

Die Wahrheit und das Gute

Sokrates und die Geburt der Metaphysik

VON JÖRG SPLETT

Das Vorhaben dieses Beitrags ist bescheidener, als es klingt. Er soll nämlich im wesentlichen nicht mehr sein als ein dankwissendes Nach- und Neulesen von Helmut Kuhns ‚Versuch über den Ursprung der Metaphysik‘, der unter dem Titel ‚Sokrates‘ erstmals 1934 in Berlin erschienen ist, dann 1959 im Münchener Köselverlag¹. – Die Durchführung selbst muß zeigen, ob sich dies angesichts der ‚Sokratischen Frage‘ (‚Sokrates als Problem‘)² und des Fortwirkens seines Fragens in Geschichte und Gegenwart bis buchstäblich heute vor dem Leser rechtfertigen kann.

Des Sokrates Frage geht auf das Schöne, Gerechte und Gute (12), in einer Zeit, da sich die Antworten darauf nicht mehr fraglos wie von selbst verstehen. Er bemüht sich um den Wiedergewinn eines lebenswerten Lebens durch den Logos. Und die Darstellung, der Nachvollzug dieses Bemühens durchläuft bei Kuhn drei Stufen: Zunächst zeigt sich, bedrängend negativ, die Leere eines solchen Entwurfs rationaler Kritik (I.); dann aber füllt sich die Leere durch den Ernst eines Lebens aus gewissenhaftem Dialog sowie der darin erworbenen Einsicht (II.); und schließlich läßt die Frömmigkeit des Sokrates ein Lebensfundament erkennen, das seine Kritik nicht angreift (III.).

I. Sokratisches Fragen – die Aporie des reinen Verstandes

1. Sokrates also fragt. Doch nicht so umstandslos, wie eben gesagt und in der Überschrift angezeigt, nach der Wahrheit oder dem Guten „an sich“, sondern – etwa im Gespräch mit Kallias bezüglich seiner Söhne, das er vor Gericht heranzieht – nach einem Sachverständigen in menschlicher und bürgerlicher Tüchtigkeit (Apol 20 a). Er ist, nichtwissend, auf der Suche nach einer bestimmten „Kunst und Kunde (τέχνη και ἐπιστήμη)“ (19). Oder vielmehr gerade nicht nach einer bestimmten; solche Fertigkeiten nämlich scheinen fraglos: bei Schustern und Ärzten, Landleuten und Bereirern. Hier ist es statt dessen um allgemeine, darum eher unbestimmte Künste zu tun: um Erziehungs- und Staatskunst. Dabei gibt es keine besonderen Mängel, die sie beheben, kein konkret bestimmtes Ziel, das sie erreichen sollen. Darum lassen sich diese Künste auch nicht durch theoretische Programme bestimmen, sondern nur durch die in der Gemeinschaft immer schon gelebte Daseinsform und die Selbstverständlichkeiten der Tradition. Eben deren Ab- und Zusammenbruch aber charakterisiert die eingetretene Situation.

Und nun dienen sich für die versagenden Traditionen Sachverständige des Allgemeinen an: die Sophisten. Universallehrer neben und über den Spezialisten, und so bezeichnenderweise besonders auf das allgemeine Werkzeug menschlichen wie bürgerlichen Umgangs konzentriert: die Sprache. Sokrates aber möchte wissen, ob und inwiefern sie die beanspruchte Menschenkunde wirklich besitzen.

Bestimmt jede Kunde sich vom zu erreichenden Ziel = ihrem besonderen Guten (z. B. der Heilung) her, so die Menschenkunde durch das anthropinon agathón (31). Und mit diesem „menschlichen Guten“ sind nicht irgendwelche „Angelegenheiten“ gemeint, um die man sich zu kümmern hätte, ob solche seiner oder der Polis (τὸν ἑαυτοῦ, τὸν τῶν πόλεως), sondern die „Sache selbst“: *heautoú, autés tes pólews* (Apol 36 c–d; gleichsam der „Sitz im Leben“ für die Unterscheidung von ‚Wesen‘ und ‚Akzidenz‘ [33]).

¹ Zusatzlose Seitenangaben im Text weisen auf diese Zweitaufgabe hin – sofern es sich nicht (durch den Kontext deutlich) um Folgezitate aus anderen jeweils angesprochenen Werken handelt.

² Siehe A. Patzer (Hrsg.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987. Zu G. Böhmers „Typ Sokrates“ (Frankfurt/M. 1988): H.-L. Ollig in: ThPh 64 (1989) 409–411.

Damit jedoch wird die Aporie offenbar. Jede *téchne* will etwas Bestimmtes, aus angebaren und umschreibbaren Bedürfnissen heraus. „Das Wozu des Tuns ist unfraglich und zum voraus ergriffen ... Das Leben als solches ist aber nicht ein durch ein vorhandenes Bedürfnis bestimmtes Vorhaben“ (34). Sein Ziel ist unbekannt, und nennt man es *eudaimonía* = Glückseligkeit, so wird eben, was diese sei, nicht gewußt.

2. Besäßen wir diese Kenntnis, dann führte sie uns auch zum Glück; denn – so die bekannte und schon für die Zeitgenossen anstößige These des Sokrates – niemand würde sich wissentlich vergehen. Wüßten wir also das Gute, täten wir es auch. Das ergibt den zweiten bekannten Sokrates-Satz: Tugend ist lehrbar.

Kuhn zeichnet die Begründung dafür im „Hippias minor“ nach (373 c ff). „Es ist klar, daß wenn zwei Läufer schlecht, d. h. langsam laufen, der vorsätzlich schlecht Laufende der bessere Läufer ist“ (44). Wendet man nun das Beispiel auf das menschlich Gute und Schlechte an, dann ergibt sich, daß der Gute vorsätzlich, der Schlechte unvorsätzlich Unrecht tut. Oder, wie Sokrates es präzisierend wiederholt (376 b): „Wer also absichtlich fehlt und Schlechtes und Unrechtes tut, mein Hippias, wenn es so einen gibt, wäre kein anderer als der Gute?“

Dieser Zusatz – „wenn ...“ – gibt den Schlüssel zum Verständnis des ärgerlichen Paradoxes. Der bessere Läufer nämlich läuft gerade nicht als Läufer schlechter, sondern aus anderen Gründen (etwa, um weniger seriöse beiseite zu lassen, aus medizinischen). Der Läufer ist eben nie bloß Läufer. Der Mensch aber ist immer nur Mensch; so kann hier eine Minderleistung allein einem Nichtwissen = Nichtkönnen (Nichtverstehen = Sich-nicht-darauf-Verstehen) entspringen.

