

Robert Fluck

Zur Ironie des Sokrates

| | |
|---|----|
| <i>Einleitung</i> | 1 |
| <i>Das Rätsel der Ironie des Sokrates</i> | 2 |
| <i>Gemeinsames Verfehlen des gesuchten Allgemeinen</i> | 5 |
| <i>Das spezifische Nichtwissen des Sokrates</i> | 8 |
| <i>Vom Ursprung des philosophischen Nichtwissens: Apologie</i> | 9 |
| <i>Das Daimonion des Sokrates</i> | 11 |
| <i>Wieso nimmt Sokrates kein Amt an ?</i> | 12 |
| <i>Das Denken des Individuums unter den Bedingungen der Arbeitsteilung</i> | 13 |
| <i>Wieso ist Sokrates nicht borniert ?</i> | 16 |
| <i>Wissen des Nichtwissens als Privationsform des Wissens des Wissens</i> | 17 |
| <i>Wissen vs. Meinung</i> | 17 |
| <i>Selbstreflexivität des Wissens</i> | 18 |
| <i>Reflexivität des Irrtums</i> | 19 |
| <i>Wissen, was Wissen ist</i> | 21 |
| <i>Kann man aus der Negation verallgemeinerten und partikulären Wissens erschließen, wohin die Reise geht ?</i> | 22 |
| <i>Fazit</i> | 23 |

Einleitung

Ich möchte im folgenden zwei Aspekte sokratischen Philosophierens untersuchen, die beide aus seiner Art des Nichtwissens, bzw. aus dem, was gemeinhin als seine Ironie gilt, hervorgehen. Zum einen die mit dem Satz "Ich weiß, daß ich nichts weiß" gesetzte Selbstreflexivität des Wissens, die in der Form der Abwesenheit von Wissen die Bedingung der Möglichkeit von philosophischem Wissen darstellt. Zum anderen möchte ich den Zusammenhang von subjektivem Standpunkt und der Fähigkeit zu philosophischem Wissen vorzustoßen beleuchten.

In einem ersten Teil möchte ich der Frage nachgehen, wieso das Auftauchen der Selbstreflexivität des Wissens alles andere als selbstverständlich ist. Ich werde mich mit der Frage beschäftigen, wieso die Gesprächspartner in den Frühdialogen nur Definitionen von beschränkter Gültigkeit auf Fragen von allgemeiner Natur formulieren können und außerdem zu zeigen versuchen, wieso bei Sokrates, der selber ebenfalls keine Definitionen von allgemeiner Gültigkeit geben kann, der Fall völlig anders liegt als bei seinen

Gesprächspartnern.

Der zweite Teil wird auf die reflexive Struktur im Begriff des Wissens, wie sie mir in den platonischen Dialogen angelegt zu sein scheint, eingehen.

Insgesamt sollen damit also die äußeren und die inneren Voraussetzungen dafür untersucht werden, wieso Sokrates in seinen Gesprächen so agieren kann, daß sich die falschen Bestimmungen immer als solche erweisen, obwohl er selber gar nicht über die von ihm gesuchten Antworten verfügt. Der Schlüssel hierzu scheint mir in der Privation von positivem Wissens zu liegen, einem Wissen, das in seiner Abwesenheit anwesend ist. Diese Privation hat eine ideell begriffliche und eine materiell gesellschaftliche Seite, die im folgenden, in den genannten zwei Teilen, thematisiert werden sollen.

Das Rätsel der Ironie des Sokrates:

Sokrates scheint in den frühen Dialogen – wie es üblicherweise heißt – mit seinen Gesprächspartnern “ironisch” umzugehen. Der Begriff “Ironie” dient dabei zur Kennzeichnung seiner Haltung gegenüber den Mitunterrednern. Er ist in vielerlei Bedeutungsschattierungen ironisch genannt worden: von Platon selber¹, aus der Sicht eines der jeweiligen Gesprächspartner, von Aristoteles, der darin das rechte Maß zwi-

1 Z.B. aus dem Munde des Trasymachos im ersten Buch der Politeia “...die gewohnte Ironie des Sokrates...” (hê eiothuía eironeía Sokrátous): Alle Platonzitate im folgenden werden entnommen der Ausgabe: Platon: Sämtliche Dialoge. Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1993. Die Angabe der einzelnen Stellen erfolgt nach der Stephanusausgabe sowie der Seitenangabe des jeweiligen Dialoges im Rahmen der genannten Ausgabe. (Vgl. St. 337a, bzw. Politeia S. 17, der allerdings eironeia umschreibend übersetzt).

