

Werner Stegmaier

„Sokrates faszinierte“, Nietzsche auch.

Philosophie im Spielraum von Irritation und Faszination

1. Nietzsches Sokrates-Bild

Sokrates, der platonische Sokrates, gilt als bedeutsamste Gründungsfigur der abendländischen Philosophie. Denn er habe nicht wie ein bezahlter Sophist sein Publikum um irgend eines Vorteils willen mit Tricks überredet, sondern es als Philosoph mit guten Gründen im Vertrauen auf eine allen gemeinsame und gleiche Vernunft an die Wahrheit heranführen wollen, ohne dass er sich anmaßte, sie selbst zu kennen. Darin ist er bis heute Vorbild geblieben; wir identifizieren uns noch immer gerne damit, viele mit hohem Pathos. Nietzsche jedoch glaubte nicht mehr an die Wahrheit und auch nicht an eine allen gemeinsame und gleiche Vernunft. Für „den einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“ (GT 15, KSA 1.100) hielt er Sokrates trotzdem und nahm ihn darin vielleicht noch ernster als selbst Platon, der sich seiner, so Nietzsche, als „Semiotik“ bedient hatte (EH UB 3).¹ Er brachte Sokrates' Wirkung zuletzt, im Kapitel *Das Problem des Sokrates der Götzen-Dämmerung*, auf die Formel „Sokrates faszinierte“ – und

¹ Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist [1974], aus dem Am. übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, kommt nicht nur das Verdienst zu, Nietzsche gegen den Faschismus-Verdacht verteidigt, sondern auch mit der damals vorherrschenden Meinung gebrochen zu haben, Nietzsche habe Sokrates und sein Wirken rundweg verurteilt. Dass er ihn stattdessen bewundert, ihm gehuldet und ihn „als Abgott verehrt“ (S. 455-473) habe, ist an den Texten freilich ebensowenig haltbar (vgl. Thomas Jovanovski, *Critique of Walter Kaufmann's „Nietzsche's Attitude Toward Socrates“*, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 329-358). Bezeichnenderweise hat Kaufmann an der zitierten Stelle aus GT 15 „und Wirbel“ ausgelassen. Um diesen „Wirbel“ wird es im Folgenden gehen. Albert von Schirnding, „Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“. Zum Bild des Sokrates bei Friedrich Nietzsche, in: Alois K. Soller / Beatrix Vogel (Hg.), *Chronik des Nietzsche-Kreises München. Vorträge aus den Jahren 1990-1998 (Mit Nietzsche denken. Publikationen des Nietzsche-Kreises München, Bd. 1)*, Neuried (ars una) 1999, S. 317-327, führt den „Wirbel“ im Titel seines Beitrags, geht aber nicht näher auf ihn ein. Er bleibt ausdrücklich dem platonischen Sokrates-Bild verpflichtet.

gebrauchte sie gleich sechs Mal. Er hämmerte sie sich und seiner Leserschaft geradezu ein.² Wir wissen, dass Nietzsche dort am lautesten redete, wo er fürchtete, verwechselt zu werden. Weil er, wie er sich schon früh eingestanden hatte, Sokrates so nahe stand, dass er „fast immer einen Kampf mit ihm kämpf[t]e“ (N 1875,6[3], KSA 8.97), wuchs seine Furcht auch hier – je mehr er sah, dass er selbst, wie er dann in *Ecce homo* schrieb, ein „Schicksal“ für die Philosophie und die Kultur Europas überhaupt geworden sein könnte wie einstmals Sokrates.³ Auch er sah sich als philosophischen „Wirbel“ und nun als noch stärkeren, der den sokratischen mitriss und zu einem noch tieferen „Wendepunkt“ werden müsste.

Das historische, den erhaltenen zeitgenössischen Quellen entnehmbare Wissen über Sokrates war bekanntlich gering, und Nietzsche, als tüchtiger Philologe, wusste darum, dass historisch treuer als das ernste und zuweilen ergreifende Porträt, das Platon vor allem im *Symposion* und der *Apologie* von Sokrates gab, das harmlose Bild Xenophons und Aristophanes' komische Verzeichnung sein könnten.⁴ Er hatte den Mut, sich aus den

2 Die Formel „Sokrates faszinierte“ taucht nicht in den Vorstufen auf, Nietzsche hat sie offenbar erst im Zug der endgültigen Niederschrift geprägt. In Montinaris Kommentar (KSA 14.414) findet sich kein Hinweis dazu. Doch in Platons *Symposion* gebraucht Alkibiades genau diese Formel: Unter Berufung auf Frauen ebenso wie auf Männer sagt er, durch Sokrates' Reden seien wir *ekpeplaegménoi kai katechómēta*, das heißt ‚verdutzt, aufgeschreckt, bestürzt‘, kurz: ‚irritiert‘, und zugleich ‚ingenommen, in Bann gehalten, begeistert‘, kurz ‚fasziniert‘ (215d). Vgl. auch *Menon* 79e-80b und dazu den Beitrag zur Quellenforschung von Andreas Rupschus / Werner Stegmaier, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), S. 236-238.

3 Nach Volker Gerhardt, *Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates*, in: *Nietzscheforschung* 8 (2001), S. 315-332, wiederabgedruckt in: V.G., *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, hg. v. Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis, Berlin/New York 2011, S. 281-304, erwartete Nietzsche die „Wiederkehr des Sokrates“ in sich selbst, ohne dessen (von Platon entworfener) Größe auch nur entfernt gerecht werden zu können; sein Denken sei in allem ein Rückschritt hinter das platonisch-sokratische. Wo er Sokrates auszeichne (und nicht verurteile), wolle er sich selbst auszeichnen. Nach Alexander Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley/Los Angeles/London 1998, deutsch: *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*. Aus dem Englischen von Michael Haupt, Hamburg 2000, S. 246 f., konnte Nietzsche im „Verhältnis von äußerster Nähe und äußerster Konkurrenz“ Sokrates „nicht anerkennen, weil er sonst hätte anerkennen müssen, daß er selbst doch nicht der war, als der er sich entworfen hatte.“ Es dürfte Nietzsche um mehr als narzisstische Spiegelungen gegangen sein.

4 Zu den Passagen, in denen sich Nietzsche mit Sokrates beschäftigt, vgl. ausführlich Giuliano Campioni, *Le Socrate Monstrum* de Friedrich Nietzsche, in: Jean-François Balaudé / Patrick Wotling (Hg.), *«L'art de bien lire». Nietzsche et la philologie*, Paris 2012, S. 15-41, zum aktuellen historisch-philologischen Forschungsstand zu Sokrates' Biographie und Philosophie selbst vgl. die kompakte Darstellung von Klaus Döring, *Sokrates*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearbeitete Auflage. *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/1, *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, hg. v. Hellmut Flashar, Basel 1998, § 13, S.

wenigen Anhaltspunkten, die es gab, seinen eigenen „Typus“ Sokrates (N 1870, 8[15], KSA 7.225) zu entwerfen, ihn, wie später seinen ‚Typus Jesus‘, aus den widerstreitenden Quellen zu ‚erraten‘, die sich ihrerseits je schon einen bestimmten Typus, wenn nicht eine Karikatur ‚zurechtgemacht‘ hatten.⁵ Dabei distanzierte er ihn nun so weit wie möglich von den Idealisierungen Platons, auf dessen plastische Kraft Sokrates auch hemmend und zerstörerisch gewirkt habe,⁶ und erschloss ihn mit den Mitteln seiner eigenen Psychologie und Genealogie. Sokrates, um auch daran zu erinnern, wurde so zum einen der „Typus des theoretischen Menschen“, der nicht mehr an der Kunst, sondern allein an der Wahrheit, die er in Aussicht stellte, oder, soweit diese Wahrheit verborgen blieb, am Versuch ihrer „Enthüllung“ interessiert war; er „genießt und befriedigt sich“, wie Nietzsche dieses Interesse in der *Geburt der Tragödie* drastisch formulierte, „an der abgeworfenen Hülle und hat sein höchstes Lustziel in dem Prozess einer immer glücklichen, durch eigene Kraft gelingenden Enthüllung.“ (GT 15, KSA 1.98) Zum andern sei er mit seiner „individuellen Rücksicht auf Glücklich-Leben“ (N 1872, 19[27], KSA 1.425) Vorbild auch christlicher und moderner Lebenskunst geworden: „Das Heil deiner selbst geht über alles‘ soll man sich sagen: und es giebt keine Institution, welche du höher zu achten hättest als deine eigne Seele.“ (N 1875, 3[69], KSA 8.34)⁷

Nietzsche hatte stets beide Seiten, Sokrates‘ Wahrheitssuche und Lebenskunst, im

141-179. Im Abriss seiner Wirkungsgeschichte des Sokrates verfällt Döring allerdings wieder in das Stereotyp von Nietzsches „lebenslangem Kampf gegen [!, nicht ‚mit‘!] Sokrates“ und hält ihn, hier nicht fein genug lesend, für eine „Obsession“ (S. 175).

5 Vgl. N 1883, 8[15], KSA 10.338: „Plato’s freie Art, mit Socrates zu verfahren (wie sein Kopf in Neapel) / Die freie Art, sich Socrates zurecht zu machen (Xenophon ebenso) / das Untergehn des Individuums in Typen (Homer Orpheus usw.)“. Bei Platon wurde daraus, so Nietzsche in einem früheren Notat, „im eigentlichen Sinne eine Carricatura, eine Überladung“ (N 1875, 5[193], KSA 8.95; vgl. N 1876, 18[47], KSA 8.327). Die Unterscheidung eines echten vom platonischen Sokrates, die Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, NY 1991, später vorzunehmen versuchte, spielte für Nietzsche keine ausschlaggebende Rolle. Zur Zweifelhafteit der Unterscheidung vgl. Günter Figal, *Sokrates*, 3., überarb. Aufl., München 2006, S. 17-23.

6 Vgl. die von früh an wiederkehrende Bemerkung „Der Sokratismus vernichtete bei Plato bereits die Form“ (N 1869,1[24], KSA 7.17; s. a. ST, KSA 1.543).

7 Zur Darstellung von Nietzsches Verhältnis zu Sokrates unter dem Aspekt der Lebenskunst vgl. Jörn Müller, *Theorie und Lebensform der antiken Philosophen im Spiegel Nietzsches*, in: Günter Gödde / Nikolaos Loukidelis / Jörg Zirfas (Hg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart/Weimar 2016, S. 107-118, hier S. 110-113. Müller folgt freilich vor allem Nietzsches scharfer Sokrates-Kritik in GT und GD und spart gerade die sokratische Lebenskunst fast völlig aus, die Nietzsche dazwischen, in seinen ersten Aphorismen-Büchern, mit einiger Ironie anspricht.