Haben nicht die Aufklärung und das Bildungsbestreben der Neuzeit eben hier eingesetzt? Und sagen nicht heute Soziologen wie Psychologen dasselbe, gegen eine Anthropologie und Ethik, welche – so ihr Vorwurf – den Menschen beschuldigen statt die „Verhältnisse“ (Brecht) oder den göttlichen „Konstrukteur“ (Drewermann)?³

3. Das Nichtwissen aufzulösen aber fordert gerade der delphische Gott mit seinem Gebot der Selbsterkenntnis. Um dieses Thema, näherhin die *sophrosyne* = Besonnenheit, kreist der Dialog „Charmides“. Sie bedeute, schlägt dort Kritias zunächst vor, „Tun von ‚jeweils‘ Gutem“. ⁴ Das aber reicht nicht zu; denn auch wer seine Sache gut macht, der muß 1. nicht ihr inneres Wie und Warum durchschauen und weiß 2. nicht, ob das Geleistete in jedem Fall, auch auf das Lebens-Ganze der Beteiligten geblickt, noch gut sei. (Erst der gute Gebrauch macht ja ein Gut wirklich gut – Euthyd 280 b bis 282 a).

So verteidigt Kritias eine zweite Definition: Selbsterkenntnis als „Kenntnis aller anderen Kenntnisse wie auch ihrer selbst“ (55: 166 c). Doch was ist mit einem derart „reflexiv potenzierten Wissen“ gewonnen (56)? Als Wissen eines bloßen Daß ohne Was bewegt es sich „im Zirkel leerer Reflexivität“. Bleibt das konkret-gehaltliche Gutes-Tun lebensweltlich beschränkt, so ist das unbeschränkte Wissens-Wissen ohne Gehalt.

Kuhn schlägt uns die Verbindung beider Bestimmungen vor. Das Tun von Gutem (*agathá*) wäre dazu in das ‚Tun des Guten‘ (*agathón*) zu verbessern und der Zirkel reiner Selbst-Erkenntnis mit der Erkenntnis des für mich selbst Guten zu füllen. Damit rückt ein Reflexionsdenken über die *vita acta* aus seiner nachträglichen Allgemeinheit in die projektiv bedeutsame „Perspektive der *vita agenda*“ (57). Anders gesagt, a-theo-

³ B. Brecht: als ein Beispiel für viele, von der hl. Johanna in den Schlachthöfen bis zum guten Menschen von Sezuan, das erste Dreigroschen-Finale (Ges. Werke in 20 Bdn, Frankfurt/M. 1967, II 430–432); E. Drewermann (Dt. Allg. Sonntagsbl. 3. XI. 1989): „Wer das notwendige Scheitern der menschlichen Freiheit aufgrund der Angst, die zu ihr gehört, im Sinne eines ethischen Optimismus verleugnet, wie Jörg Splett und Walter Kasper, um den ‚Konstrukteur‘ des menschlichen Daseins freizusprechen ...“ Vgl. A. Finkelkraut, Die Weisheit der Liebe, Rowohlt-Tb 1989, 145 ff: Schwierige Freiheit, über den „Begriff des objektiven Verbrechens – diese juristische Neuerung des 20. Jahrhunderts“, den man nur aufgeben könne, „wenn man gleichzeitig die noble Vorstellung einer objektiven Unschuld in Frage stellt“ (146).

⁴ 163 d–e; im Griechischen hier der Plural: *ta agathá*.

retische Praxis und untätige Theorie werden in die Praxis einer Theorie in praktischer Absicht hinein aufgehoben.

Zunächst im Gespräch selbst, darin Sokrates nämlich dem Logos als oberstem Richter Gehorsam leistet und darum ruhig und gelassen bleiben kann, während der sophistische Gesprächspartner Ausflüchte macht und unwillig wird. Bei ihm führt falsche Selbsteinschätzung zur Unsachlichkeit, während bei Sokrates sich die Einheit von Selbsterkenntnis und Sachlichkeit zeigt.

Bestätigt sich damit nicht doch das *téchne*-Modell? Am Ende des Charmides-Gesprächs kann Sokrates erklären: „Wenn, wie wir anfänglich annahmen, der Besonnene wüßte, was er weiß und was er nicht weiß . . . , und er wüßte auch einen anderen, wie es eben hierin mit ihm steht, zu beurteilen: dann wäre es uns . . . höchst nützlich, besonnen zu sein. Denn fehlerfrei würden wir selbst unser Leben durchführen im Besitz der Besonnenheit, und alle übrigen . . . Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden und eine so regierte Stadt und alles andere, worüber Besonnenheit herrschte“ (60: 171 a–172 a).

4. Noch augenfälliger bestätigt sich das Modell des „Fachwissens“ in der *téchne* (wissen = umzugehen wissen mit) durch Sokrates eigenen Umgang mit dem Werkzeug und -stoff Wort. So fremd die Gewagtheit seines insistierenden Fragens handwerklicher Selbstbescheidung bleibt (wo man in der „Lehre“ nachtuend das Wie übernimmt, anstatt immerfort Was? und Warum? zu fragen): mit der Sprache geht Sokrates so verantwortlich um wie nur irgendein Meister mit dem Material und seinen Geräten. „Durch ihn kommt eine Gewissenhaftigkeit der Rede in die Welt, die Höheres fordert als wissenschaftliche Exaktheit und die die leere Gläubigkeit des Nachtuns und Nachsprechens in Unruhe hält“ (64).