schen Prahlerei und Selbstverleugnung sah², von Hegel³, von Kierkegaard⁴, von Zeller⁵ und auch in neuerer Zeit⁶ des häufigeren. Diese Etikettierungen als ironisch beruhen alle auf der Tatsache, daß Sokrates sich seinen Mitunterrednern gegenüber so verhält, als ob er etwas wüßte, obwohl er selber von sich behauptet nichts zu wissen. Die Gesprächssituation ist dabei immer so beschaffen, daß gemeinsam nach der begrifflichen Bestimmung eines (meist ethischen) Allgemeinbegriffes gesucht wird, z.B. nach der Definition von Tapferkeit (im Dialog Laches). Einerseits sagt Sokrates von sich, er wisse das Gesuchte nicht begrifflich zu definieren und erbitte daher Belehrung durch seine Gesprächspartner, andererseits zeigt sich im Verlauf des Gesprächs, daß er – im Gegensatz zu den Befragten – in der Lage ist zu sagen, wann eine Definition tauglich ist und wann nicht.⁷ Diese spezifisch sokra-

2 “Die Ironischen, die sich in der Rede kleiner machen, geben sich als Leute von feinerer Sitte. Denn sie scheinen sich nicht aus Gewinnsucht solcher Rede zu bedienen, sondern um alle Aufgeblasenheit zu vermeiden. Am liebsten verleugnen sie was ihnen große Ehre macht, wie auch Sokrates zu tun pflegte.” (Aristoteles: Nikomachische Ethik. Hrsg. von Günther Bien. 4. Aufl. Hamburg 1985: 1127b26, S. 96).

4 Dieser sieht in der Ironie des Sokrates eine Abwendung vom bloß materiell Gegebenen hin zur Welt der ideellen Gegenstände. Vgl. Sören Kierkegaard: Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. von Wilhelm Rüttemeyer. München 1929.

5 Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Teil. Erste Abteilung. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die ältere Akademie. Hildesheim 1990 (Nachdruck). Vgl. dort S. 124ff.

6 Z.B.: Gernot Böhme: Der Typ Sokrates. 2.Aufl. Frankfurt a.M. 1998, S. 142ff.

7 Er widerspricht dabei nicht etwa seinen Gesprächspartnern, sondern befragt sie und die von ihnen gegebenen Definitionen bis sich herausstellt, daß ihre Definitionen das gesuchte Ziel nicht erreichen. Dies ist der Fall in den Frühdialogen, die in der Aporie enden und die Frage also unbeantwortet lassen, und ebenso in der Mehrzahl der mittleren und späten Dialogen, wo Sokrates selber, im Eingehen auf die gegebenen falschen Bestimmungen langsam seine eigenen Vorstellungen entwickelt vor den Augen der Zuhörer entwi-

tische Fähigkeit zu wissen, ob etwas richtig oder falsch ist, nennt er selber in einigen Zusammenhängen seine innere göttliche Stimme, sein Daimonion.⁸ Diese Stimme spricht aber nur gelegentlich zu ihm. Im wesentlichen ist es sein spezifisches Vermögen mit den Definitionen seiner Gesprächspartner so umzugehen, wie er es tut. Er selbst erläutert es im Theaitetos als eine Form philosophischer Hebammenkunst⁹. Diese Fähigkeit, gute Definitionen von schlechten zu unterscheiden, läßt sich auch weniger metaphorisch bestimmen, wenn man einmal untersucht, was es ist, das Sokrates an den Bestimmungen seiner Mitunterredner kritisiert und wie er es tut.

Gesucht wird in den Sokratischen Dialogen der Frühphase¹⁰ immer die Definition eines Allgemeinbe-

ckelt.