Auge und musste in der Tat überall eine große Nähe zu sich selbst erkennen.⁸ Sie beginnt mit der von Nietzsche selbst markierten

- Angst des Sokrates, dass ihm nach seiner Skepsis gegen die Naturphilosophien der Vorgänger für sein Philosophieren eben nur noch sein Selbst blieb,⁹
- seiner bei aller Ungewissheit unerklärlichen Orientierungssicherheit, die er sich von seinem *daimónion* versprach („Sokrates gewann in besonderen Lagen, wo sein Verstand zweifelhaft wurde, einen festen Anhalt durch eine wunderbar sich äußernde dämonische Stimme“; ST, KSA 1.542),
- seinem Geschick, dabei ein, so Nietzsche, schlichtes „Ohrenleiden“ zu seinem „Heile“ als Daimonion darzustellen (MA I 126),
- seiner durchaus berechtigten Annahme, dass jeder nur nach „dem jedesmaligen Maasse seiner Vernünftigkeit“ handeln könne (MA I 102),
- seiner umsichtigen Distanz zu Frauen, die bewirkt habe, dass er sich von seiner Xanthippe gerne auf die „Gassen“ treiben ließ, um „zum grössten athenischen Gassen-Dialektiker“ zu werden (MA I 433),
- seiner ganz unironischen Zuwendung zu den „*allernächsten Dinge[n]*“ (MA II WS 6),
- seiner Unerschrockenheit gegenüber dem Orakel, das er, mit einem „Anflug von attischer Ironie und Lust am Spaassen“, nicht einfach hinnahm, sondern unentwegt überprüfte (MA II WS 72), und seiner Anklage wegen Religionsfrevels, die sich Nietzsche dann auch für seinen *Antichrist* erhoffte ,

8 Neben vielen anderen hat Alexander Nehamas dafür zahlreiche Anhaltspunkte zusammengestellt: Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge, Mass./London, UK 1985, deutsch: *Nietzsche. Leben als Literatur*. Aus dem Am. von Brigitte Flickinger, Göttingen 1991. Nehamas legt besonderen Wert auf die Vielschichtigkeit von Nietzsches im Grundsatz, wie er meint, feindseliger, ja „vitriolic attitude / giftiger Haltung“ zu Sokrates (S. 32 / 50) und auf die Ambivalenz, die er darin erkennt, vor allem aber auf die Thematisierung der Lebenskunst, die er bei beiden entdeckt. Doch, so James I. Porter, *Nietzsche and „The Problem of Socrates“*, in: Sara Ahbel-Rappe / Rachana Kamtekar (Hg.), *A Companion to Socrates*, Hoboken, NJ/Oxford u.a. (Blackwell) 2006, S. 406-425, hier S. 407, „Nietzsche’s ambivalence towards Socrates“ is [...] also because of the very ambiguity of “ambivalence,” an empty phrase“, zumal wenn unter Berufung auf sie Nietzsches und Sokrates’ darüber hinausgehende hohe philosophische Ansprüche dabei heruntergespielt oder nicht ernst genommen werden. Nach Porter ist Sokrates „not a fixed entity in Nietzsche’s eyes but is a constantly moving and changing target“ und dies umso mehr, als Nietzsches eigene Schriften ein „fluid and dynamic medium“ sind. So wird er „Nietzsche’s most variously imagined rival“ und muss methodisch als solcher erschlossen werden. Dem kann ich folgen.

9 Vgl. N 1875, 6[21], KSA 8.106: „da bleibt mir nichts als ich mir selbst; Angst um sich selbst wird die Seele der Philosophie.“

- seiner „Freude am Leben und am eignen Selbst“, seiner „fröhlichen Art des Ernstes“, seiner „Weisheit voller Schelmenstreiche“ (MA II WS 86),
- seiner Unabhängigkeit im moralischen Urteil („Wenn aber gar Sokrates sagte: ‚der Tugendhafte ist der Glücklichsste‘, so traute man seinen Ohren nicht, man glaubte etwas Verrücktes gehört zu haben. Denn bei dem Bilde des Glücklichsten dachte jeder Mann vornehmer Abkunft an die vollendete Rücksichtslosigkeit und Teufelei des Tyrannen, der seinem Übermuth und seiner Lust Alles und Alle opfert.“ M 199),
- seiner Dialektik, mit der er zugleich verführte und beglückte (M 544), und
- seiner bewundernswürdigen „Tapferkeit und Weisheit“, die Sokrates „in Allem, was er that, sagte – und nicht sagte“ (FW 340), bis zu seinem ihm vom Gericht zugedachten Tod bewies.

Nietzsches Nähe zu Sokrates ging jedoch noch viel weiter. Beide verband auch

- ihr Mut zu einem ganz selbstverantworteten Philosophieren,
- ihr Bekenntnis zugleich zur Affektgetriebenheit ihres Philosophierens (bei Sokrates die schönen Jünglinge, bei Nietzsche die lebenslangen körperlichen Leiden),
- ihr Philosophieren im offenen Wettbewerb (*agón*) mit andern,
- ihr überlegenes Spiel mit der Ironie, die zu Sokrates' Zeit noch als gezielte Verstellung verstanden wurde, und mit der Paradoxie (sein ‚ich weiß, dass ich nichts weiß‘),¹⁰
- ihr bewusster Verzicht auf definitive Lösungen der von ihnen gestellten Probleme,
- ihre unterschiedlichen Formen des Philosophierens, bei Sokrates neben dem Dialog und der in ihm geübten Dialektik die Erzählung, der Mythos,¹¹
- ihre erklärte Politikferne (Sokrates ließ die Demokratie gelten wie zumindest auch der mittlere Nietzsche, ohne sich für sie zu erwärmen),
- ihr Verständnis des Philosophen als eines Arztes der Kultur¹²
- und schließlich die von beiden offen eingestandene Undurchschaubarkeit ihrer selbst, ihr labyrinthisches Wesen, das Nietzsche, was Sokrates betrifft, in einem berühmten Notat

¹⁰ Zu Nietzsches Nutzung der Paradoxie als Denkmittel vgl. Werner Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin/Boston 2016, passim.

¹¹ Zu Nietzsches Formen philosophischer Schriftstellerei vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, 2. Aufl. Hamburg 2013, S. 98-113, und Claus Zittel, *Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), S. 81-112.

¹² Vgl. Marta Faustino, *Nietzsche, Sokrates und der Philosoph als Arzt der Kultur*, in: Céline Denat / Patrick Wotling (Hg.), *Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du Crépuscule des idoles*, Reims 2014, S. 83-98.

probeweise so beschrieb:

Immer *ironice*: es ist eine köstliche Empfindung, einem solchen wahrhaftigen Denker zuzusehn. Aber es ist noch angenehmer, zu entdecken, daß dies Alles Vordergrund ist, und daß er im Grunde etwas Anderes will u. auf sehr verwegene Weise will. Ich glaube, daß der Zauber des Socrates der war: er hatte eine Seele u dahinter noch eine und dahinter noch eine. In der vordersten legte sich Xenophon schlafen, auf der zweiten ~~vielleicht~~ Plato {u auf der dritten noch einmal Plato aber Plato mit seiner eigenen ~~Hinterseele~~ zweiten Seele. Pl. selber ist ein Mensch mit vielen „~~Vielleicht~~“ Hintertheilen u. Vordergründen.¹³

Inzwischen ist gut erschlossen, insbesondere von Enrico Müller, wie Nietzsche sich seinen Typus Sokrates aus den damaligen athenischen Lebensbedingungen verständlich machte,¹⁴ und, insbesondere von Andreas Urs Sommer, welche Quellen er nutzte.¹⁵ Man braucht sich heute nicht mehr gegen Nietzsches scheinbare Herabwürdigung des Sokrates zu empören, die, wie Sommers Kommentar nachweist, nicht so neu war, wie sie scheint, und muss Nietzsche auch nicht mehr gleichsam gegen sich selbst rehabilitieren, indem man ihm, wie Kaufmann, schlichte Bewunderung des Sokrates nachsagt.¹⁶ Wir können nun stattdessen weiterfragen, was gerade aus dem Sokrates-Kapitel der *Götzen-Dämmerung*, in dem Nietzsche Sokrates wie nirgend sonst *persönlich* anzugreifen scheint, *philosophisch* zu lernen ist, nachdem auch Nietzsche zu einem der berühmtesten Exponenten der Philosophie geworden ist. Was Nietzsche dazu anbietet, ist der Begriff der Faszination. Er ist, dem der Begriff der Irritation korrespondiert. Beide sind in der Nietzsche-Forschung bisher wenig beachtet worden.

2. Sokrates' irritierender und faszinierender „Wirbel“ um die „Vernunft“

Folgt man Nietzsche, so *überzeugte* Sokrates weniger als er *irritierte* und *faszinierte* und

13 N 1885, 34[66], KSA 11.440, korr. und zit. nach KGW IX 1, N VII 1, S. 153.

14 Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 50), Berlin/New York 2005, S. 188-220.

15 Siehe für GD PS Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Band 6/1, Berlin/Boston 2012, S. 259-285, und zu GT den allerdings nicht auf die aktuelle Forschung Bezug nehmenden Kommentar von Jochen Schmidt in demselben Kommentarwerk aus demselben Jahr.