Zu welchem Ziel und Ergebnis nun, zu welchem Werk wird hier das Werkzeug Sprache sorgsam eingesetzt? – Es gilt zu sehen, daß mit dem aporetischen Ausgang der Dialoge nicht etwa der Anfangszustand wiederhergestellt wird. Zwar ist vor dem Gott die menschliche Weisheit nichts wert (Apol 23 a); aber Sokrates wäre der Weiseste, weil er eben dies weiß. (Und das ist nicht nichts, siehe später. Wie überhaupt der Weisheit eigentümlich ist, daß nur nach ihr zu verlangen bereits ein Weise-*sein* bzw. Weisheit-haben erweist.) In den Gesprächen geht es darum, dieses Wissen auch anderen zu vermitteln – nicht abstrakt-grundsätzlich, sondern als leben- und selbstverändernde Erfahrung. Es sind „pädagogische“ Dialoge.

Kierkegaard sieht das Ziel dieser Pädagogik in der zerstörerischen Etablierung des „Nichts der Unwissenheit“. Sokrates sei „bloß“ und „reinweg“, „ganz und gar negativ“ gewesen⁵. Er fragt, um – wie ein Vampyr (144) – „durch die Frage den scheinbaren Inhalt auszusaugen und alsdann eine Leere zurückzulassen“ (131). „Er brachte die Individuen unter seine dialektische Luftpumpe, beraubte sie der atmosphärischen Luft, die sie gewohnt waren einzuatmen, und ließ sie stehen . . .“ (260).

Wo aber bleibt in solchem „Enthusiasmus der Vernichtung“ (336), der nicht bloß die Schale abzieht, sondern „den Kern aushöhlt“ (140), der Ernst, wenn der nur ein „Ernst mit ‚Nichts‘“ (343) sein kann – und auch dies nicht eigentlich (wäre er dann doch Verzweiflung), sondern nur insofern, als es nicht der Ernst mit ‚etwas‘ ist? – Stehen am Schluß nicht Sokrates wie sein sophistischer Gegner „vis-à-vis au rien“ (149)?

Kierkegaard kann nur für Sokrates selbst auf die ihm eigene „göttliche Fülle“, seine „harmonische Naturbestimmtheit“ (145) verweisen, so „wie ein hohes Maß von Gesundheit dazu gehört, um krank zu sein“ (146). Er übersteht das Fieber der Krankheit dieser Gesundheit (170), weil ihm eine „Art göttlicher Gesundheit“ zukommt (120, 291).

⁵ Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Düsseldorf 1961 (zitiert mit der Original-Zählung: SV XIII), 136, 111, 289, 297; hieraus auch die weiteren Seitenangaben im Text, bis zum Ende des Abschnitts.

II. Wissen des Nichtwissens – Seel-Sorge in Gelassenheit

1. Über eine so unbefriedigend psychologische Lösung kommen wir hinaus, wenn wir nach dem Verhältnis fragen, in dem die von Sokrates gesuchte „königliche Kunst“ (Euthydem 291 f) zu den übrigen Künsten steht. Sie kann nämlich nicht so etwas wie deren Pyramidenspitze bilden – nach dem Muster der Zuordnung der (herstellenden) Sattlerkunst zur (gebrauchenden) Reitkunst (und weiter eventuell der Kriegskunst). Ebenso wenig läßt sie sich bloß als Ergänzung eigener Art zu den Kunstfertigkeiten addieren – als „gesunder Menschenverstand“, welchen Hermes zu Prometheus' Gaben hinzufügt (Prot 322 b–323 a).

Sie steht über allem; doch ohne daß ihr Ziel-Gut die Summe der übrigen Güter wäre. Es geht hier nämlich um das „an sich Gute“, das „Gute an sich“. Zwar gilt, daß alles Handeln um eines Guten willen geschieht, ja – auch das unrechte – sogar in Absicht auf das Gute; denn jeder Handelnde hat ein Letztziel. Andererseits aber ist eben doch nicht bereits ausgemacht, was dieses Gute wirklich und als solches sei.

Die Menschen können sich irren. Sei es aus der Unerfahrenheit der Jugend – darum zieht Sokrates die jungen Leute in sein mahnend-erweckendes („protreptisches“) Gespräch –, sei es aus Verkehrung und Verhärtung, was ihn zum Kampf-Gespräch provoziert. Dabei werden auch die Kampf-Dialoge im Beisein der Jünglinge geführt, also in erweckender Absicht. Läßt sich die aber mit Sokratischen Mitteln realisieren? Ihn trifft ein doppelter Vorwurf: einmal der einer entleerenden Formalisierung, sodann der eines kraftlosen Rationalismus.

Zum ersten sagt er in der Tat „immer dasselbe über dasselbe“⁶. Statt um die Übereinstimmung mit festgelegten Traditionen ist es um Selbstübereinstimmung als Übereinkunft mit dem Logos zu tun. Aber solche Formalisierung muß nicht leere Formalistik bedeuten. Sie besagt Formal-Materialität. (Farbe ist formal gegenüber Blau und Rot, doch material gegenüber Geschmack, Geruch ...; so ist erst recht Liebe formal gegenüber Erbarmen, Strenge ..., doch entscheidend material gegenüber Gleichgültigkeit oder Haß.)

Diese materiale Formalität ist nun – zweitens – eine des Verstandes. Wie steht es mit dem Sokratischen „Rationalismus“? Weiß man nur das, was man auch zu definieren vermag, und hängt die Identität einer Person an der logischen Einstimmigkeit ihrer Feststellungen? – Reinhard Lauth ist so weit gegangen, in Sokrates den Ahnherrn der neuzeitlichen Ideologien zu identifizieren, weil er die Theorie absolut setzt⁷.

Kuhn hält dem Rationalismus-Vorwurf entgegen, man könne die menschliche Ratio nur überschätzen, wenn man überhaupt die Vermögen des Menschen abschätzen wolle. Eben dies aber liege gar nicht in Sokrates' Absicht. Ihn treibt der pädagogische Eros, kein Wissenschaftsinteresse. Wenn zwei Nachtwanderer sich verirren und der eine versucht, sich an spärlichen Himmelszeichen zu orientieren, während der andere über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit solcher Orts- und Wegbestimmung diskutieren wolle, dann sei doch wohl zu sagen, dieser mache – warum immer – Ausflüchte.