8 Vgl. Politeia St. 496, S. 244/245 und dazu Anmerkung VI, 50 (S. 495).

9 Im Theaitetos erläutert Sokrates seinem Gesprächspartner das Wesen seiner ihm eigenen Kunst, der philosophischen Maieutik, seiner ihm eigenen Hebammenkunst: Er sei der Sohn einer Hebamme und habe ihre Gabe, Geburtshilfe zu leisten, geerbt. So vermag er es Menschen, die mit bestimmten Vorstellungen oder Gedanken schwanger gehen, dabei zu helfen, diese zur Welt zu bringen. So wie die Frauen im Hebammendienst nimmt auch er unter die Lupe, was dort zur Welt kommt, und prüft schnell dessen Lebensfähigkeit. Totgeborenes schafft er, das hält er für seine von Gott auferlegte Pflicht, entschlossen und ohne viel Aufsehens zur Seite, auch wenn ihn danach die Wut und die Tränen der Gebärenden treffen sollten. Aus dieser Berufung zur Hebammentätigkeit erklärt sich auch seine oft zitierte Bemerkung vom eigenen Nichtwissen: So wie nur die Frauen, die nicht mehr selbst des Gebährens fähig sind, die Tätigkeit der Hebamme ausüben, so kann auch er sich darauf berufen, selbst nicht mehr gebärfähig zu sein: Er weiß auf die Fragen, die er stellt, selber keine bestimmten Antworten zu geben und hat offenbar kein bestimmtes Wissen des besprochenen Gegenstandes oder es ermangelt ihm, wenn er auch den Gegenstand kennt, an der Kunst ihn selber treffend zu bestimmen. Seine Fähigkeit die Bestimmungen der anderen auf ihre Lebensfähigkeit zu prüfen ist dafür umso ausgeprägter (Vgl. Theaitetos St. 149-151, S. 40-44).

10 Darüber, welche Texte zu den frühen platonischen Dialogen gehören herrschen unterschiedliche Mei-

griffes. Sie wird gesucht als Antwort auf eine ti-esti-Frage, d.h. auf die Frage was etwas an sich ist (z.B. Was ist Tapferkeit?).¹¹ Die Mitunterredner geben Definitionen, die sich im Lauf des Gespräches als beschränkt gültig erweisen, und die Dialoge enden nach einigen Widerlegungen in der Aporie. Dennoch ist es nicht einfach so, daß sie bloß ergebnislos ausgehen. Die Aporien haben selber einen gewissen Ergebnischarakter, eine eigene Beredtheit. Sie markieren das Feld philosophischer Erkenntnis von außen, indem sie klarmachen, was eigentlich gesucht wird: Beide Gesprächspartner berufen sich im Gespräch auf ein und dasselbe, etwa ihre Bekanntschaft mit der Tapferkeit, und können daher in Übereinstimmung die aporetische Situation ihres Fragens einräumen. Die gemeinsam erreichten Widerlegungen haben für die Frühdialoge den Charakter eines positiven Ergebnisses. Es ist allerdings etwas schwierig zu sagen, inwiefern. Daß die widerlegten Bestimmungen das Gebiet des besprochen Allgemeinen ausleuchten helfen wird einem klar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in der Politeia z.B. die Bestimmung der Gerechtigkeit gesucht wird. Mit der sog. Idiopragieformel¹², d.h. dem Satz, daß die Gerechtigkeit darin besteht, daß jeder das Seine tut¹³, ist im vierten Buch der Politeia eine Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit gegeben. Aber die bloße Definition reicht eben nicht aus, um dem Leser des

nungen vor. Neuerdings geht man aber aus davon, daß dazu sicher Laches, Charmides, Lysis, Ion, Euthyphron, Protagoras, Gorgias, Euthydemos sowie die Apologie gehören. Vgl. z.B. Michael Bordt: Platon. Freiburg 1999, S. 35.

11 Mit dieser Formulierung (also z.B. ti esti hê andreia), wird der Form nach die klassische Frage nach einer Wesensdefinition gestellt: Es geht um das, was eine Sache an sich ist im Unterschied zu der Frage was sie im Vergleich zu anderem ist.

12 Eine künstliche Begriffsbildung aus den Worten idion (das je Eigentümliche) und prattein (also dem Verb tun, bzw. handeln).

13 "Dies also scheint, wenn es auf eine bestimmte Art geschieht, die Gerechtigkeit zu sein, nämlich daß man das Seine tut." (Politeia IV St. 433, S. 153).