16 Und wir müssen uns auch nicht länger mit dem Problem des historischen Sokrates aufhalten, nachdem Porter vollends klargestellt hat, dass es sich bei Nietzsche wie bei allen andern, die sich mit Sokrates befassten, immer nur um einen „Socrates-effect“ handeln konnte, einen Effekt, den Sokrates, gerade weil er historisch so schwer greifbar war, bei ihnen bewirkte (Porter, *Nietzsche and the „Problem of Socrates“*, S. 413).

erzeugte *dadurch* jenen „Wirbel“, der die europäische Philosophie auf Jahrtausende prägen sollte, die „Wende“ zur „Vernunft“. ¹⁷ So verstanden, musste sie sich in einem neuen Wirbel auch wieder umwenden lassen. Damit entfällt der Begriff der Vernunft nicht, auch bei Nietzsche nicht, wird die Philosophie nicht irrational. Sie bleibt, auch bei Nietzsche, Rechtfertigungsinstanz in der Kommunikation, doch nicht mehr mit dem Anspruch, auf ewige Wahrheiten hinzuführen, sondern mit der nun begrenzten Funktion, alltäglich, politisch und philosophisch gebrauchten Begriffen *auf Zeit* Halt zu geben – solange das jemand wie Sokrates ins Werk zu setzen versteht und solange derselbe oder ein anderer die Begriffe nicht wieder ins Wanken bringt, was Sokrates in Platons Dialogen oft genug tut. Was man einander in der Kommunikation als Vernunft unterstellt, stabilisiert die Orientierung in den Wirbeln des Lebens, nicht mehr, nicht weniger. Nach Sokrates hatte sie faktisch, nach Nietzsche hat sie erklärtermaßen eine begrenzte Orientierungsfunktion. ¹⁸ Im „Wirbel“ einer schweren Desorientierung ¹⁹ leitete Sokrates' Annahme einer allen gemeinsamen und gleichen Vernunft eine „Wende“ zu einer lange haltbaren Orientierung ein. Sie war jedoch nicht schon oder doch nur zirkulär durch die Vernunft selbst zu begründen, musste gleichsam erst erfunden werden. Nach Nietzsche ist sie nun als bloßes Orientierungsmittel zu erkennen und braucht nicht mehr als allen gemeinsame und gleiche und zeitlose unterstellt zu werden, sondern kann ihrerseits auf ihre zeitlichen Bedingungen hin befragt werden. ²⁰ Statt durch jene Vernunft, die durch sie

17 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, S. 104, spricht von „Drehscheibe“, Enrico Müller, *Die Griechen*, S. 212, von „Weichenstellung“. Beides sind Eisenbahn-Metaphern. Doch die Eisenbahn suggeriert gut gebahnte und klar entscheidbare Wege, die Nietzsche nicht unterstellt. Er bevorzugte Fluss- und Strömungs-Metaphern.

18 Nietzsche hat vom Begriff der Vernunft selbst weiterhin regen Gebrauch gemacht, jedoch nicht in einem vorab definierten, sondern seinerseits sich wandelnden Sinn, zu dem auch die „List der Selbst-Erhaltung“ durch „Selbst-Betrug[]“ mit Hilfe einzaubernder Illusionen gehört, eine „Falschheit“, die, so Nietzsche, „mir noch *noth thut*, damit ich mir immer wieder den Luxus *meiner* Wahrhaftigkeit gestatten darf“ (MA I Vorrede 1, KSA 2.14). Sein positiver Begriff der Vernunft ist noch kaum erschlossen. Vgl. Werner Stegmaier, 'Resolute Reversals': Kant's and Nietzsche's Orienting Decisions Concerning the Distinction between Reason and Nature, transl. by Herman Siemens, in: Marco Brusotti / Herman Siemens / João Constâncio / Tom Bailey / Maria João Mayer Branco / Katia Hay (Eds.), *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, 3 volumes, Vol. I, (ed. by Marco Brusotti / Herman Siemens), Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics, London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney (Bloomsbury) 2017, S. 181-204.

19 Vgl. für Sokrates' Zeit die sog. Pathologie des Krieges bei Thukydides, 3, 82. Nietzsche sprach von *seiner* Zeit in FW 377 als einer „zerbrechlichen zerbrochenen Uebergangszeit“.

20 Vgl. den folgenden Abschnitt der GD, *Die „Vernunft“ in der Philosophie*, bes. Nr. 5: „Ehemals

erst ins bzw. aus dem Spiel kommt, werden Wirbel und Wenden der Orientierung, so unsere These, durch Irritationen ausgelöst und durch Faszinationen aufgefangen, die den Halt der Orientierung de- bzw. restabilisieren. Sokrates hat in der Philosophie wie kein anderer eine solche Irritation und Faszination vorgeführt, als eine Faszination durch Irritation.²¹ Nietzsche blieb von ihr seinerseits bis zuletzt irritiert und fasziniert,²² und er irritiert und fasziniert selbst bis heute mit einer vergleichbaren Faszination durch Irritation immer neue junge Generationen – und dabei vor allem dadurch, dass und wie er auf die sokratische Vernunftidee wieder verzichten konnte.

nahm man die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für Scheinbarkeit, als Zeichen dafür, dass Etwas da sein müsse, das uns irre führe. Heute umgekehrt sehen wir, genau so weit als das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, uns gewissermaßen verstrickt in den Irrthum, *necessitirt* zum Irrthum; so sicher wir auf Grund einer strengen Nachrechnung bei uns darüber sind, dass hier der Irrthum ist.“

21 Porter, Nietzsche and „The Problem of Socrates“, S. 411, drückt das so aus: „Socrates is a heady mix of contrasts, inconsistent to the core and yet somehow whole. To affirm him is *eo ipso* to affirm a jumble of contradictions.“ Seine „irrecuperability“ (S. 413) schon für seine Zeitgenossen mag, wie auch im Fall des Jesus von Nazareth, dazu geführt haben, dass kein historisch einigermaßen einverständiges Bild von ihm entstehen konnte.

22 Man kann darum streiten, ob „Das Problem des Sokrates“, wie Nietzsche den einschlägigen Abschnitt überschreibt, ein Problem meint, das, so Sommer, Kommentar, S. 261, eines ist, „das Sokrates hat“, oder eines, „das er selbst ist“, also für andere und insbesondere für Nietzsche war. Sommer entscheidet sich unter Berufung auf eine zeitgenössische Quelle klar für das Erste, wiewohl Nietzsche als Titel zunächst „Sokrates als Problem“, also klar das Zweite vorgesehen hatte (Montinari, Kommentar, KSA 14.413). Die meisten votieren denn auch ebenso klar für das Zweite, etwa Scarlett Marton, *À la recherche d'un critère d'évaluation des évaluations. Les notions de vie et de valeur chez Nietzsche*, in: Céline Denat / Patrick Wotling (Hg.), *Les hétérodoxies der Nietzsche. Lectures du Crépuscule des idoles*, Reims 2014, S. 321-342, hier S. 328 („prendre Socrate en tant que problème“), oder Porter, Nietzsche and „The Problem of Socrates“, S. 412, und Wilson Antonio Frezzatti Jr., „O problema de Sócrates“. Um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche, in: *Revista de filosofia: Aurora* (Curitiba, Brasil) 20 (2008), Nr. 27, S. 303-320. Christian Wollek, Nietzsche und das Problem des Sokrates, in: *Nietzscheforschung* 11 (2004), S. 241-248, ist in diesem ‚physiopsychologischen‘ Zugang so weit gegangen, Nietzsches Sokrates-Entwurf als „Selbstprojektion“ aus Ressentiment darzustellen. Doch Nietzsches Drängen auf einen „musiktreibenden Sokrates“ (GT 15, KSA 1.102), an dem Wollek diese Selbstprojektion vor allem festmacht und die sich dann in *Also sprach Zarathustra* hätte erfüllen sollen, gilt zunächst ja doch deutlich der folgenden Preisung von Richard Wagners „Wiedergeburt der Tragödie“ (GT 19, KSA 1.129). Zurückhaltender wird man mit Jorge Luiz Viesenteiner, „[...] que o valor da vida não pode ser estimado“. Uma interpretação contextual do aforismo 2 do capítulo „O problema de Sócrates“, no „Crepúsculo dos ídolos“, de Nietzsche, in: *Revista de filosofia: Aurora* (Curitiba, Brasil) 24 (2012), No. 34, S. 333-356, sagen können, Nietzsche habe sich Sokrates' wie schon Platon als einer „Semiotik“ bedient, so wie er das auch von seinen Schopenhauer- und Wagner-Entwürfen sagte (EH, UB 3).

3. Nietzsches Begriff der Faszination

‚Faszination‘ ist in Nietzsches Werk kein häufiger Begriff und keiner, der in Nietzsche-Lexika geführt wird.²³ Er gebrauchte ihn zunehmend in den Jahren 1887 und 1888, mehr noch im veröffentlichten Werk als in seinen Notaten und Briefen, am meisten und nachdrücklichsten aber im Kapitel *Das Problem des Sokrates*. Sein lateinischer Sinn war ihm natürlich vertraut: Lat. *fascis* ist ‚das Gebundene‘, *fascia* ‚das Band, die Binde, die Bindung‘; *fascēs* sind Rutenbündel römischer Amtsinhaber und Symbole ihrer Macht, kollektiv bindende politische Entscheidungen zu treffen. Das Verbum *fascinare* bedeutete aber auch ‚durch böse Worte, Zauberformeln oder den bösen Blick beschreien, behexen, betören, verführen‘, dessen Substantivierung *fascinatio* dann die ‚Beschreibung, Behexung‘.²⁴ Der Begriff hat also einen zugleich rechtlichen und magischen Hintergrund und nahm einen vorwiegend psychologischen Sinn an. Eben dieses Syndrom schien Nietzsche zuzusagen. Die dämonische Konnotation des Begriffs, die sich inzwischen abgeschliffen hat, war zu seiner Zeit noch lebendig; zeitgenössische Lexika geben ‚bezaubern, verblenden‘ als Bedeutung von ‚faszinieren‘ an. Auch Nietzsche lässt sie häufig noch anklingen, gerade im Blick auf Sokrates und seinen Dämon.

Wer andere ‚fasziniert‘, ‚fesselt‘ nicht nur ihre Aufmerksamkeit, sondern ‚bindet‘ sie so an sich, dass sie ihm unwillkürlich, ohne eigene Entscheidung, auch auf unbekannte und gefährliche Wege folgen; er übt Macht über sie aus und gibt ihm dadurch einen für jeden Aufklärer bedenklichen Halt. Nietzsche spricht hier gerne von ‚Rattenfängern‘, so auch von Sokrates, „diese[m] spöttische[n] und verliebte[n] Unhold und Rattenfänger Athens,

23 Es scheint innerhalb der Nietzsche-Forschung auch keine Arbeiten dazu zu geben. Sommer geht in seinem Kommentar auf das so auffällig wiederholte „Sokrates fascinierte“ ebenfalls nicht ein. Jedoch bietet Andreas Degen, „Sokrates fasziniert“. Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche), in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011), S. 9-31, eine ausführliche, durch weitgestreute Fortschungsliteratur belegte und bis zu Nietzsche reichende aufschlussreiche Geschichte des Begriffs bzw., wo der Begriff nicht explizit gebraucht wird, der „Denkfigur“ der Faszination (für 2017 hat er eine Monographie „Ästhetische Faszination. Die Geschichte einer Denkfigur vor ihrem Begriff“ bei De Gruyter, Berlin/Boston angekündigt). Sokrates ist, so Degens These, geradezu paradigmatisch für die philosophische Faszination geworden und Nietzsche für die Rede von ihr. Degen freilich kennt wiederum die jüngere Nietzsche-Literatur kaum. So bleibt es bei einer paraphrasierenden Zusammenfassung von Nietzsches Kapitel *Das Problem des Sokrates*. Dass bei Nietzsche „der alte *fascinatio*-Begriff völlig verblasst“ sei (S. 31), ist nicht haltbar (s.u.).

