenschaft, sondern die Weisheit gelte, die sich, ungetäuscht durch die verführerischen Ablenkungen der Wissenschaften, mit unbewegtem Blicke dem Gesamtbild der Welt zuwende und in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung als eigenes Leiden zu ergreifen suche.

Angesichts dieser neuen Zielsetzung einer tragischen Kultur müssen wir uns natürlich sogleich fragen, ob Weisheit und Wissenschaft in dieser antithetischen Weise aufgefaßt und die eine gegen die andere ausgespielt werden dürfe. Uns scheint es vielmehr, daß sowohl die Philosophie, welche sich um die Erkenntnis universaler Sinnzusammenhänge der Wirklichkeit als eines Ganzen bemüht, als auch die Wissenschaften, welche sich auf die Erforschung von Teilbereichen der Wirklichkeit konzentrieren, das eine Ziel gemeinsam haben, nämlich die Wahrheit, und daß sie sich diesem einen Ziel auf demselben Wege nähern, nämlich über die Erkenntnis. *Dabei darf man nicht aus der historischen Tatsache, daß sich die neuzeitliche Menschheit zur Hauptsache auf die spezialwissenschaftliche Erforschung von Teilbereichen der Wirklichkeit konzentriert hat und darin ein unglaublich hohes Maß an Exaktheit erreichte, einfach schließen, daß nur die Erforschung von Teilbereichen der Wirklichkeit in exakter Weise möglich sei, während man sich beim Fragen nach den universalen Sinnzusammenhängen der Welt und des Lebens einer mehr künstlerisch intuitiven Betrachtungsweise, welche die Anwendung von Logik ausschließe, anvertrauen dürfe.*

Zweifellos liegen gewisse Teilbezirke der Wirklichkeit, so insbesondere der gesamte Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren, der menschlichen Aufmerksamkeit näher als das Ganze der Wirklichkeit, welches auch unsichtbare und nicht mehr wahrnehmbare Werte und Zielsetzungen umfaßt. Doch kann man sich fragen, ob wir, die wir heute in einer Welt vollkommener technischer Mittel, aber unklarer geistiger und ethischer Zielsetzungen leben, es uns noch länger erlauben dürfen, in der Frage letzter philosophischer Zielsetzungen uns jeder Logik zu entschlagen und uns einer eher irrationalen künstlerischen Betrachtungsweise oder gar einem tragischen Weltverständnis im Sinne Nietzsches anzuvertrauen.

Um diese Frage noch besser beurteilen zu können, müssen wir uns wieder dem Problem zuwenden, wohin und zu welchem Ziele Nietzsche sein Irrationalismus und seine künstlerische und tragische Weltbetrachtung geführt haben.

Da erfahren wir zunächst, daß die tragische Weltbetrachtung uns lehre, im Gesamtbilde der Welt das ewige Leiden aller Kreatur als das eigene Leiden sympathisch mitzuempfinden, und daß die neu zu erweckende Tragödie uns den metaphysischen Trost lehren werde, wonach trotz dem ständigen Scheitern und Untergehen der einzelnen Erscheinungen des Lebens doch dieses als Ganzes immer erhalten bleibe und somit nichts je verloren gehen könne.

Dies sind zwei Theoreme, von denen wir dem einen als einer Forderung von unbestreitbar hohem ethischem Niveau unsere Achtung nicht versagen können, dem andern aber als einer Lehre von einiger Plausibilität zustimmen dürfen.

Doch offenbart sich in diesen beiden Anschauungen unbestreitbar der Einfluß Schopenhauers und seiner Philosophie, welchen Nietzsche später als einen zu Weltverneinung und zur Resignation führenden Glauben unzweideutig abgelehnt hat, denn nicht nur den theoretischen Optimismus der sokratisch-platonischen Kultur hat Nietzsche später wie bereits hier schon abgelehnt und verworfen, sondern auch die asketischen und weltentsagenden Tendenzen der sogenannten buddhaistischen Kultur, denen ja die Philosophie Schopenhauers sehr nahesteht, glaubte er später als eine Gefahr und einen Gegensatz zu seiner eigenen künstlerisch tragischen Kultur ablehnen zu müssen.