Dialoges die ganze Tragweite des Problems und seiner Lösung klar zu machen. Die Klärungen im Vorfeld der Definitionen und gerade auch die Aporien haben also selber belehrenden Charakter. Letztere geben oft wie umgedrehte Richtungsschilder die Richtung an, in der zu suchen wäre. Es gilt nun näher zu betrachten, was das Wesen dieser Widerlegungen ausmacht.

Gemeinsames Verfehlen des gesuchten Allgemeinen

Sobald einmal die Was-ist-Frage nach dem gerade Gesuchten gestellt ist, entfalten sich die Dialoge meist so, daß zunächst einmal die Qualität der Frage mißverstanden wird und der Antwortende glaubt, ein Beispiel würde erläutern, was z.B. Tapferkeit an sich ist.

Laches: Beim Zeus, mein Sokrates, das ist nicht schwer zu sagen. Wenn einer entschlossen ist, in Reih und Glied standhaltend sich gegen die Feinde zu wehren und nicht flieht, der ist gewiß ein tapferer Mann.

[...]

Sokrates:[...]Ich bin schuld daran, daß du nicht richtig geantwortet hast; ich hatte nämlich nicht richtig gefragt. Wollte ich doch nicht nur nach den Tapferen bei den Schwerebewaffneten [i.e. den Hoplitensoldaten] fragen sondern auch nach den Tapferen bei der Reiterei und auf dem gesamten Gebiet des Krieges, und nicht bloß nach den im Kriege Tapferen, sondern auch nach den in den Gefahren des Meeres Tapferen, und nach allen, die in Krankheit und Armut und in dem politischen Leben tapfer sind [...]

Versuche also noch einmal zunächst von der Tapferkeit anzugeben, wodurch sie in allen diesen Beziehungen ein und dieselbe ist. (St. 190, 191, Apelt S. 34, 35). usw.

Laches gibt also zunächst eine Art Beispiel. Sokrates muß ihm daher verdeutlichen, daß es ihm um das geht,

was in allen Ausprägungen von Tapferkeit dasselbe ist. Er sucht also nach dem allgemeinen Begriff dieser Tugend. Als Laches deutlich wird, worum es geht, versucht er erneut den Aufschwung zum Allgemeinen:

Laches: Nun, es scheint mir eine gewisse Beharrlichkeit der Seele zu sein, wenn ich das allgemeine Wesen der Tapferkeit angeben will.

Auch in diesem zweiten Anlauf gelingt es ihm noch nicht, den Aufschwung zum Allgemeinen zu nehmen, wie Sokrates ihm rasch vor Augen führt:

Sokrates: [...] Das aber ist mir klar: meines Erachtens erscheint dir auf keinen Fall jegliche Beharrlichkeit als Tapferkeit. Ich schließe das aus folgendem [...] (St. 192, S. 36)

Bemerkenswert ist daran vor allen Dingen, daß Sokrates hier in seiner Auseinandersetzung mit dem Gesagten auf das zurückgreift, was Laches selber denkt, auch wenn er es nicht so klar vor Augen hat, daß er es bereits weiß und somit bereits in seine Formulierung hat einfließen lassen können. Sokrates widerlegt diesen Satz anhand dessen, was Laches selber sagt und meint: "meines Erachtens erscheint dir auf keinen Fall jegliche Beharrlichkeit als Tapferkeit". Dies läßt sich Sokrates im weiteren von Laches bestätigen, indem er ihm eine Form von Beharrlichkeit vor Augen führt, die dieser nicht in Verbindung mit Tapferkeit gebracht sehen will: "Wie steht es aber mit einer Beharrlichkeit, die der Einsicht bar ist?"¹⁴ Daraufhin ergänzt Laches seine Definition dahingehend, daß Tapferkeit Beharrlichkeit in Verbindung mit Vernunft sei. Auch diese Bestimmung wiederum läßt Sokrates ihn selbst überprüfen, indem er ihn fragt, ob denn jemand, der im Umgang mit Geld vernünftig und beharrlich ist, tapfer zu nennen wäre. Auch dies ist ein Fall, der zwar von der Definition gedeckt wird, den aber Laches auf keinen Fall als Tapferkeit anerkennen will.

Mit diesem zweiten Versuch, nähert sich Laches dem

¹⁴ Laches St. 192, S. 36f.