Gewiß; trotzdem muß die Frage erlaubt sein, ob die Sokratische Vernünftigkeit nicht wenigstens in Gefahr sei, zwei Vernünftigkeiten zu vernachlässigen: die der Tradition wie die der Affekte⁸. Bleibt doch, wie man sagen könnte, Vernunft nur so lange vernünftig, als sie nicht bloß sich allein für vernünftig erklärt. Und die weitere Frage, ob dem zuvor nicht Sokrates die Grund-Entscheidung zum „Vernünftig-sein“ als sol-

⁶ Gorg 490 e; Xenophon, Mem IV 4, 6.

⁷ Ideologien und Wissenschaft, in: *ders.*, Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München-Salzburg 1965, 149–181 (Einführungsvortrag zu den Salzburger Hochschulwochen 1963), hier 154–157.

⁸ J. Pieper, Tradition in der sich wandelnden Welt, in: *ders.*, Tradition als Herausforderung, München 1963, 11–35; C. F. v. Weizsäcker zur Vernunft der Affekte, in: *ders.*, Der Garten des Menschlichen, München 1977, 225–252. Bezeichnenderweise meldet sich der gleiche Doppelhinweis heute gegenüber der Diskursethik (J. Splett, Zur Antwort berufen, Frankfurt/M. 1984, 22–25).

chem unbedacht läßt (dazu später). Allerdings ist auch und eben dieser Grundentschluß zum Guten vernünftig, statt daß man ihn mit K. R. Popper irrational nennen müßte⁹.

2. Das Besondere dieses Vernünftig-Guten an sich wird vielleicht am deutlichsten dann, wenn es konkreten Lebensgütern sogar widerspricht. Das Beispiel des Sokrates dafür ist der tüchtige Kapitän, der nicht weiß, ob es allen seinen Passagieren zum Heil dient, wohlbehalten ans Fahrtziel zu gelangen (Gorg 511d–512a). Geht es in Kunst und Kunde sonst um Erhaltung (sozein), so ist das „Edle und Gute“ als solches „etwas anderes als Retten und Gerettetwerden“ (Gorg 512d).

In der Tat stellt Lebenserhaltung das Gesetz des Bios dar. Demgegenüber lassen Menschsein und Sittlichkeit sich in einem ersten Schritt formal dadurch bestimmen, daß hier der Grundsatz gilt: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht“.¹⁰ Es wird nämlich aus einem Sinn gelebt – weil auf ihn hin und für ihn; was nur dort wirklich geschieht, wo das Leben im Ernstfall auch für ihn dahingegeben würde. (Dies markiert die oft übersehene Schwäche des Programms „Biophilie“.)

Es kennzeichnet indessen Sokrates, daß diese Unterscheidung weder in pathetischer Konfrontation noch in erbaulicher Abwertung des natürlichen Lebens getroffen wird, sondern daß er sie in ironischer „Schwebe“ (91) vorlebt. Nein: lebt (bei aller Pädagogik – im „vor“ ginge just diese Schwebe verloren, so vorbildlich sie ihrerseits ist). Der Unterschied selbst allerdings und die Entscheidung für ihn sind eben das, worum es in den Dialogen geht.

Das, wozu wir uns entschließen (sollen), ist nun jedoch nicht „das Gute“ oder „die Wahrheit“ als solche. Die bilden vielmehr das Prinzip der Entscheide. In ihrem Licht haben wir uns für eine Daseinsform zu entscheiden, „in der das Gute konkret wird. Die Entscheidung ist Wahl eines Lebens“ (93). Darum bleibt der Schluß in vielen Dialogen offen – und eben darum bleibt ihr Ziel nicht leer. Denn unbedingt soll sich der Einzelne in einem bedingten Lebensentwurf engagieren.

Leitende Idee ist dabei das „glückselige Leben – bios eudaímon“. Womit angezielt wird, was soeben „Sinn“ im Unterschied zu „Rettung“ und Erhaltung hieß. Wiederholt steht zur Erörterung, daß diese Zielseligkeit nicht im Angenehmen, in der Lust besteht; bleibt diese doch auf ihr Gegenteil Schmerz angewiesen und daran gebunden (so daß besonders glücklich wäre, wer die Krätze hat, um sich nach Herzenslust zu kratzen – Gorg 494c). Dabei leistet das Erörtern selbst als solches schon den grundlegenden Dienst: nämlich von der überwältigenden Verführung des Lustangebots zu distanzieren.

Das ist nötig; denn hatten Güter- und Techne-Modell zur Findung des an sich Guten wichtige Dienste geleistet, so fehlt der Lust sogar diese heuristische Kraft. „Sie ist zunächst eher ein Hindernis auf dem Weg als eine Brücke zum Ziel“ (101). Hat man dies freilich erreicht, dann kann selbst die Lust – ihr Höhepunkt rein und ewig gedacht – zum Bild der Seligkeit werden. Nicht als würde das Gute um der Beglückung willen gewählt. Dennoch liegt der – Kuhn sagt: ungeheure – Gedanke einer „Wahl zwischen dem Guten und der Glückseligkeit“ (103) Sokrates noch ganz fern. Kuhn beruft hierfür „die gesamte nachsokratische Entwicklung der Philosophie. ‚Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero‘“ (Conf. X 20, 29).

Eines wäre indes jenes neue Mißtrauen und dessen Vereinsamungsmacht, wofür Kuhn (104) auf Descartes' Überlegungen zum genius malignus hinweist; ihm folgen dann die „drei Meister“ des Argwohns (soupon) Marx, Nietzsche und Freud¹¹. Ein anderes wäre die Vertiefung der Liebe zu einem „amour pur“, der nicht mehr als Eros, „appetitus naturalis“ interpretiert werden kann (und Schuld als Nein hiergegen)¹². Doch liegt beides außerhalb des Horizonts, in dem Sokrates lebt und fragt. Er ist nicht

⁹ Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. II. Falsche Propheten, Bern 1958, 284.

¹⁰ F. Schiller: „... Der Übel größtes aber ist die Schuld“. Schlußworte der „Braut von Messina“.

¹¹ P. Ricœur, De l'Interpretation, Paris 1965, 45 (Die Interpretation, Frankfurt/M. 1969, 45f bietet unzutreffend: „Zweifel“).