24 Gr. *baskania* – der lat. Begriff könnte von dorthier gebildet worden sein (Degen, „Sokrates fasziniert“, S. 9).

der die übermühtigsten Jünglinge zittern und schluchzen machte“ (FW 340).²⁵ Sokrates aber faszinierte gerade mit seiner Aufklärung, und dabei spielten, wie man damals noch sagen konnte, ‚Zauberkräfte‘ mit, die nicht gleich Hexenkünste sein müssen; auch der ‚Zauber‘ der Natur und das geheimnisvolle ‚Charisma‘ von Personen gehören dazu.²⁶

In den der *Götzen-Dämmerung* vorausgehenden Schriften spricht Nietzsche denn auch von ‚Zauber‘; er ist sein Vorläuferbegriff für den der Faszination. Das Wort ‚Zauber‘ ist mit seinen Komposita sehr oft in Nietzsches Werk belegt. Es kommt ungefähr so häufig vor wie der Name Sokrates mit seinen Ableitungen, etwa 300 Mal, ist aber noch nicht spezifisch auf Sokrates bezogen. Und doch ist die Analogie nicht ganz zufällig. Da ist zunächst der „Zauber des Dionysischen“ (GT 1, KSA 1.29), das im Rausch alle Grenzen überschreitet und Getrenntes versöhnt, die „dionysisch-musikalische Verzauberung“ (GT 5, KSA 1.44), in der die Griechen „die Wahrheit und die Natur in ihrer höchsten Kraft“ erfahren, „sich zum Satyr verzaubert“ sehen (GT 8, KSA 1.59) und als solcher den Gott schauen (GT 8, KSA 1.61 f.). Aber auch der „apollinische Traumeszustand, in dem die Welt des Tages sich verschleiert und eine neue Welt, deutlicher, verständlicher, ergreifender als jene und doch schattengleicher, in fortwährendem Wechsel sich unserem Auge neu gebiert“ (GT 8, KSA 1.64), der ganze „olympische Zauberberg“ verzaubert (GT 3, KSA 1.35). Die Tragödie, die nach Nietzsche aus der Vereinigung beider Zauber entsteht, übt, wie besonders die beiden Ödipus-Dramen des Sophokles deutlich machen, „magische segensreiche Kraft um sich“ aus (GT 9, KSA 1.65): Sie lässt, so die bekannte große These von Nietzsches *Geburt der Tragödie*, die Griechen den Blick auch in die schaudervollsten Abgründe ihres Daseins ertragen. Es war, so Nietzsche, der apollonisch-dionysische Zauber, der ihnen den Halt gab, den sie zu ihrem Tiefblick brauchten. Zugleich aber machte der Zauber „eine neue Welt der Symbole“, eine „Gesamtentfesselung aller symbolischer Kräfte“ möglich (GT 2, KSA 1.33 f.), und damit erreicht der Begriff des Zaubers die philosophische Dimension, aus der ihn alle Aufklärung entschieden ausschloss: Zauber, wie Nietzsche ihn versteht, entfesselt und bändigt zugleich, und eben dadurch

25 Zum Schluchzen-Machen vgl. ebenfalls Alkibiades‘ Erzählung seiner Erlebnisse mit Sokrates im *Symposion*, 215e.

26 Dass Faszinierte „alles tun zu müssen“ glauben, was der Faszinierende wünscht, lässt Platon Alkibiades im *Symposion* (217a) sagen. Max Weber hat hier seinen Typus der charismatischen Herrschaft angesetzt.

macht er Neuorientierungen, auch grundlegende Neuorientierungen möglich. Alles, was die Orientierung zugleich entfesselt und bändigt, wird für Nietzsche den Charakter des Zaubers oder des Faszinosums behalten.

Sokrates, der „fragwürdigsten Erscheinung des Alterthums“, spricht Nietzsche einen solchen Zauber zunächst ab. Er fragt im Gegenteil, wer das sei, „der es wagen darf, als ein Einzelner das griechische Wesen zu verneinen, das als Homer, Pindar und Aeschylus, als Phidias, als Perikles, als Pythia und Dionysus, als der tiefste Abgrund und die höchste Höhe unserer staunenden Anbetung gewiss ist“, und antwortet mit Sokrates' Begriff des Dämons, des im Dunkel bleibenden und meist Verhängnisvolles bringenden, manchmal, wie im Fall des Sokrates, aber auch hilfreichen Gottes (GT 13, KSA 1.90) Gegen ein Faszinosum kommt, folgert er, nur ein Faszinosum an.

Nietzsche ist seinerseits als Zuschauer fasziniert: „Es ist der Zauber dieser Kämpfe“ – der „ungeheuren Kämpfe und Uebergänge“ damals und in dem „ruhelos barbarischen Treiben und Wirbeln“ seiner Gegenwart –, „dass, wer sie schaut, sie auch kämpfen muss!“ (GT 15, KSA 1.102)²⁷ Selbst durch Schopenhauer und Wagner bezaubert, glaubt er zugleich aber, was „das Urproblem der Tragödie“ betrifft, „des Zaubers mächtig zu sein, über die Phraseologie unserer üblichen Aesthetik hinaus, [es] mir leibhaft vor die Seele stellen zu können: wodurch mir ein so befremdlich eigenthümlicher Blick in das Hellenische vergönnt war, dass es mir scheinen musste, als ob unsre so stolz sich gebärdende classisch-hellenische Wissenschaft in der Hauptsache bis jetzt nur an Schattenspielen und Aeusserlichkeiten sich zu weiden gewusst habe.“ (GT 16, KSA 1.104) Später, in seinem „Versuch einer Selbstkritik“, wird er sich selbst dafür „verfänglich-rattenfängerisch[e]“ „Ohren-Verführerei“ vorwerfen (GT Versuch 7, KSA 1.21). Er wird dann aber auch den Merkspruch formulieren: „Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, um so mehr musst du noch die Sinne zu ihr verführen.“ (JGB 128)

27 So habe Euripides, „der mit heroischer Kraft ein langes Leben hindurch dem Dionysus widerstanden hat [,] am Ende desselben mit einer Glorification seines Gegners und einem Selbstmorde seine Laufbahn [beschlossen], einem Schwindelnden gleich, der, um nur dem entsetzlichen, nicht mehr erträglichen Wirbel zu entgehn, sich vom Thurme herunterstürzt.“ Er erlag (wenn die Legende seines Selbstmords zutrifft) zuletzt dem „Wirbel“, den er zum Stillstand bringen und den Nietzsche neu auslösen wollte. Zur (bestreitbaren) Vorwegnahme seines Vorhabens in Euripides' *Bakchen* vgl. Enrico Müller, *Alogia und die Formen des Unbewussten. Euripides – Sokrates – Nietzsche*, in: Jutta Georg / Claus Zittel (Hg. im Auftrag der Nietzsche-Gesellschaft e.V.), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin/Boston 2012, S. 11-29, hier S. 16 f.

Das romantisch-liebliche Wort ‚Zauber‘ täuscht leicht darüber hinweg, dass nichts unter Menschen ohne hilfreichen Zauber geht. Das gilt nicht erst für Nietzsche, sondern auch schon von Platon, der seinen Sokrates im Dialog *Phaidros* gezielt unter den Zauber nicht nur des schönen Phaidros, sondern auch der idyllischen Natur vor den Mauern Athens versetzt, damit er hier eine neue Orientierung über den Eros des Dialogs selbst (in Abhebung von der Distanzierung durch die Schrift) buchstäblich hervorzaubern kann.²⁸ Und dort arbeitet Sokrates auch wieder, wie so oft, mit Mythen, mit denen er keinen Wahrheitsanspruch erhebt und mit deren eigenem Zauber er doch, vielleicht sogar am stärksten, überzeugt.²⁹ Die sokratisch-aufklärerische Dialektik, zeigt sich hier und auch sonst, das Zweifeln, Fragen und Rechtfertigen müssen begrenzt bleiben, wenn sie die Orientierung in der Welt nicht zerstören sollen.³⁰ Die bleibende Ungewissheit in allem Denken und Handeln muss von einem bestimmten Punkt an abgedunkelt und verklärt werden, und auf diese Weise hilft der Zauber, den Nietzsche meint, zu leben und zu handeln.³¹

28 Als „bezaubert“ (*kekaelaeménos*) bekennt sich Sokrates auch nach der Rede des Protagoras im gleichnamigen Dialog (328d), und nach *Politeia* 358b kann er seinerseits auch Sophisten wie Trasymachos bezaubern. Vgl. Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar. Im Auftrag der Kommission für Klassische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz hg. v. Ernst Heitsch und Carl Werner Müller, Bd. VI 2: Protagoras. Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald, Göttingen 1999, S. 239.

29 Das schränkt Nietzsches These vom „auf Vernichtung des Mythos gerichteten Sokratismus“ (GT 22, KSA 1.146) deutlich ein. Zuvor (GT 12, KSA 1.88) hat er Sokrates als „neuen Orpheus, der sich gegen Dionysos erhebt“, bezeichnet – auch Sophisten bezaubern, zeigt Platon, und für Nietzsche war auch Sokrates ein Sophist.

30 Herman Siemens, *The first Transvaluation of all Values. Nietzsche's Agon with Socrates in The Birth of tragedy*, in: Gudrun von Tevenar (Hg.), *Nietzsche and Ethics*, Oxford u.a. 2007, S. 171-196, geht in eine ähnliche Richtung mit der in der Nietzsche-Forschung klassisch gewordenen Unterscheidung von ‚theory‘ und ‚art‘. Danach ist die Kunst nicht „a substitute for theory“, sondern „its necessary supplement and correlative through which alone the claims of theory can be realized.“ (S. 178) Siemens macht dabei den Schluss von GT 14, KSA 1.96, stark: „Vielleicht ist die Kunst sogar ein notwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft?“ Die „Kunstbedürftigkeit“ der Erkenntnis, Theorie oder Wissenschaft versuche Nietzsche am „musiktreibenden Sokrates“ zu demonstrieren (GT 15, KSA 1.102; Siemens, S. 185; bei Kant erscheint sie als Orientierungsbedürftigkeit der Vernunft; s.u.). Indem Nietzsche die Kunstbedürftigkeit der sokratischen ‚Theorie‘ nicht diskursiv, sondern performativ im Agon angehe, vermeide er, so Siemens, einen diskursiven Selbstwiderspruch und biete stattdessen die Theorie in seine Kunst des Philosophierens ein (S. 190, 193).