Gesuchten weiter an. Er betritt mit seiner Definition die Sphäre des Allgemeinen. Hier aber ist er auf sokratischem Terrain und muß es sich gefallen lassen, daß Sokrates seine allgemeine Bestimmung als bloße Verallgemeinerung von spezifischen Einzelfällen entlarvt.

Sokrates führt im weiteren Verlauf des Gespräches vor, daß die gegebenen Bestimmungen nicht wirklich allgemein sind, obwohl sie es von der Form ihrer Formulierung her sein könnten. Die Unterredner können sich nämlich gemeinsam auf eine Reihe von Fällen verständigen, die zwar der formulierten Definition entsprechen, die aber nach übereinstimmender Ansicht beider nichts mit Tapferkeit zu tun haben.

Diese Art des Vorgehens findet sich in vielen platonischen Dialogen. Sokrates nimmt die von seinen Gesprächspartnern aufgebrachten Definitionen ernst, kann aber Beispiele anführen, in denen diese Definition auf Fälle zutreffen würde, die nicht unter den gesuchten Begriff (hier Tapferkeit) gehören. Er vergleicht Anspruch und Wirklichkeit der gegebenen Bestimmung und läßt sie sich so selbst widerlegen (statt gegen sie zu argumentieren). Er entkräftet das Gesagte also durch Anwendung der gegebenen Formulierung. So mißt er das Gesagte an seinem eigenen Anspruch allgemeine Definition zu sein. Dabei zeigt sich, daß man es lediglich mit einer Verallgemeinerung zu tun hat, nicht aber mit dem gesuchten Allgemeinen selber. Dieser Unterschied zwischen Allgemeinbegriff und Verallgemeinerung wird von Sokrates benannt, indem er Laches ermahnt, er möge mit ihm zusammen dasjenige suchen, das in allen Fällen von Tapferkeit dasselbe ist.¹⁵

Das Allgemeine muß alle denkbaren Fälle unter sich fassen, die unter den gewählten Begriff gehören, aber es muß auch all die Fälle ausschließen, die Fall von etwas anderem sind. Diese Bedingung erfüllen die gegebenen Bestimmungen meist nicht (Vgl. Laches,

15 Ebd.

Charmides, Politeia I (=Thrasymachos)...). Die Unterredner haben sich am Allgemeinen versucht, gelangen aber bloß zu Verallgemeinerungen. Widmet man der Art dieser Verallgemeinerungen seine Aufmerksamkeit, so fällt auf, daß hier jeweils die mit der Position des aktuellen Gesprächspartners in der griechischen Gesellschaft gegebenen Standpunkte verallgemeinert wurden. Ein sehr eindrucksvolles Beispiel dafür, wie die Polis aus der Sicht eines der führenden Männer im Staate aussieht, gibt die Gestalt des Thrasymachos im ersten Buch der Politeia. Mit Laches liegt der Fall ähnlich. Dieser war erfolgreicher Befehlshaber der athenischen Streitkräfte in überseeischen Kriegen, tat sich aber, was gerade im Gespräch mit Sokrates einen relevanten Zusammenhang darstellt, dadurch hervor, daß er in der Schlacht bei Delion, in welcher viele Athener flohen, als Hoplit mitwirkte und nicht an der Flucht der Soldaten teilnahm, sondern sich – wie eben auch Sokrates – tapfer kämpfend zurückzog.¹⁶ Er hielt also Stand im Gefecht. Seine Definition der Tapferkeit ist unschwer als Verallgemeinerung dieser Erfahrung zu erkennen. Erstaunlich daran ist, daß es gerade die einschlägige Erfahrung der Gesprächspartner ist, die sich – anders als man es erwarten würde – gerade nicht als hilfreich erweist. Sie scheint einer klaren Bestimmung des gesuchten Allgemeinen gerade im Weg zu stehen.