¹² J. Splett, Leben als Mit-sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: Freigebigkeit.

Platon, und erst recht kein Gnostiker. Er braucht nicht eine Jenseitswelt, um von ihr her das Hiesige und seine Aporien zu entlasten. Bei Sokrates wird die Welt „leicht für den weltlich-unweltlich in ihr Lebenden“ (107).

3. Um solches Leichtsein und Leichtnehmen festzuhalten, bedarf es jener Tugend, nach der im *Laches* gefragt wird und die den Mann Sokrates offenbar besonders geprägt hat: der Tapferkeit. Damit ist jetzt nicht der „schöne“ Wagemut gemeint, mit welchem Platon über die Grenzen sicheren Wissens hinausruft¹³, erst recht nicht jener Heroismus „entlarvender“ Selbstabwertung des Menschen, wie ihn Nietzsche und die Antimetaphysiker nach ihm vom Wissenschaftler fordern. Die Festigkeit des Sokrates „besteht, gleichsam eine unscheinbare Hoplitentapferkeit, im schlichten Festhalten des Ergriffenen“ (111). Die Unterredung mit Kriton zeigt das, und vor allem natürlich die fast kränkende Leichtigkeit, mit welcher Sokrates schließlich im „Phaidon“ Abschied nimmt. Hier übrigens, vor dem Zweifel an den diskutierten Argumenten und der Gefahr, daraus könnten Mißtrauen und Ressentiment gegenüber dem Logos als solchen erwachsen, ruft sogar er selbst zur Mannhaftigkeit auf¹⁴.

Zu dieser Gelassenheit würde es durchaus passen, daß Sokrates selber nicht schon die Seelen- und Jenseitslehre vertreten hätte, welche Platon ihn den Freunden vorlegen läßt. Und wie es sich mit seiner Einschätzung des Erdenlebens überhaupt verhalten haben mag? An das Glück einer traumlos durchschlafenen Nacht reiche kaum etwas heran (Apol 40 d–e). In dem Traum, der ihm sein Ende anzeigt (Krit 44 b), wird ihm – durch einen Homer-Vers – das Totenreich als Heimat bezeichnet; als die wahre Heimat des Philosophen? Meint schließlich und vor allem nicht das Hahnenopfer an Asklepios die Heilung von der Krankheit Leben (Phaidon 118)?

Dagegen wendet sich emphatisch Georges Dumézil¹⁵. Die Krankheit, für deren Überwindung Sokrates und Kriton („wir“) jenes Opfer schulden, sei nicht das Leben des Sokrates, sondern Kritons früherer Irrtum gewesen, das Leben als solches (und die Meinung der Leute) zu hoch einzuschätzen. Träume schickt als Heilmittel der Gott Asklepios. Und vielleicht war nicht bloß Kriton zu heilen (und mit ihm die Schar der Freunde), sondern auch Sokrates selbst? Zumindest bestand die „Gefahr“ einer Ansteckung (a. a. O. 147).

Die Botschaft des Traums – „Am dritten Tage in Phthia“ – wäre dann (so Dumézils Sprachrohr Kossyfidios) nicht eigentlich das Datum, der dritte Tag, worauf die Exegeten sich konzentrieren, sondern daß wir – morgen oder übermorgen – jedenfalls sterben (144). Darum sollte uns nicht Panikangst die Ruhe zu gewissenhafter Überlegung rauben. Entsprechend schließt das Kriton-Gespräch auch nicht mit einem Diskussionsresultat, sondern mit dem Hinweis auf den führenden Gott.

Nochmals also (Sokrates spricht – scherzhaft – sogar von Verzückung): Leichtigkeit. „Wer geht leichter und sorgloser über den Erdboden als Sokrates, dessen Sorge nur dem wahrhaft Besorgenswerten gilt?“ Und dies, meint Kuhn, in einer Tapferkeit, die „ganz vom Leben her bestimmt“ ist (114), anders als bei den modernen Denkern des Todes. Und kann man sonst als Antrieb zur Tapferkeit oft genug die Angst ausmachen (vor dem Tod oder vor der Meinung der anderen)¹⁶, so ist dies bei Sokrates das Stehen vor dem Logos – und das Stehen zu ihm: zum Logos wie seinen Logoi, auch wenn diese sich zu ändern scheinen. (Gaben sie nicht vorher dem einzelnen Sachverständigen recht statt der unverständigen Menge – um nunmehr zu fordern, deren Entscheid sei zu respektieren?) Sokrates blickt durch diesen Anschein hindurch, weil er seine frühere Einsicht (be)wahrt¹⁷. Allerdings zeigt sich hier, läßt uns Helmut Kuhn bedenken, zugleich

¹³ Phaidon 114 d. Vgl. Pol VI 497 d: „Denn alles Große birgt seine Gefahren in sich, und das Sprichwort hat in der Tat recht: das Schöne ist schwer.“

¹⁴ 90 e: andristéon, was nicht bloß „sich anstrengen“ (Apel) heißt, sondern: sich ermannen, Guardini (Der Tod des Sokrates, 1947 u. ö.): mutig sein, Schleiermacher: tapfer.

¹⁵ Der schwarze Mönch in Varennes. Nostradamische Posse mit Divertissement über die letzten Worte des Sokrates, Frankfurt/M. 1989, 113–149.

¹⁶ Siehe auch und nochmals in der Dimension des Glaubens: „... sondern fürchtet euch vor dem, der Leib und Seele ins Verderben stürzen kann“ (Mt 10, 28).

¹⁷ Vgl. Pol IV 429 c–430 c, über die Tapferkeit als Bewahrung (soteria).

eine neue Möglichkeit von intellektueller Feigheit. Er meint nicht den Mangel an Bekannermut; dazu schweige man besser, sondern „die unverschämte Nachträglichkeit der sich stets anpassenden Verkünder“ (117), die sich auf die Situationsabhängigkeit aller Erkenntnis berufen und sich mit der wesentlichen Unwahrhaftigkeit der menschlichen Natur entschuldigen.