31 Hesses berühmtes „Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne, / Der uns beschützt und der uns hilft, zu leben“ aus seinem Gedicht *Stufen* findet sich schon bei Nietzsche in seinem zweiten Vortrag *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*: „Es ist die erste eigne Produktion; die noch unentwickelten Kräfte schießen zum ersten Male zu einer Krystallisation zusammen; das taumelnde Gefühl der geforderten Selbständigkeit umkleidet diese Erzeugnisse mit einem allerersten, nie

Nietzsche deutet, immer mit dem Begriff ‚Zauber‘, auch in seinen auf die *Geburt der Tragödie* folgenden Schriften und Notaten unentwegt darauf hin. Als schwer Leidender sehe er schärfer „alle jene kleinen lügnischen Zaubereien, in denen für gewöhnlich die Dinge schwimmen, wenn das Auge des Gesunden auf sie blickt [...]: ja, er selber liegt vor sich da ohne Flaum und Farbe.“ (M 114) Das beginne schon mit der Sprache, sofern sie fähig sei, überall „Einheiten aus Vielheiten, Einartiges aus Vielartigem zu gebären“; darin müsse „ein metaphysischer Zauber“ liegen (N 1873,26[16], KSA 1.582). Es setze sich fort im Einfluss von Menschen aufeinander, „jenes zauberartige Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes, das bei der ersten und leisesten Berührung erfolgt“ (SE 2, KSA 1.349), wie es Nietzsche selbst bei Schopenhauer erfuhr, und weiter im „Zauber über die Massen“ (1875, 5[199], KSA 8.96), wie ihn die Griechen selbst noch über die „Weltüberwinderin Rom“ (FW 356) auszuüben vermocht hätten. Und bei Richard Wagner, natürlich, erreichte der Zauber seinen Höhepunkt, da er es verstand, „mit hundertfacher Deutlichkeit sich mitzutheilen und sich Verständniss, volksthümlichstes Verständniss zu erzwingen“, womit er selbst Könige und Kaiser für sich gewann. Hier wurde, so Nietzsche in *Richard Wagner in Bayreuth*, „der unheimlichste, anziehendste Zauber, [der] den Widerstand der Vernunft aufhebt, ja alles Andere, in dem man bis dahin lebte, unvernünftig und unbegreiflich erscheinen lässt“, sichtlich zur „Macht“ (WB 7, KSA 1.468 f.).³²

Von Wagners gewaltigem, überwältigendem Zauber schließlich befreit, sieht Nietzsche umso schärfer den Zauber, der überall und meist unmerklich am Werk ist, nicht nur, was nahe liegt, beim religiösen Kultus, der sich mit Zauberei des jeweiligen Gottes zu bemächtigen sucht („der Zauberer ist älter als der Priester“, MA I 111), und beim „Zauber der religiösen Empfindung“ auch noch auf freie Geister (MA I 131), sondern auch bei

wiederkehrenden berückenden Zauber.“ (BA II, KSA 1.679)

32 Das lässt uns heute an den Faschismus denken, dessen Name sich aus derselben Wurzel herleitet wie ‚Faszination‘, und Nietzsche ist denn ja auch immer wieder unterstellt worden, er habe dem Faschismus den Weg gebahnt. Doch die Nähe von Faschismus, nach dem bindende Entscheidungen für das Volk umstandslos und ohne rechtsstaatliche Kautelen von einem charismatischen Führer getroffen werden sollen, und Faszination bedeutet nicht schon, dass man der möglichen Faszination des Faschismus erliegen müsste. Andererseits erlagen auf die abendländische Vernunft eingeschworene Intellektuelle, Wissenschaftler, Philosophen, Theologen, Richter usw. ihr durchaus, die Widerstandskraft zumindest ihrer Vernunft erwies sich, wie Nietzsche vermutet hatte, als Illusion. Nietzsche seinerseits hätte nichts schärfer abgelehnt als den Nationalsozialismus, in dem sich all das verband, was er klar verurteilte, Nationalismus, Sozialismus und Antisemitismus.

„metaphysischen Philosophie[n]“, deren „Zaubern“ ungläubig Gewordene leicht verfallen (MA I 272). Die „Stimmung einer unausschöpflichen Bedeutsamkeit“ kann „gleich einem zauberhaften Schleier“ ebenso um ein Gebäude liegen (MA I 218) und, mehr noch, um jede Handlung von „ungewöhnlicher Thatkraft“ (MA I 144): „wir machen eine Zauberei daraus und fühlen uns als Zauberer frei.“ (N 1880, 3[120], KSA 9.85) Die moralische Unterstützung durch eine Gruppe verstärkt den Zauber noch (N 1880, 4[187], KSA 9.147³³). Eine solche Gruppen- oder Herdenmoral gebietet, wie Nietzsche in der neuen Vorrede zur *Morgenröthe* hinzufügen wird, „nicht nur über jede Art von Schreckmitteln, um sich kritische Hände und Folterwerkzeuge vom Leibe zu halten: ihre Sicherheit liegt noch mehr in einer gewissen Kunst der Bezauberung, auf die sie sich versteht, – sie weiss zu ‚begeistern‘.“ (M Vorrede 3)

Nicht nur die Moral, auch die Wissenschaft übt einen Zauber aus, gerade auf „leidenschaftliche Geister“: Sie sehen in ihr „eine wunderbare Magie und werden hier zu Phantasten.“ (N 1880, 6[10], KSA 9.196; vgl. M 450) Und nun, in der *Morgenröthe*, nennt Nietzsche auch Sokrates’ Drängen auf die Vernunft und „das strenge und nüchterne Spiel der Begriffe“ einen „Zauber“, der „die Seelen mit Trunkenheit“ erfüllte (M 544). Ein solcher Zauber ging, so Nietzsche, selbst von den scheinbar nüchternsten Philosophen aus, von Kant („Hier lag der Zauber seiner Philosophie: die jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen in die Büsche – alle suchten nach ‚Vermögen‘“, hieß es noch im Entwurf für JGB 11, N 1885, 34[82], KSA 11.445) und von Hegel („Übrigens giebt es manchen Zauber auch im Unsicheren, Dämmernden, Halblichten: so wirkte vielleicht Hegel auf das Ausland am meisten durch seine Kunst, in der Weise eines Betrunknen von den aller nüchternsten und kältesten Dingen zu reden.“ N 1885, 34[83], KSA 11.446)³⁴ Ein Zauber der Begriffsarbeit liegt schon in lediglich „entgegengesetzten Denkweisen“, die der Welt „den Anreiz des ängstlichen Charakters“ bewahren (N 1885, 2[155], KSA 12.142).

Wir sind eingezaubert auch überall dort, wo wir uns längst vom Zauber freigemacht zu haben glauben. Es ist das „Leben“ als solches, so Nietzsche, über dem „der stärkste

33 Das Notat steht inmitten von Exzerpten aus Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, nach den vier Hauptbriefen dargestellt, Kiel 1872. Montinari, Kommentar, KSA 14.631, weist es jedoch nicht als direktes Exzerpt aus.

34 Nietzsche hat daran sein eigenes Hegel-Bild festgemacht. Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Hegel-Bild*, in: *Hegel-Studien* 25 (1990), S. 99-110.

Zauber“ liegt: „ein golddurchwirkter Schleier von schönen Möglichkeiten über ihm, verheissend, widerstrebend, schamhaft, spöttisch, mitleidig, verführerisch“ (FW 339). Ohne ihn könnte man nicht nur nicht leben und handeln, sondern auch die meisten anderen Menschen nicht ertragen. Nietzsche hat immer neu beschrieben, welche Kunststücke und Masken dazu nötig sind, um es unter Menschen auszuhalten,³⁵ und den unentwegten Versuch der Menschen, nicht „einzeln zu sein, einzeln zu sehn,“ in der neuen Vorrede für *Menschliches, Allzumenschliches* auf den Begriff eines „zauberhafte[n] Argwohn[s] von Verwandtschaft und Gleichheit in Auge und Begierde“ gebracht: Er erläutert ihn als „ein Ausruhen im Vertrauen der Freundschaft, eine Blindheit zu Zweien ohne Verdacht und Fragezeichen, ein Genuss an Vordergründen, Oberflächen, Nahem, Nächstem, an Allem, was Farbe, Haut und Scheinbarkeit hat.“ (MA I Vorrede 1) Dieser notwendige Zauber um jede gelingende Kommunikation ist, selbst dort noch, wo das Reden und Handeln ein „Leiden-machen“ ist, ein „Verführungs-Köder zum Leben“, wie Nietzsche dann in *Zur Genealogie der Moral* schreibt (GM II 7). Und selbst die „Magie des Extrems, die Verführung, die alles Äußerste übt“ und auf die sich Nietzsche jetzt mehr und mehr selbst verlegte, sei noch ein „Zauber, der für uns kämpft, das Auge der Venus, das unsere Gegner selbst bestrickt und blind macht“ (N 1887, 10[94], KSA 12.510).

Zauber in diesem nicht mehr harmlosen und philosophisch umso bedeutsameren Sinn ist als das, was unwillkürlich anzieht oder etwas anziehend macht, eine Macht. Er ist jedoch kein *Wille* zur Macht, der von sich aus zu Überwältigung drängt, sondern eine Macht ohne Willen und eben darum eine Macht, gegen die man kaum Widerstand leisten kann. Zauber wirkt, ohne dass man ihn wollen kann. Er begrenzt die Auseinandersetzung der kommunizierenden Willen zur Macht, leitet, orientiert das Denken, Reden und Handeln unauffällig und deshalb umso wirksamer. Er fällt nur auf, wenn er eine eigene ästhetische Qualität gewinnt, sei es in der Natur oder bei Personen oder in eigens inszenierter Kunst wie der griechischen Tragödie, an der Nietzsche ihn vor allem entdeckt hatte.

4. Sokrates' Mittel und Wege der Faszination nach Nietzsches „Götzen-Dämmerung“

35 Vgl. Werner Stegmaier, „... ich habe Einsamkeit nöthig ...“ Kunst der Kommunikation als Lebenskunst des Einsamen, in: Gödde / Loukidelis / Zirfas (Hg.), Nietzsche und die Lebenskunst, S. 315-322.