Die sokratische Gesprächsführung kritisiert hier also die Definition des Gesprächspartners nicht, indem er ihr eine eigene gegenüberstellt, sondern, indem er sie sich selbst in ihrer Beschränktheit zeigen läßt. Aber, damit ist das Rätsel der sokratischen Gesprächskunst noch nicht gelöst, denn es ist ja nicht die Definition selber, die hier spricht und sich selbst widerlegt, sondern es ist Sokrates, der die Definitionen aufnimmt, durchspielt und an den Punkt führt, an dem sich zeigt,

¹⁶ Vgl. die gemeinsame Einleitung zu den Dialogen Laches und Euthyphron in der genannten Gesamtausgabe. Dort S. 5.

ob das gesuchte Allgemeine erreicht ist oder nicht. Sokrates hat in dieser Fähigkeit, das Gespräch zu führen, seinen Mitunterrednern eindeutig etwas voraus. Auch wenn dieses Etwas kein spezifisches Wissen über den Gegenstand ist. Er sagt von sich, ein Suchender zu sein und eben nichts zu wissen. Aber sein Nichtwissen unterscheidet sich deutlich vom Nichtwissen seiner Gesprächspartner.

Daß Sokrates nichts weiß, scheint manchem eine vorgeschobene Behauptung zu sein: er vermag ja das Gespräch so zu steuern, daß alle schlechten Verallgemeinerungen sich als solche erweisen. Wie kann er das können ohne selber zu wissen, was das Gesuchte ist? Daß er aber nicht über die gesuchten Definitionen verfügt, unterstreicht er in den Frühdialogen bei jeder Gelegenheit. Er weiß lediglich, daß er nichts weiß. Das gerade unterscheidet ihn von seinen Gesprächspartnern. Dieses Nichtwissen und dessen Unterscheidbarkeit vom Nichtwissen der Gesprächspartner, die ja auch kein Wissen vom gesuchten Allgemeinen haben, möchte ich nun weiter untersuchen.

Das spezifische Nichtwissen des Sokrates

Das Nichtwissen des Sokrates tritt allerdings auf als gewußtes Nichtwissen. Bzw. sein Wissen ist ein solches, das sich auf sein Nichtwissen beschränkt. Wissen und Nichtwissen sind also hier aufeinander bezogen. Man könnte sagen, es handele sich um ein Nichtwissen gemischt mit einem Wissen. Denn das Wissen, das er von seinem Nichtwissen hat, ist nichts anderes als gerade dieses Nichtwissen selber – allerdings wird es gewußt. Die Sache dreht sich etwas im Kreis. Daher mag man diese Untersuchung seines Nichtwissens mit der Feststellung beginnen, daß Sokrates nicht einfach bloß ein unqualifiziertes Nichtwissen hat, sondern ein ganz spezifisches Nichtwissen von etwas. Es unterscheidet sich ja – deutlich – vom Nichtwissen seiner Mitredner. Denn diese wissen entweder gar nichts, oder aber sie

wissen keine Definitionen zu geben. Sokrates weiß ebenfalls nicht die gesuchte Definition zu geben, aber er weiß, welche Definitionen nicht die gesuchten sind. Darin liegt formal der Unterschied, der sein Nichtwissen gegenüber dem Nichtwissen der anderen auszeichnet. Auf diese logische Struktur seines Nichtwissens soll im zweiten Teil weiter eingegangen werden. Vorerst soll der Unterschied zwischen dem, was Sokrates hat, und dem seine Mitunterredner nicht haben (bzw. umgekehrt) untersucht werden. Das Wesen dieses Unterschiedes läßt sich vielleicht klären anhand der Frage, woran die Definitionen der Mitunterredner scheitern: Wieso gelangen diese nur zu Verallgemeinerungen ihres eigenen Standpunktes, der Lebensregeln ihrer speziellen gesellschaftlichen Gruppe? Diese Frage läßt sich besser beantworten, wenn man ihre und die Rolle des Sokrates in der athenischen Gesellschaft vergleicht. Dabei zeichnet sich ein Zusammenhang ab, zwischen dem philosophischen Nichtwissen und der Ortlosigkeit des Sokrates.

Vom Ursprung des philosophischen Nichtwissens: Apologie

In der Apologie faßt Sokrates die Erfahrungen seines Philosophendaseins prägnant zusammen: Als er erfährt, daß das delphische Orakel verkündet hat, er sei der Weiseste von allen¹⁷, glaubt er, diese für ihn überraschende Verkündigung müsse ein Irrtum sein. Er sucht also mit der Absicht, diese Verkündigung als unzutreffend zu erweisen, Menschen auf, die im Ruf stehen in bestimmter Hinsicht sehr weise zu sein. Sein eigenes Nichtwissen soll dabei durch den Vergleich mit ihrem Wissen als solches offenbar werden. So hofft er, zeigen zu können, daß das Orakel nicht ihn gemeint haben kann. Bei dieser Suche wendet er sich an drei Gruppen von Menschen: die Staatsmänner, d.h.