Dieser Einwand gegen Sokrates sei ernsthafter als der zuvor behandelte des Rationalismus. Und in der Tat, wenn man als Resultat der Selbsterkenntnis angibt, jeder Mensch sei käuflich¹⁸, und erklärt, die Kernthese des Sokrates besage, daß wir keine Wahrheit erkennen, sondern einzig subjektive Gewisheiten hätten¹⁹, dann erlaubt dies die Rechtfertigung jedweder Schurkerei – so weit dem Wort „Rechtfertigung“ danach noch ein Gehalt zukäme: von Pilatus, der einen Unschuldigen hinrichten läßt (ist doch, wenn alle Wahrheit fraglich bleibt, auch die Behauptung fraglich, Unschuldige dürfe man nicht kreuzigen²⁰), bis zu den elaborienten Methoden heutiger Selbstentschuldigung und dem Einsatz von Wortbruch, Ehrabschneidung und Verleumdung, privat wie politisch, so es nur nützt.

4. Dies Risiko des Mißbrauchs ist mit der Sokratischen Vernünftigkeit gegeben – und in Kauf zu nehmen. Doch es bleibt ein Mißbrauch. Worum es Sokrates nämlich eigentlich geht, ist eines jeden Sorge um die Seele. Wir müssen freilich deutlich machen, was hier unter ‚Seele‘ gemeint ist.

Im Gespräch mit Sokrates kommt es zu einer Prüfung des Sprechenden, der er sich ebenso hüllenlos aussetzen muß wie die jungen Leute bei der sportlichen Bewährung in der Palaistra (wo nicht von ungefähr so mancher der Dialoge sich abspielt). – Väter, die pädagogische Hilfe bei Sokrates suchen, erleben am eigenen Leibe: „Ich wußte sehr wohl schon längst, daß nicht von den Knaben die Rede sein würde, wenn Sokrates zugegen wäre, sondern von uns selbst“ (Laches 187 c–188 b).

Das erträgt natürlich nicht jeder. Mitten in seiner Lobrede bricht es beim berauschten Alkibiades durch (Symp 216 c): „Und oftmals sähe ich gern, er wäre nicht.“ Aber Welch ein Gewinn für den, der sich dieser Beschämung aussetzt – wie etwa (in einer Morgenszene, die Kuhn rechtens unvergeßlich nennt) der junge Hippokrates (Prot 312 a). Und zwar ein Gewinn für die ‚Seele‘. „Kein Grieche hatte je zuvor dieses Wort so gebraucht“ (124).

Es geht weder um die Unterwelt-Schatten Homers noch um das Weltprinzip Platons, auch nicht um orphische Weltlosigkeit. Die Seele, das ist für Sokrates „Mensch“²¹ – der Mensch, insofern er von seinen Fertigkeiten den rechten (oder falschen) Gebrauch macht und dieser Gebrauch thematisch wird (der ja die Güter erst wirklich gut macht). Seele ist das, was sich kümmert und worum wir uns kümmern in der „Sorge um uns selbst“ (epiméleia hemôn – Alkib. I 129 a). „Seele ist das, was im Tun des Guten gut, im Tun des Schlechten schlecht wird“ (127). Darin finden sich das „Logische“ und das „Ethische“ als die tradierten Arbeitsleistungen des Sokrates, wie ebenfalls schon anklang²². Statt um das Seinige soll jeder für sich selber sorgen. „Weißt du, welcher Gefahr du deine Seele preisgeben willst?“ fragt Sokrates den bildungseifrigen Hippokrates (Prot 313 a).

Man spürt, hier begegnet nicht eigentlich ein „platonischer Dualismus“, keine Zweiteilung in Leib und Seele, weil überhaupt nicht eine philosophische Anthropologie. Praxis steht an. Was sollte ein Leben mit verdorbenem Leibe, was aber erst eins mit zerstörter Seele! Das gibt dem eristischen Spiel seinen tieferen erzieherischen Ernst. Dieser Ernst der Seelsorge „macht es dem Menschen schwer zu leben ... er zeigt sich für sich selbst als um ihr Gutsein besorgte Seele. Zugleich entdeckt er aber in der Seele eine neue Kunst des Lebens – eine neue Leichtigkeit“ (136 f – Platons Bild dafür: Beflügelt-

¹⁸ R. Lay, *Manipulation durch Sprache*, München 1977, 9.

¹⁹ Ders., *Philosophie für Manager*, Düsseldorf 1988, 17–20.

²⁰ Zu Nietzsches Lob der „Urbanität“ des Pilatus: Anm. 12 (Kap. 1: Agnostizismus), 19.

²¹ Alkib I 130 c (wobei hier von der Echtheitsfrage abgesehen werden kann).

²² Siehe oben I.1 (Kuhn 31–33). Der Schuhmacher sorgt für das, was „des Fußes ist“; für den Fuß selbst sorgen Gymnastik und Arztkunst. Entsprechend die Sorge des Arztes der Seele.

werden der Seele). Und eigens Sokratisch leicht wird dieser Ernst, weil er zugleich „in dem bescheidenen Bewußtsein der Nichtigkeit alles menschlichen Wissens“ (137) lebt. Hier waltet grenzbewußte Vernunft – nicht Offenbarung. Darum ist Sokrates kein Prophet²³.

III. Sokratisches Existieren – in Konsequenz und Frömmigkeit

1. Nichtwissen und Wissen dessen. Es hat sich gezeigt, daß im „Ich weiß, daß ich nichts weiß“ weder ein Widerspruch noch ein (gar moderner) Agnostizismus vorliegt. Sokrates weiß einiges, und keineswegs Dinge am Rande. Nicht weiß er, ob der Tod ein Übel oder ein Gut ist; „Unrecht tun aber und einem Besseren, als wir sind, Mensch oder Gott, widerstehen – daß dies schlecht und häßlich ist, weiß er“ (143, Apol 290 b). Er kennt den Unterschied von Gütern und dem an sich Guten und den unvergleichlichen Rang der Seele ... Aber all das darf uns nicht sein Unwissen (das seine wie das unsere) vergessen lassen.