Echtester Nietzsche ist es dagegen, wenn man vernimmt, daß bereits der Verfasser der «Geburt der Tragödie» sich von einer künftigen Generation, welche die tragische Kultur repräsentiert, eine Unerschrockenheit des Blicks, einen heroischen Zug ins Ungeheure, den kühnen Schritt von Drachentötern und schließlich, was das Wichtigste ist, eine stolze Verwegenheit erhofft, mit der sie allen Schwächlichkeitsdoktrinen jenes theoretischen Optimismus den Rücken kehrt, um im Ganzen und Vollen resolut zu leben. Man ist, um dies nur am Rande zu bemerken, bei der stupenden prophetischen Begabung des Friedrich Nietzsche baß erstaunt, daß hier nicht bereits wörtlich von «vivere pericolosamente» die Rede ist.

Was Nietzsche mit dem resoluten Leben im Vollen und Ganzen wirklich meint, erfahren wir etwas weiter unten, wo dem theoretischen Menschen der sokratisch-platonisch inspirierten Kultur vorgeworfen wird, daß er nichts mehr ganz haben wolle, ganz auch mit all der natürlichen Grausamkeit der Dinge. Dagegen ist natürlich sofort zu bemerken, daß man die sogenannte natürliche Grausamkeit der Dinge sehr wohl kennen kann und dennoch mit voller Bewußt-

heit sich daran machen kann, diese natürliche Grausamkeit wenigstens im Bereiche des Menschlichen nach Möglichkeit zu überwinden. Insbesondere der Sokratismus-Platonismus wird dies unter allen Umständen zu tun bestrebt sein, und zwar aus einer gewissen Einsicht in die Folgen, die sich ergeben würden, wenn die präsidiale, alles zum Guten lenkende Instanz, nämlich die Vernunft, welche den Menschen allererst vom Tiere unterscheidet, die lenkende Funktion im Menschen wie im Staate verliert: Dann nämlich würden die beiden Grundtendenzen des irrationalen Teils der Seele des Menschen, von denen Plato entgegen den Befürchtungen Nietzsches (vgl. z. B. in «Wille zur Macht», Aphorismus Nr. 434) durchaus eine Ahnung hat, nämlich der kriegerisch muthafte und der besitzgierig genußsüchtige Teil der Seele, sich ohne die Vermittlung des Schiedsrichters Vernunft gegenseitig anfallen und bis in den Tod bekämpfen. Nicht von einem Nachgeben oder einem zügellosen Entfesseln der tierischen Relikte im Seelenleben des Menschen, die übrigens Plato durchaus zu kennen scheint, erhofft er sich eine Rettung und Bewahrung des menschlichen Lebens, sondern von deren Ordnung und Überwindung durch die menschliche Vernunft. Denselben heilsamen Einfluß auf die Erhaltung und Bewahrung des menschlichen Lebens traut Plato der Vernunft auch auf staatlicher Ebene zu, wo die vernünftige Lenkung alle extrem militaristischen und extrem nur auf materielle Wohlfahrt bedachten Tendenzen zurückdämmen und ein harmonisches Gleichgewicht zwischen ihnen herstellen soll.

Demgegenüber scheint Nietzsche, wie sich aus bem bekannten Versuch einer Selbstkritik an der «Geburt der Tragödie» aus dem Jahre 1886 ergibt, in späteren Jahren in zunehmendem Maße alles Instinktive, Triebhafte und Bestialische im Menschen gegen die Helle des Bewußtseins und vor allem gegen die moralische Verantwortung ausgespielt zu haben. Er tat dies aus einer vermutlich bloß eingebildeten intellektuellen Vorneigung für das Harte, Schauerliche und Böse des Daseins heraus. Die Wissenschaft und jede Intellektualität, so schreibt er in jenem «Versuch einer Selbstkritik», sollte als ein Phänomen und Symptom des Lebens betrachtet und auf ihre Nützlichkeit für das Leben hin untersucht werden. Das Ziel der denkerischen Bemühungen Nietzsches ist es nach seinem eigenen Zeugnis bereits in der «Geburt der Tragödie» gewesen, die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der

Optik des Lebens. Dabei glaubt Nietzsche am Beispiel der griechischen Kultur erkannt zu haben, daß der Glaube an die Ergründlichkeit der Natur und die Universalheilkraft des Wissens im Grunde genommen ein Zeichen des Niedergangs und des Zerfalls war. Gerade in Zeiten ihrer Auflösung und Schwäche seien die Griechen immer optimistischer, oberflächlicher, schauspielerischer, nach Logik und Logisierung der Welt brünstiger, also zugleich heiterer und wissenschaftlicher geworden. Allen modernen Ideen und Vorurteilen des demokratischen Geschmackes zum Trotz, so meint Nietzsche, sei der Sieg des Optimismus, die vorherrschend gewordene Vernünftigkeit, der praktische und theoretische Utilitarismus, gleich der Demokratie selbst, mit der er gleichzeitig sei, ein Symptom der absinkenden Kraft, des nahen Alters, der physiologischen Ermüdung.