¹⁷ Vgl. Apologie St. 21, S. 29.

Männer, die bei anderen in dem Ruf der Weisheit stehen¹⁸, sowie an Dichter und Handwerker, d.h. Männer, die – wie er sagt – sich selbst weise dünken¹⁹. Bei allen dreien zeigt sich jedoch dasselbe, egal ob sie sich selbst für weise halten oder bei anderen in diesem Ruf stehen: Das von ihnen preisgegebene Wissen erweist sich als weniger vernünftig als das sokratische Eingeständnis, über das Besprochene nichts zu wissen. Im Vergleich zu Sokrates erscheinen sie erheblich weniger weise, da sie nicht einmal wissen, daß sie kein wirkliches Wissen haben.

Sokrates hingegen kann von sich sagen: “was ich nicht weiß, bilde ich mir auch nicht ein zu wissen”.²⁰ Da er eben weiß, daß er nichts weiß, zieht er aus der gegebenen Situation den Schluß, daß es seine Aufgabe, sein Dienst am Gott Apollon, sein muß: “zu zeigen, wo jemand zu wissen meint, ohne zu wissen”.²¹ So erklärt sich, was er Zeit seines Lebens tut:

...daher der Ruf, in den ich kam, ein Weiser zu sein. Denn die Zuhörer sind in der Regel des Glaubens, ich selbst sei im Besitze der Wahrheit, die ich durch Prüfung und Widerlegung anderer suche. In Wahrheit aber kommt, so scheint es, meine Mitbürger, diese Wahrheit nur der Gottheit zu und ihr Orakelspruch kann nur dieses besagen, daß die menschliche Weisheit herzlich wenig, ja gar nichts bedeutet.²²

Ein klarere Zurückweisung der Behauptung, Sokrates führe seine Gesprächspartner mit zurückgehaltenem Wissen hinters Licht, kann man sich kaum wünschen.²³

18 Apologie St. 21, S. 30. Daß damit die Staatsmänner gemeint sind geht hervor aus: Apologie St. 22, S. 31.

19 Apologie St. 22, S. 31 und 32.

20 Apologie St. 21, S. 30.

21 Apologie St. 23, S. 33.

22 Apologie St. 23, S. 32.

23 Daß Sokrates nicht umgekehrt glaubt, jede Erkenntnis sei eitel, wie ein bestimmtes romantisches Verständnis der Ironie unterstellt, wird aus dem Zusammenhang mit den nicht-aporetischen Dialogen deutlich. Hegel äußert sich zu diesem Verständnis der sokratischen Ironie sehr deutlich: Die Annahme, man könne die sokratische Haltung für eine allgemeine “Ironie”, eine Haltung, die sich jeglicher fester Erkenntnis gegenüber erhaben wähnt, halten, führt Hegel auf Friedrich von Schlegel und Fichtes Ver-

Das Daimonion des Sokrates

Im Gespräch mit den Vertretern der verschiedenen Stände stellt Sokrates fest, daß er eine Stimme in sich hat, die ihm in wichtigen Situationen von bestimmten Dingen abrät, niemals aber zu etwas zuredet. Aus der Tatsache, daß diese innere Stimme, sein Daimonion, sich – wie er sagt – im wesentlichen in Kleinigkeiten äußert und daraus, daß es ihm bei der möglichen Flucht aus der Todeszelle weder zu- noch abrät, hat Gottfried Martin den Schluß gezogen, daß es sich dabei im wesentlichen um eine Stimme handelt, die ihn auf das verpflichtet, was er selber einsieht und wovon er überzeugt sei. Sie unterstützt seine Fähigkeit vernünftig zu einem klaren ethischen Urteil zu gelangen und ersetzt sie nicht.²⁴ In der Apologie verweist Sokrates zweimal auf dieses Daimonion: Am Tag des Prozesses habe es ihm nicht abgeraten daran teilzunehmen und so zu sprechen, wie er es tat. Da ihm seine Rede vor Gericht aber letztendlich die Todesstrafe eintrug, zieht Sokrates daraus den Schluß, daß