Die Fraglosigkeit einer brauch- und traditionsgeleiteten Welt ist – ihm wie uns – zerbrochen. Der Mensch weiß in der Tat nicht mehr, was tun. (Zwar nicht das Prinzip, doch die Normen stehen zur Diskussion – was Wunder, daß die Meinung Beifall findet, sie stünden zur Disposition.) In diese nicht ungefährliche Lage bringt Sokrates einen neuen Entwurf: Gewinn der Lebenseinheit im Privaten wie Gesellschaftlichen durch Konsequenz = logische (logos-gemäße) Folgerichtigkeit.

Daß damit nichts bloß Formales gemeint ist, haben wir aufzeigen können; denn es lebt aus dem keineswegs bloß formalistischen Grundsatz: Nie darf man Unrecht tun (auch in Erwidern von Unrecht nicht) – aus der (theoretischen) Einsicht: Besser ist Unrecht zu leiden als es selbst zu verüben²⁴.

An die Stelle des nomos als Maßstab ist damit der logos getreten. Das führt zu einer eigentümlichen Polis-Distanziertheit schon des Sokrates – vor der „offen zweideutigen Bürgerlichkeit“ Platons und der offenen Apolotie „unter den sogenannten Sokratikern“ (150). Es zeigt die „Wunderlichkeit“ (atopía = Ortlosigkeit), mit einem Nachkriegswort: die „Unbehaustheit“ des Sokrates in einer Welt, in welcher die Gerechtigkeit nicht mehr – wie es (bei allen Ungerechtigkeiten) bis anhin war – ohne Frage gilt, also eigentlich nicht mehr besteht. In welcher er aber ebensowenig einfach das Natur-Gesetz des „struggle for life“ hinzunehmen bereit ist.

Die Situation ruft nach Frage und Prüfung. Und sie verlangt dafür wie für das hieraus neu zu gewinnende Handeln Folgerichtigkeit. Sokrates ist sowenig wie ein Prophet ein Moralist, der etwa altruistisches Wohltun predigt. Es geht um das Besserwerden der Seele – bei sich wie beim andern. So daß beispielsweise der Übeltäter seiner Strafe zugeführt werden soll, ob Freund oder Feind (Gorg 480b–c).

Und dies bei jedem Einzelnen. Der Reichtum der Lebensbezüge konkreter Gemeinschaft, die Fülle gelebten Lebens entfällt hier. Die Gerechtigkeit des Sokrates ist arm. Doch hätten wir das ihm anzulasten? „Die Gerechtigkeit im Sinne des Sokrates ist vielleicht arm, aber sie ist nicht leer“ (162). Vor allem aber: nicht sie allein trägt sein Leben. Kuhn benennt die letzte Basis dieser Existenz mit drei Worten: Schicksal – Daimonion – Frömmigkeit.

2. Schicksal wird ihm das, was Platon seine Wunderlichkeit, sein Nicht-am-Platze-Sein genannt hat. Sokrates hatte, so sah er es selber, einer Aufgabe zu dienen. So zweideutig sich zugleich die göttliche Beauftragung darstellt. Denn selbst, wenn man die Orakelbefragung nicht als Erdichtung betrachtet, „von der Platon erwartet, daß seine Leser sie leicht verstünden“ (138, E. Wolff), fordert der Delphische Gott damit doch nicht das Sokratische Fragen.

Sein Daimonion andererseits „mag schon seinen Zeitgenossen als charakteristisch

²³ Und auch nicht bloß auf seine Stadt bezogen, bei allem staatsethischen Engagement. „Vielleicht müssen wir uns davor hüten, das Bewußtsein des Sokrates von seiner Aufgabe zu einseitig nach der *Apologie* zu deuten“ (141).

²⁴ Kuhn sieht dies (147) als zweiten praktischen Grundsatz.

für seine Person gepocht und zu dem Ärger über sein Auftreten beigetragen haben“ (171). Überbrückt diese Stimme die Kluft zwischen dem suchenden Freundesgespräch und dem entwerteten Stadtbürger-Dasein? Gleichwohl bestimmt sie Sokrates nicht so wie später ihr Gewissen einen Martin Luther oder Thomas More. Denn gerade in der letzten Entscheidungs-Situation findet er sich wiederum im Gespräch: mit Kriton bzw. mit den Gesetzen der Stadt. Sie diskutieren mit ihm, als seine „Eltern“, denen man nie Gewalt antun darf, und als Gläubiger, die sich auf ein (implizites) Versprechen berufen, insofern er als Erwachsener nicht ausgewandert ist.

Dem Logos zu gehorchen enthebt ihn nicht seiner Verpflichtung gegenüber der Stadt. Daß sich hier keine Möglichkeit eines letzten Widerspruchs zeigt (trotz dem Wort – Apol 29 d –, er werde mehr dem Gotte gehorchen), markiert die „Begrenztheit des Sokrates“ (175). Diese Grenze fällt erst – durch seinen Tod – für seine Freunde und Schüler.

Gültig bleibt aber – so Helmut Kuhn – auch dann die früher angesprochene „Beschränkung des Menschen auf das sich in der Eudaimonie vollendende Sein ...“, solange die abendländische Metaphysik griechischen Ursprungs lebt“ (177). Eben hierzu wären schließlich – nicht „nach-“ oder antimetaphysisch, sondern im Sinn einer biblisch-christlichen Schöpfungs-Metaphysik – wohl doch Fragen zu stellen; weniger abschließend als eröffnend, so sehr ihre Beantwortung den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde.

3. Daß letztlich Sein und Gut-Sein eins sind, demgemäß ein Gut-Sein, das endgültig Unglück brächte, einen Widersinn und darum eine Unmöglichkeit darstellt, sei hier – gegen östliche Weisheit und westlichen Argwohn – ohne weitere Begründung festgehalten²⁵. Doch auf das nicht bloß exklusiv Sokratische Verständnis von Ja und Nein des Menschen hierzu müssen wir nochmals zu sprechen kommen, und zwar eben wegen der damit zusammenhängenden mehr oder minder adäquaten Sicht des Guten selbst.

Sokrates, hieß es – und die unter seiner Hilfe geborene Metaphysik –, kennt nicht jenes „pure“, selbstverschließende Nein, wie es etwa Dostojewski in der „Stimme aus dem Kellerloch“ artikuliert hat oder Georges Bernanos in seinen Romanen²⁶. Dieses Nein aber wendet sich nicht schlicht gegen das Glück, sondern im Grunde gegen die Liebe, die es gewährt.