Bei Sokrates' faszinierender Wirkung auf die vornehmen jungen Athener, wie Nietzsche sie in der *Götzen-Dämmerung* begreift, ging es denn auch weniger um Einsicht – Einsicht worin? Sokrates enthielt ihnen ja haltbares Wissen vor – als um neue Lebensmöglichkeiten: Mit Sokrates, so Nietzsche, schlug „der griechische Geschmack“ um (GD PS 5).³⁶ In Aristophanes' Komödie *Die Wolken* ist Sokrates mit seinen abstrusen Beweisführungen für den Bauern Strepsiades, der bei ihm nur lernen will, wie er mit sophistischer Kunst die Schulden loswerden kann, die ihm sein vornehm gewordener Sohn eingebracht hat, „eine Art Hanswurst: man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst.“ Aber er war eben der Hanswurst, „der sich ernst nehmen machte“ (GD PS 5), und das gelang ihm, so Nietzsche, weil er auf eine „Nothlage“ traf (GD PS 10), die eine „Nothwehr“ notwendig machte „in den Händen Solcher, die keine andren Waffen mehr haben.“ (GD PS 6) So wäre die Dialektik des Sokrates, erwägt Nietzsche, Rache „an den Vornehmen, die er fasciniert?“ Man kann mit ihr immerhin sozial, ökonomisch, politisch Höherstehende bloßstellen, demütigen, hilflos machen und sie, wenn sie sich dadurch irritieren und faszinieren lassen, unter dem Anschein, nur dem Wahren, Guten und Schönen verpflichtet zu sein, tyrannisieren, so wie es Alkibiades im *Symposion* in seiner Rede auf Sokrates eindringlich schildert (GD PS 7). Man kann mit der Dialektik aber auch „eine neue Art Agon“ schaffen, dabei an den tiefsten Instinkt der Athener anschließen und zugleich seinen eigenen tiefsten Instinkt, den offen eingestandenen erotischen Instinkt der Jagd nach den leiblich und geistig gelungensten jungen Männern, ausleben (GD PS 8). Man kann jedoch auch, wenn man es kann, die *Beherrschung* solcher Instinkte, des agonalen wie des erotischen, vorleben und damit ein neu entstandenes Bedürfnis der Athener aufgreifen: jetzt, wo in einem schon Jahrzehnte sich hinziehenden und immer grausamer werdenden Krieg die Instinkte sichtlich entgleisen, als Heilkundiger und Arzt auftreten, die Vernunft zum „Gegentyrannen“ der tyrannisch gewordenen „Triebe“ machen, sich dabei selbst als „extreme[n] Fall“ vorführen – und damit faszinieren (GD PS 9).

So könnte die scheinbare Überzeugung von der Vernunft eine bloße Überredung zur

36 Die Fragen der Textstruktur des Kapitels *Das Problem des Sokrates*, seiner Kontexte in Nietzsches Werk und der von ihm herangezogenen Literatur, auf die wir hier nicht eingehen können, behandelt ausführlich Axel Pichler, *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzen-Dämmerung* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 67), Berlin/Boston 2014, S. 170-195. Auf die Formel „Sokrates fascinierte“ geht freilich auch er nicht ein.

Vernunft gewesen sein, aufgrund eines „Fanatismus“, der aus einer „Nothlage“ kam (GD PS 10). Große Umorientierungen sind in der Tat nur von großen Notlagen oder starken Nötigungen zu erwarten, werden in der Regel erzwungen, nicht frei gewählt.³⁷ Dass Sokrates nach Nietzsche das abendländische Denken, Handeln und Leben zu einer Umorientierung faszinierte, die es weiter in *décadence* und Nihilismus trieb, können wir hier beiseite lassen. Zugleich aber hat Sokrates dem abendländischen Denken, auch das sieht Nietzsche wohl, eine lange stabile Form und damit dauerhaften Halt und Bestand gegeben, eine Form jedoch, die, wie im 19. Jahrhundert immer deutlicher sichtbar wurde, die nun nötigen Neuorientierungen massiv behinderte und dadurch eine neue Notlage im philosophischen Denken schuf. Sie scheint bis heute anzuhalten.

5. Orientierung durch Faszination

Wenn ich (auch) hier von Orientierung spreche, so, weil ihr Begriff der heute plausibelste, vielleicht auch einzige zu sein scheint, mit dem man hinter das Dogma der allen gemeinsamen und gleichen Vernunft zurückgehen kann, ohne in Gegensätze zu verfallen, die von eben dieser Vernunft aus gebildet wurden: Materie, Körper, Leib, Affekt, Trieb, Instinkt, Gefühl usw. Der Begriff der Orientierung führt hinter solche Gegensätze zurück, sie alle lassen sich als Orientierungsmittel verstehen.³⁸ Der Begriff der Orientierung umgreift auch die Gegensätze von menschlich und tierisch (auch Tiere können sich orientieren und in vielem besser als Menschen), logisch und ästhetisch, theoretisch und praktisch, transzendental und empirisch usw. Sie alle können ihrerseits als Unterscheidungen zum Zweck der Orientierung begriffen werden, Unterscheidungen, an denen man sich orientieren kann oder auch nicht, für die man sich also entscheiden kann oder nicht. Die menschliche Orientierung lässt es noch mehr als die tierische zu, in neuen Situationen in gewissen Spielräumen anders zu unterscheiden, sich für andere

37 Zu Nietzsches durchgehender Heuristik der Not vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 145-148.

38 Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York (De Gruyter) 2008, abridged version, translated by Reinhard Müller: *What is Orientation? A Philosophical Investigation*, Berlin/Boston (De Gruyter), 2018 (forthcoming). Auf Einzelnachweise aus diesem Werk wird im Weiteren verzichtet.

Unterscheidungen zu entscheiden und so mit der Zeit zu gehen, sich laufend mit ihr zu erneuern. Sie braucht darum keine Form, keinen Halt, keinen Bestand auf ewig, kann sie gerade nicht brauchen, sondern muss sich in immer neuen Situationen an immer an neue Anhaltspunkte halten, bindet sich auf Zeit an sie, lässt sich von ihnen auf eine kürzere oder längere Frist faszinieren. Und das gilt, wie Nietzsche an Sokrates' Neuorientierung der Philosophie gezeigt hat, die für ihn nun ihre Zeit hatte, auch und besonders für die Philosophie.

Man kann das gerade mit Kant bekräftigen, dem großen Kritiker der Vernunft – ‚Kritiker‘ in dem Sinn, dass er der Vernunft Grenzen zog. Die Vernunft braucht schon nach ihm über die Angewiesenheit auf die Sinnlichkeit und auf transzendente Schemata der Zeit hinaus Orientierung. Er war es bekanntlich, der auf eine Anregung von Moses Mendelssohn hin mit seiner Abhandlung *Was heißt: sich im Denken orientieren?* den Begriff der Orientierung in die Philosophie eingeführt hat, und seither hat die Philosophie rege und immer reger Gebrauch von ihm gemacht, ohne ihn selbst zum Gegenstand einer neuen Ersten Philosophie zu machen (auch Nietzsche hat den Begriff in seinem Werk vermieden, wohl weil ihn Eugen Dühring extensiv verwendete). Kant aber führte den Begriff der Orientierung eben mittels des Begriffs des Bedürfnisses, d.h. ebenfalls als Ausdruck einer Not, ein: Gerade die reine, von allem Empirischen gereinigte Vernunft hat, sobald sie in der empirischen Welt praktisch werden will, das Bedürfnis, sich zu orientieren, wozu sie selbst nicht imstande ist, schon wo es um die Unterscheidung von Rechts und Links geht, die sich weder wahrnehmen noch logisch bestimmen lassen, und noch mehr, wo sich die reine Vernunft im Raum des Übersinnlichen bewegt, dem alles Moralische zugehört. So steht in aller Orientierung, so Kant, „Bedürfnis für Einsicht“:³⁹ Dem Vermögen der Einsicht aus Gründen geht ein Bedürfnis voraus, das die Vernunft nur unterstützen, nie völlig befriedigen kann, so dass sie auch aus anderen Quellen schöpfen, sich an anderes halten muss. Kant nennt dieses Andere aus dem offen eingestandenem Mangel an treffenderen Begriffen ein „Gefühl“: Das Orientierungsgefühl wird, wenn es zum Handeln kommt, zum „Glauben“, zu einer hinreichenden subjektiven Gewissheit im praktischen „Gebrauch“ der Vernunft. Mit Nietzsche kann man sagen: Das Bedürfnis nach Orientierung fasziniert die Vernunft durch ein Gefühl, unter dessen Zauber sie erst

39 Kants Werke, Akademie Textausgabe [= AA], Bd. AA VIII, S. 138, Anm.

handeln, in einer bestimmten Situation zu einem bestimmten Handeln kommen kann.⁴⁰

6. Nietzsches Distanz zur Faszination

Die Notwendigkeit einer derartigen Faszination zum Handeln ist kein Grund, die Faszination zu verherrlichen, und Nietzsche verherrlichte sie auch nicht, auch und gerade nicht im Fall Sokrates. Er stellte lediglich nüchtern fest, dass es ohne sie oder den Zauber, den sie ausübt, nicht geht und dass nicht nur Sokrates, Schopenhauer⁴¹ und Wagner,⁴² sondern auch Paulus,⁴³ Rousseau,⁴⁴ die „Tschandala-Religionen“ überhaupt, wie er sie nannte,⁴⁵ politische Bewegungen wie der Anarchismus und Sozialismus,⁴⁶ moralische

40 Kant spricht noch nicht von ‚Faszination‘. *Fascinatio* setzte er noch ganz mit „Bezauberung“ gleich, rückte sie in die Nähe der Hexerei und behandelte sie im Kapitel „Erkenntnißvermögen“ seiner *Anthropologie* unter der Rubrik „Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein“ (AA VII, S. 150). Auch Schopenhauer behandelte die *fascinatio* noch im Zusammenhang mit dem animalischen Magnetismus, der Magie und Hexerei (Arthur Schopenhauer, Ueber den Willen in der Natur, in: A.S., Sämtliche Werke, hg. v. Athur Hübscher, Bd. 4, Leipzig 1938, S. 108).

41 GM III 5: „Erwägen wir hier sofort die merkwürdige und für manche Art Mensch selbst fascinirende Stellung Schopenhauer’s zur Kunst: denn sie ist es ersichtlich gewesen, um derentwillen zunächst Richard Wagner zu Schopenhauer übertrat“.