Wenn wir nun abschließend in zusammenfassender Weise kritisch zu Nietzsches Opposition gegen die Vernunftgläubigkeit des Sokratismus-Platonismus vor allem im Hinblick auf unsere heutige Welt Stellung nehmen wollen, so ist es nicht schwer, den prinzipiellen Fehler zu erkennen, der Nietzsche unterlaufen ist, und auch die verhängnisvollen Auswirkungen dieses Fehlers sind verhältnismäßig leicht zu überblicken. Die Zurückführung der von Nietzsche so genannten alexandrinischen Kultur des 19. Jahrhunderts, also des technischen und wissenschaftlichen Zeitalters auf den Sokratismus-Platonismus, erweist sich nur zum Teil als gerechtfertigt, da die moderne industrialisierte Welt die Vernunft einseitig auf die Beherrschung der sinnlich wahrnehmbaren Welt angewendet hat, nicht aber mit voller Bewußtheit auf die Bewältigung der menschlichen Probleme im Ganzen, wie dies Sokrates-Plato mit seiner Gleichung von Tugend und Wissen hatte andeuten wollen und wie Plato es in seinen Werken durchgeführt hat.

Es ist vielmehr bereits im neunzehnten, aber mehr noch im zwanzigsten Jahrhundert so gewesen, daß einer extremen Ausschöpfung aller Möglichkeiten einer vernunftmäßigen Bewältigung der sinnlich wahrnehmbaren Welt ein Überhandnehmen des Irrationalismus auf dem geistig kulturellen Bereiche entsprach. Bereits die Schopenhauersche Willensmetaphysik war ja eine irrationalistische Reaktion auf die Hegelsche Geistmetaphysik gewesen. Es ist aber gefährlich, angesichts einer solchen Situation den Anwalt des Unvernünftigen zu spielen, denn wenn auf einem oder mehreren Teilgebieten der Wirklichkeit die Anwendung der Vernunft so ungeheure

Erfolge gezeitigt hat, wie viel größere Erfolge müßte sie dann in Anwendung auf das Ganze des menschlichen Lebens, seiner Weltbewältigung und seiner Gotteserkenntnis zeigen! Die Bewältigung des menschlichen Lebens im Ganzen wäre aber vermutlich noch wichtiger als die Bewältigung irgendeines Teilgebietes der Wirklichkeit, mit der sich der Mensch auseinanderzusetzen hat.

Wenn es stimmt, daß die vernunftmäßige Behandlung aller Probleme nur positive Auswirkungen haben kann, dann muß es höchst gefährlich sein, im Bereiche der gesamtmenschlichen Kultur den Irrationalismus eines wilden und vertierten Trieblebens zu ermutigen, während auf dem Bereich der Technik und Naturwissenschaft die vernunftmäßige Bewältigung der Wirklichkeit immer größere Fortschritte macht. Auf diese Weise läuft man nämlich Gefahr, immer gefährlichere und wirkungsvollere Instrumente der Machtausübung und Naturbewältigung einer Menschheit in die Hand zu spielen, die sich immer weniger als imstande erweist, sich dieser Instrumente in positivem, aufbauendem und nicht in negativem Sinne zu bedienen.

Mit anderen Worten: Nach all den Greueltaten faschistischer und kommunistischer Systeme in zwei Weltkriegen sollte es doch nun eigentlich vollends klar geworden sein, daß keinerlei Anlaß mehr besteht, das Tierische und Bestialische im Menschen gegen die Übermacht der Vernunft zu schützen, sondern daß vielmehr die Vernunft des Menschen es ist, welche gegenüber der Übermacht des Irrationalen gestärkt werden sollte.

Gerade auf diesem Wege aber kann uns der Platonismus wertvolle Hilfe bieten, indem er uns einleuchtend zeigt, wie nur in der Angleichung an den vollkommenen Intellekt Gottes, welcher den Makrokosmos in vorbildlicher Weise lenkt und verwaltet und so das vom Menschen Geforderte in Ewigkeit schon vollbracht hat, der Mensch in dem kleinen ihm anvertrauten Bereich überhaupt hoffen darf, durch die Stärkung seiner Vernunft zu einer positiven Bewältigung seines Lebens zu gelangen.