Dafür muß freilich das Sein als Gegebensein, also als Schöpfung (aus dem Nichts), d. h. als Gabe „freier Freigebigkeit“²⁷ gedacht werden können. Denken wir aber Welt und Dasein so, dann kann es nicht bei der irritierend-faszinierenden Leichtigkeit bleiben, die uns Sokrates vorlebt. Und zwar nicht nur insofern, als das Denken in Platons Metaphysik vor den Ernst des Guten und der Wahrheit schlechthin an sich kommt. Will sagen: weil nun nicht mehr bloß „die Seele, von deren Wohlgestalt unsere Glückseligkeit abhängt“, „Gewicht hat und Ernst und Sorge verdient“ (177), sondern das Gute und die unbedingte Wahrheit selber.

Dies klang natürlich schon bei Sokrates an, wenn er den Freunden zusprach: „Sorgt euch nicht um Sokrates!“²⁸ Doch ging es hier noch nicht so sehr um das Wahre und Gute an sich als vielmehr um die Seelen der sich Sorgenden. Anders schon färbt sich der Gedanke, wenn er (nach Pol X 595 c) dann bei Aristoteles auftaucht²⁹. Was aber eigentlich gemeint ist, sagt in den Platonischen „Gesetzen“, auf dem Weg von Knossos

²⁵ Diese findet sich bei *M. Blondel, L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris (1893) ²1950 / *Die Aktion* (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg i. Br. 1965; *J. Splett, Gotteserfahrung im Denken*, Freiburg-München ³1985, bes. Kap. 3 u. 9.

²⁶ Siehe oben Anm. 12. *Dostojewski* in der Rahsin-Ausgabe: Aufzeichnungen aus dem Untergrund, in: *Der Spieler. Späte Romane und Novellen*, Darmstadt 1974; *Bernanos: Die Sonne Satans; Der Betrug*.

²⁷ *J. Duns Scotus, De primo principio* IV 10.

²⁸ Phaidon 91 b-c; vgl. *J. Pieper, Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele*, München 1966.

²⁹ Nik. Eth I 4 (1096 a 14-17): „heilige Pflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben“.

zur Höhle des Zeus, der athenische Gastfreund: „In Tat und Wahrheit ist es Gott, der allen seligen Ernstes wert ist ...“ (VII 803 d).

Am Menschen das beste sei, daß er ein Spielzeug in des Gottes Hand sei (eine Drahtpuppe – I 644 d). Und von einem solchen Spielzeug wäre wiederum vor allem Leichtigkeit gefordert (man denkt an die Kleistsche Marionette)? Doch sagt auch dies noch einmal nicht die ganze Wahrheit; ist Gott, der Heilige, doch nicht das Spielkind Heraklits³⁰.

Will man der Wahrheit aufrichtig die Ehre geben, dann muß man bekennen, nicht schicksalhaft an Drähten gezogen, sondern angerufen zu sein und antworten zu sollen. Dem Ruf zu antworten aber bedeutet erst in zweiter Linie, ihm Folge leisten. Zunächst und zuerst heißt dieser Stimme zu entsprechen: sie als solche (in ihrem Schweigen) selber zu hören und ihr selbst zu erwidern.

Das ist selbstverständlich nicht mehr Sokrates' Frage. Haben wir bisher schon mehrfach seine Grenzen überschritten, so befinden wir uns jetzt ganz offen jenseits ihrer. Andererseits aber nicht etwa schon auf dogmatisch- = offenbarungs-theologischem Boden, sondern durchaus – in Jünger- und Nachkommenschaft zu Sokrates, Platon und weiter – auf philosophischem Grund. Wir müssen uns hier nicht einmal auf das Recht und die Rechtmäßigkeit einer ausdrücklich christlichen Philosophie berufen³¹. Rein metaphysisch nämlich, oder anders: unverkürzt menschlich, wäre zu fragen, ob wir Heilung nur von jener Krankheit brauchen, unser Leben für den höchsten Wert zu halten. Müßte uns des weiteren nicht auch noch deutlich werden, daß selbst Menschlichkeit und Mit-Sein nicht das Höchste sind?

Es mag Fromme geben, die, weil sie niemanden lieben, sagen und glauben, sie liebten Gott³². Aber das rechtfertigt keinen antitheistischen Humanismus, sei er politisch, sei er therapeutisch orientiert. Man muß wahrlich kein Christ sein, sondern könnte schon in einem wohlwollend geführten, sich vertiefenden Gespräch mit Sokrates dazu gelangen, daß die erste große Weisung für uns Geist-Geschöpfe lautet: „ER unser Gott, ER Einer! So liebe denn IHN deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht.“³³

Dies allein trüge dann auch, über Fremdheit und Feindschaft, über Angst und Schuld hinweg, das Wahr- und Gutsein von Mensch zu Mensch, zum „Nächsten, dir gleich“ (Lev 19, 18).

Käme nicht damit erst des Sokrates eigener Hinweis ans Ziel, das Edle und Gute an sich sei etwas anderes als Rettung (Gorg 512 – so sehr zuletzt nur dieses uns heil macht)? Das Wahre und Gute als Herrlichkeit, als – über allem Heil – das Heilige, dem Anbetung gebührt? Wem das in Tat und Wahrheit – und nicht bloß gedanklich – aufgegeben wäre, der gäbe hierfür sicher nicht nur einen Hahn.

³⁰ fr 52; vgl. K. Held, Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Berlin–New York 1980, 438–440.

³¹ J. Splett, Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 2. – So deutlich man christlicherseits etwa Widerspruch zu E. Levinas anmelden muß, wenn er den Menschen von jener Stimme bloß an andere Menschen verwiesen sieht, nur in der „Spur des Anderen“, ohne Zugang zum Symbol. Vgl. Finkielkraut (Anm. 3) 122–129 u. Freiheits-Erfahrung, Kap. 15, bes. 334 ff.

³² So Ch. Péguy, *Nota coniuncta*, Wien 1965, 167.

³³ Dtn 6, 4 f (M. Buber); Mt 22, 36 ff.