42 „Den *Tristan* umgehn Sie ja nicht: es ist das *capitale* Werk und von einer Faszination, die nicht nur in der Musik, sondern in allen Künsten ohne Gleichen ist.“ (Brief an Carl Fuchs, 27. Dezember 1888, Nr. 1214, KSB 8.554) In EH, Warum ich so klug bin 6, schreibt Nietzsche dann: „ich suche heute noch nach einem Werke von gleich gefährlicher Faszination, von einer gleich schauerlichen und süßen Unendlichkeit, wie der *Tristan* ist, – ich suche in allen Künsten vergebens.“

43 Hier mit deutlich dämonischem Einschlag: „*Paulus*: ein zügelloser und selbst wahnsinniger Ehrgeiz eines Agitators; mit einer raffinierten Klugheit, welche sich nie eingesteht, was er eigentlich will und die Selbstverlogenheit mit Instinkt handhabt, als Mittel der Faszination. Sich demüthigend und unter der Hand das verführerische Gift des Auserwähltseins eingebend...“ (N 1887,10[189], KSA 12.569).

44 Wie in Sokrates sah Nietzsche auch in Rousseau den „*Plebejer*“, in seiner Leidenschaft für die Natur, seiner Verachtung der Zivilisation und „alles dessen, was nicht er selbst war“, „die Faszination der Verrücktheit“ (N 1887, 9[184], KSA 12.447-449).

45 AC 58: „Das Christenthum als Formel, um die unterirdischen Culte aller Art, die des Osiris, der grossen Mutter, des Mithras zum Beispiel, zu überbieten – und zu summiren: in dieser Einsicht besteht das Genie des Paulus. Sein Instinkt war darin so sicher, dass er die Vorstellungen, mit denen jene Tschandala-Religionen fascinirten, mit schonungsloser Gewaltthätigkeit an der Wahrheit dem ‚Heilande‘ seiner Erfindung in den Mund legte, und nicht nur in den Mund – dass er aus ihm Etwas machte, was auch ein Mithras-Priester verstehn konnte...“

46 „Der *Anarchism* ist wiederum bloß ein *Agitationsmittel des Socialism*; mit ihm erregt er Furcht, mit der Furcht beginnt er zu fasciniren und zu terrorisiren; vor allem – er zieht die Muthigen, die Gewagten auf seine Seite, selbst noch im Geiste.“ (N 1887,10[82], KSA 12.503)

Wertschätzungen ebenso der Stärke⁴⁷ wie der Krankheit und Schwachheit,⁴⁸ die christliche Tugend,⁴⁹ das Martyrium⁵⁰ und schließlich das Ideal überhaupt⁵¹ faszinierten – für sie alle gebraucht er 1887/88 ebenfalls den Begriff. Dem Ideal und seinem gewichtigsten Fürsprecher Platon setzt er Thukydides mit seinem „unbedingten Willen, sich Nichts vorzumachen und die Vernunft in der *Realität* zu sehn“, entgegen, im Ganzen die „*Sophisten-Cultur*, will sagen die *Realisten-Cultur*“ (GD Alten 2). Er bleibt zu Faszinationen auf Distanz und kann sie so beobachten, unterscheiden und werten: Wenn es bei Rousseau, so Nietzsche, „die Verrücktheit“ ist, die fasziniert, so bei Tschandala-Religionen ihre Eingängigkeit, bei Schopenhauer seine Stellung zur Kunst, bei Wagner seine „Musik [...] ohne Gleichen“ mit ihrer, zumal im *Tristan*, „gleich schauerlichen und süßen Unendlichkeit“, beim Anarchismus die „Furcht“, mit der er terrorisiere und gerade „die Muthigen, die Gewagten auf seine Seite“ ziehe, „selbst noch im Geiste“.⁵² Wenn in Moral und Religion ebenso Stärke wie Schwäche faszinieren können, so in der Philosophie ebenso Ideale wie deren Kritik. Das heißt: Faszination als Halt der Orientierung reicht über sie alle hinaus, übergreift Persönlichkeiten, Kunst, Moral, Religion, Politik und Wissenschaft, sie ist ubiquitär in alten wie modernen Lebenswelten, man muss oder kann

47 „Es gehört zur Stärke, zur Selbstbeherrschung und Fascination der Stärke, daß diese stärkeren Schichten die Kunst besitzen, ihre Verböserung als etwas *Höheres* empfinden zu machen. Zu jedem ‚Fortschritt‘ gehört eine Umdeutung der verstärkten Elemente ins ‚Gute‘ (d.h. – – –“ (N 1887, 9[185], KSA 12.449).

48 „die Kranken und Schwachen haben die *Fascination* für sich gehabt, sie sind *interessanter* als die Gesunden“ (N 1888,14[182], KSA 13.366).

49 „In der ganzen Geschichte des Geistes giebt es keine frechere und barere Lüge, keine durchdachtere Nichtswürdigkeit als das Christenthum – Aber – sie akkordirte mit der *Tugend*, sie nahm die ganze *Fascinations-Kraft der Tugend* schamlos für sich allein in Anspruch... sie akkordirte mit der Macht des Paradoxen, mit dem Bedürfniß alter Civilisationen nach Pfeffer und Widersinn; sie verblüffte, sie empörte, sie reizte auf zu Verfolgung und zu Mißhandlung, –“ (N 1887,10[184], KSA 12.566 f.).

50 „Wie? ändert es am Werthe einer Sache Etwas, dass Jemand für sie sein Leben lässt? – Ein Irrthum, der ehrenhaft wird, ist ein Irrthum, der einen Verführungsreiz mehr besitzt: glaubt ihr, dass wir euch Anlass geben würden, ihr Herrn Theologen, für eure Lüge die Märtyrer zu machen? – Man widerlegt eine Sache, indem man sie achtungsvoll auf’s Eis legt, – ebenso widerlegt man auch Theologen... Gerade das war die welthistorische Dummheit aller Verfolger, dass sie der gegnerischen Sache den Anschein des Ehrenhaften gaben, – dass sie ihr die *Fascination des Martyriums* zum Geschenk machten ...“ (AC 53).

51 „Im grossen Verhängniss des Christenthums ist Plato jene „Ideal“ genannte Zweideutigkeit und *Fascination*, die den edleren Naturen des Alterthums es möglich machte, sich selbst misszuverstehn und die *Brücke* zu betreten, die zum „Kreuz“ führte...“ (GD, Alten 2).

52 Vgl. die vorigen Anmerkungen.

überall mit ihr rechnen. Und sie ist es selbst, die die Wertungen steuert.⁵³

Nietzsche war, wenn man so sagen darf, von der Faszination nicht fasziniert, und darum suchte er nach Erklärungen für sie und dies vor allem im Fall des Sokrates. Er war bereit zu sehen, dass die Faszination gerade des Sokrates außerordentlich unwahrscheinlich war, und schuf sich dadurch einen Spielraum auch gegen sie und zugleich damit gegen alle Idealisierungen des Sokrates seit Platon, die ihrerseits schon Ergebnisse von Sokrates' Faszination waren.

7. Der komplementäre Begriff der Irritation

Aus Faszinationen werden durch Irritationen auf die Probe gestellt. Nietzsche hatte bekanntlich schon zum Auftakt seines aphoristischen Werks, im ersten Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches*, die Frage aufgeworfen, wie die Vernunft, auf die die abendländische Philosophie seit Sokrates so fasziniert setzte, aus ihren Gegensätzen hervorgehen konnte (Gegensätzen, die sie selbst erst formuliert hatte), um sich dann andauernde Autorität zu schaffen und zu erhalten (MA I 1). Seine Antwort war bekanntlich das „historische Philosophiren“ (MA I 2), das Rechnen nicht mehr mit Zeitlosigkeit, sondern mit immer neuen und unvorhersehbaren geistigen Umbrüchen in der Zeit. Die „Wirbel“, die sie auslösen, sind starke, in Nöte bringende Störungen der gewohnten Orientierungen, deren Ursachen nicht schon bekannt sein müssen. Wirkungen, deren Ursachen ungewiss sind, nennen wir heute Irritationen.

⁵³ Das hat Nietzsche zuletzt noch an der eigenen Person deutlich gemacht. Wie so oft in der Entwicklung seiner Begriffe bezog er auch den Begriff der Faszination schließlich auf sich selbst: „Was hier in Turin merkwürdig ist, das ist eine vollkommene Faszination, die ich ausübe, obwohl ich der anspruchsloseste Mensch bin und *Nichts* verlange“, schrieb er in den Weihnachtstagen 1888 in Briefen an Franz Overbeck und Meta von Salis (Brief an Franz Overbeck, Weihnachten 1888, Nr. 1210, KSB 8.549; ähnlich im Brief an Meta von Salis, 29. Dezember 1888, KSB 8.561), und es ist schwer zu sehen, wieweit ihm sein Realitätssinn dabei noch erhalten blieb. Er genoss sichtlich die Faszination, die er an sich selbst wahrnahm, und blieb zugleich skeptisch gegen sie bis zuletzt. In *Ecce homo*, der Genealogie seines eigenen Denkens, an der er bis Ende Dezember 1888 arbeitete (vgl. Mazzino Montinari, KSA 14.468 f.), bezog er die Faszination statt auf seine Person auf sein Werk und gerade auf seinen philosophischen Erstling, *Die Geburt der Tragödie*, die ihm eben darin „verfehlt“ schien, dass sie Wagners Faszination verherrlichte („Um gegen die „Geburt der Tragödie“ (1872) gerecht zu sein, wird man Einiges vergessen müssen. Sie hat mit dem *gewirkt* und selbst *fascinirt*, was an ihr verfehlt war – mit ihrer Nutzenanwendung auf die *Wagnerei*, als ob dieselbe ein *Aufgangs*-Symptom sei.“ EH, GT 1).

„Irritieren“ kommt von lat. *irritare*, ‚anregen‘, ‚reizen‘, ‚aufreizen‘, ‚aufbringen‘ – ein Reiz reizt, nach seinen Ursachen zu suchen. Nietzsche gebrauchte den (physiologischen) Begriff der Irritation noch sparsamer als den (psychologischen) der Faszination, aber ebenfalls 1887/88, und erprobte ihn in Notaten. Dort erscheint „irritation“ als französisches Fremdwort, meist als „Irritabilität“ mit medizinischem Anklang als „extreme“, „krankhafte Irritabilität“,⁵⁴ übersteigerte Empfindlichkeit für „Reize“.⁵⁵ Sie war für Nietzsche ein Anhaltspunkt für *décadence*, und wenn er auch den Begriff Irritation oder Irritabilität nicht direkt von Sokrates gebrauchte, fasste er doch das ganze „Problem des Sokrates“ in der *Götzen-Dämmerung* unter den Begriff *décadence*, deren Kennzeichen für ihn eben die extreme, krankhafte Irritabilität war. „Reiz“ dagegen ist sein oft gebrauchter Begriff für ‚gesunde‘ Sensibilität, die alle Orientierung braucht als wachsame und selektive Beobachtung all dessen, was für das jeweilige Lebewesen in seinen wechselnden Situationen von Belang ist. Reize sind eben darin gesund, dass sie nur in gewissen Spielräumen irritieren und sichere Orientierungsentscheidungen zulassen, auf welche Reize wie zu reagieren ist. Bei extremer Irritabilität tritt dagegen eine Überflutung durch Reize ein mit der Folge des Orientierungsverlustes. Aber eben durch Desorientierungen, „Wirbel“ in der Orientierung, können grundlegende Neuorientierungen, „Wendepunkte“ möglich werden.

8. Sokrates' Faszination durch Irritation

Sokrates' faszinierende Wirkung war und ist umso erstaunlicher, als er eigentlich, wie Nietzsche scharf herausstellt, eine hochgradig irritierende Figur war. Seine ausgeprägte Hässlichkeit stach von der Schönheit der Jugend, die ihm zu folgen bereit war, besonders ab. Platon setzte sie mit dem Auftritt des selbst unter den jungen Griechen herausragend schönen Alkibiades im *Symposion* grell ins Licht,⁵⁶ und Nietzsche zeigt außer auf das Aussehen eines „Nilpferds“ (N 1870, 7[124], KSA 7.181) auch noch auf „Krebsaugen,

54 Nietzsche übernimmt den Begriff aus der aktuell erschienenen Studie *Dégénérescence et criminalité* (Paris 1888) von Charles Féré, einem führenden Neurologen seiner Zeit. Vgl. Sommer, Kommentar, 269, 282 f. u.ö.

55 N 1888, 16[75] u. [77], KSA 13.511 f., u. 17[6], KSA 13.527.

56 S. auch die Eingangsszene des Dialogs *Protagoras*.

Wulstlippen und Hängebauch“ (ST, KSA 1.544).⁵⁷ Hässlichkeit ist, so Nietzsche, schon „an sich ein Einwand“ – wer mag einem hässlichen Menschen folgen? –, „unter Griechen“ aber war sie „beinahe eine Widerlegung.“ (GD, PS 3)⁵⁸ Aber (den platonischen) Sokrates und seine Wirkung scheint das nicht anzufechten. Zu Beginn des Dialogs *Phaidros*⁵⁹ stellt er sich ganz unbefangen selbst als *átopos*, ‚unverortbar‘, und *atopótatos*, ‚völlig unverortbar‘, dar und schließlich als Typhon, als gänzlich abnormes Ungeheuer mit hundert Schlangenköpfen, die alle schrecklich schreien können, einen Titanen, vor dem selbst Götter flohen.⁶⁰ Nietzsche reizt das seinerseits zu einer Verknüpfung von Hässlichkeit und Verbrechen (GD PS 3), die zu seiner Zeit wohl *en vogue*, im Blick auf Sokrates aber dennoch ziemlich abwegig war. Unverortbar ist Sokrates natürlich auch und vor allem durch seine notorische Ironie, auf die Nietzsche nur noch so weit eingeht, dass er sie ebenfalls zu einem „Ausdruck von Revolte“ macht (GD PS 7). Aber er tut das in Gestalt von Fragen. Auf „jene sokratische Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück“, die „bizarrste Gleichsetzung, die es giebt und die in Sonderheit alle Instinkte des älteren Hellenen gegen sich hat“ (GD PS 4), antwortet er seinerseits bizarr. Er schreibt erregt, kämpferisch, lässt sich, gewollt oder ungewollt, sichtlich irritieren, aufwühlen, in einen Wirbel versetzen, stößt schließlich sein sechsfaches „er faszinierte“ aus, kurz: er führt vor, wie er gerade durch diesen irritierenden Sokrates selbst fasziniert ist und dies mehr denn je. Und dann schließt er, plötzlich ruhiger, wenn auch nicht ruhig, mit der Vermutung, dass Sokrates all das, was er ihm vorwirft, selbst schon „begriffen“ haben könnte, „dieser Klügste aller Selbst-Überlister“ (GD PS 12), dass er es also raffiniert verstanden haben könnte, gerade durch das Irritierende an ihm zu faszinieren. So könnte er auch für Nietzsche noch eine Höhle bereitgehalten haben, in der er sich schlafen legen mochte.

57 In GT 14, KSA 1.93, lässt er das dann doch wieder weg. Vgl. auch N 1870/71, 7[124], KSA 7.181, wo Nietzsche Goethes Faust zitiert, dem in der Studierzimmer-Szene sein Pudel als Sokrates erscheint: „schon sieht er wie ein Nilpferd aus, / mit feurigen Augen, schrecklichem Gebiß.“ (Faust I, v. 1254 f.)

58 Nietzsche macht keinen Gebrauch von der irritierenden Tatsache, dass gerade Sokrates, der nach seiner Darstellung das Dionysische in der Tragödie und in der Philosophie vernichtete, verblüffend einem Satyr aus dem Gefolge des Dionysos ähnelte. Das lässt nach James Porter, Nietzsche and „The Problem of Socrates“, S. 415, und: *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy*, Stanford 2000, *passim*, wiederum interessante Schlüsse auf Nietzsche und seine Selbstdarstellung zu.

59 *Phaidros* 229c, 230a, 230c.

60 Enrico Müller, *Alogia*, S. 18, nennt Sokrates ein „schillerndes Faszinosum der Atopia“ – schon bei Platon.

Auch Nietzsche konnte sich, scheint er mit seiner gespielten oder echten Erregung einzuräumen, in Sokrates' Labyrinth nicht zurechtfinden und blieb eben deshalb durch ihn fasziniert. Er wurde nicht frei von ihm oder nur frei in dem Spielraum, den der zugleich irritierende und faszinierende Sokrates seiner Orientierung ließ. Sein Kampf mit Sokrates war ein Orientierungskampf, den er eingestandenermaßen verlor.⁶¹ Und damit irritierte und faszinierte er seinerseits.

9. Philosophie im Spielraum von Irritation und Faszination

Da Sokrates ein Gründervater der europäischen Philosophie war und ihre herausragende Personifikation blieb, muss uns das für diese unsere Philosophie überhaupt zu denken geben. Nietzsche hat – und nicht nur hier – begriffen, dass wir im Labyrinth des Lebens, das Sokrates für ihn repräsentierte, nicht mehr als Spielräume der Orientierung haben. Spielräume begrenzen nach außen und schaffen Freiheiten nach innen. Sie hängen von den Bedingungen einer Orientierung im Übrigen ab und können sich erweitern, verengen und verschieben. Auch Begründungen und Rechtfertigungen spielen sich in solchen Spielräumen ab. Nietzsche zeigt in seinem Kampf mit Sokrates, wie solche Spielräume der Orientierung sich auch in der Philosophie durch Faszinationen abgrenzen, wie sie durch Irritationen auf die Probe gestellt und dadurch, je nachdem, entweder aufgebrochen oder bestärkt werden können. Überwiegen Irritationen die Faszination, kann die Orientierung leicht in Haltlosigkeit geraten, Desorientierung aufkommen. Stören Irritationen die Grenzen der Spielräume, die Faszinationen gezogen und dadurch einer Orientierung beruhigenden Halt geschaffen haben, aber nur auf, schaffen sie einen Reflexionsspielraum gegenüber der eingespielten Orientierung, dann können sie, wiederum in Spielräumen, die Spielräume erweitern und eine neue Orientierung mit größeren Freiheiten eröffnen. In solchen Fällen, für die Nietzsches Faszination und Irritation durch Sokrates ein Beispiel ist, halten Irritationen und Faszinationen einander in Grenzen: Sie machen für Orientierungen *entscheidbar*, woran sie sich halten, für welche Unterscheidungen sie sich entscheiden wollen. Durch Sokrates und durch Nietzsche und durch Nietzsches Auseinandersetzung mit

⁶¹ Porter, Nietzsche and „The Problem of Socrates“, S. 419-422, deutet dieses Verlieren ebenfalls narzisstisch: Nietzsches ganzes Werk sei, willentlich oder unwillentlich, eben deshalb von Sokrates oder Nietzsches Sokrates-Bildern durchdrungen, weil er Sokrates überbieten wollte.

Sokrates wurden tiefe Einsichten in die Entscheidbarkeit aller Orientierung gewonnen, auch und gerade der Orientierung, auf die die abendländische Philosophie sich Jahrtausende lang fasziniert gestützt hat und in der sie doch immer neu irritiert wurde, die Entscheidung zunächst für, dann immer mehr gegen die Orientierung an einer allen gemeinsamen und gleichen Vernunft. Und Platon hat seinen Sokrates vor allem eines vorführen lassen: Unterscheidungstechnik, die Entscheidung für oder gegen jeweils geeignete Unterscheidungen von Fall zu Fall.

Wir alle, ob im Alltag oder als professionelle Philosoph(inn)en, treffen laufend solche Entscheidungen, schon indem wir ‚Positionen‘ beziehen und von ihnen aus unsere Argumente vortragen. Solche Positionen sind Standpunkte von bestimmten Orientierungen, in denen Argumente jeweils anders gewichtet werden können. Warum wir gerade diese Positionen und nicht die der andern beziehen, die wir in ‚vernünftigen‘ Argumentationen doch ebenfalls für ‚vernünftig‘ halten – sonst würden wir uns nicht mit ihnen auseinandersetzen –, bleibt am Ende offen: Sie scheinen sich in der Tat Faszinationen und Irritationen zu verdanken, deren Zauber meist im Dunkeln bleibt. Argumente mögen ‚besser‘ oder ‚schlechter‘ sein – aber auch durch sie kann man sich faszinieren und irritieren lassen, um ihnen dann zu folgen oder nicht. Am interessantesten sind aus dieser Sicht dann die Philosophen, die mit ihren eigenen frühen Positionen zu brechen fähig waren, so viel Zustimmung sie auch erhalten hatten – und Ruhm bezaubert, fasziniert wie kaum etwas sonst. Das war aktuell bei den drei wohl wichtigsten Denkern seit dem Einbruch der Metaphysik der Fall, Nietzsche, Wittgenstein und Heidegger. Sie haben sich alle von ihren frühen Bindungen, die ihnen dann als faszinierende Blendungen erschienen, gelöst wie von Fesseln, die andere weiterhin banden. Ihre Größe könnte eben darin liegen, dass sie sich stark binden, faszinieren ließen, mit enormer Faszinationskraft für andere, dann aber, durch Unebenheiten ihrer eigenen Ansätze irritiert, selbst aus diesen Faszinationen auch wieder lösen konnten, nicht völlig und gewiss nicht alle in gleichem Maß, wie sich an den Dreien studieren lässt, aber doch ein gutes Stück weit.