ständnis von Subjektivität zurück: Dieses Verständnis der sokratischen Ironie unterstellt eine Haltung, die sich allen Wahrheiten gegenüber erhaben dünkt und die Eitelkeit dieser subjektiven Willkür zum göttlichen Spiel stilisiert: “[Solche] Ironie ist das Spiel mit allem; dieser Subjektivität ist es mit nichts mehr Ernst, sie macht Ernst, vernichtet ihn aber wieder und kann alles in Schein verwandeln [...]” (Vgl. Hegel, G.W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Band I, S. 460). Der Fall des platonischen Sokrates liegt jedoch seiner Meinung nach anders: “... aus jedem bestimmten Satze oder aus der Entwicklung entwickelte er das Gegenteil dessen, was der Satz aussprach; d.h. er behauptet es nicht gegen jenen Satz oder Definition, sondern er nimmt diese Bestimmung und zeigt an ihr selbst auf, wie das Gegenteil von ihr selbst darin liegt” (Ebd., S. 458). Nach Hegel tritt also in der Person des Sokrates zum ersten Mal ein Bewußtsein auf, das dank der dialektischen Struktur des Wissens wahres Wissen aus falschem zu entwickeln beginnt. Die Ironie liegt also in der Dialektik des Wissens selber, nicht in der Haltung des Sokrates: “Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln, - allgemeine Ironie der Welt.” (Ebd., S. 460).

24 Gottfried Martin: Sokrates. Reinbek 1967, S. 45f.

dies kein Übel sein könne und der Tod also nichts ist, das zu fürchten wäre.²⁵ Ebenso hatte er auf das Daimonion verwiesen um zu erklären, wieso er sich nie um irgendeine Amtsausübung in der Polis beworben hatte.²⁶ Das Daimonion hat ihn außerdem, wie er in der Politeia sagt, unterstützt, es bei der Philosophie auszuhalten und nicht in irgendwelche Ämter abzurufen.²⁷

Sokrates verfügt also, wie sich daran zeigt, über zweierlei: (1) die Fähigkeit zu wissen, daß er nichts weiß und (2) eine innere Stimme, die ihn abhält von dem, was ihm schaden würde. Darunter fällt offenbar auch die Ausübung eines Amtes innerhalb der Polis – zumindest im Rahmen der wirklichen Polis, wie sie zu seiner Zeit besteht und zu der er im Dialog Politeia einen Gegenentwurf formuliert.²⁸

Wieso nimmt Sokrates kein Amt an ?

Vergegenwärtigt man sich, was Sokrates im sechsten Buch der Politeia als echte Behinderung auf dem Weg zu wahren Wissen aufzählt, nämlich ständische Borniertheit, begehrten Güter des Körpers oder des Besitzes,²⁹ Verpflichtungen gegenüber Freunden und Familie, die in die eigene Haltung hineinspielen,³⁰ so zeichnet sich darin ab, was hier vielleicht das Problem ist. In Politeia VI werden zwei Formen des Umgangs mit Philosophie beschrieben, die das Vorhandensein von Philosophie im Staate nachhaltig behindern oder ihren zumindest Ruf stark schädigen:

25 Apologie St. 40, S. 61.

26 Apologie St. 31, S. 47.

27 Politeia St. 496, S. 244f.

28 Das ganze sechste Buch der Politeia stellt überzeugend dar, daß die Philosophie einen schlechten Ruf im Staate genießt, weil alle, die sich zu ihr hingezogen fühlen, durch die äußeren Umstände von ihr abgebracht werden. Er selber sei eine der wenigen Ausnahmen, die sich nicht habe verleiten lassen, was er in der genannten Stelle (und Apologie St. 31, S. 47) auf sein Daimonion zurückführt.

29 Politeia St. 491, S. 236f.

30 Politeia St. 494, S. 242.

(1) Es gibt den Fall derjenigen Männer, die es in ihrem Lebenslauf im Jünglingsalter und bevor sie eine Erwerbstätigkeit aufnehmen mit Philosophie zu tun haben. Diese halten sie später, wenn sie ihren Platz im Staate eingenommen haben, aus der Warte des Berufslebens heraus für einen Luxus und verlieren, so Sokrates, mit zunehmendem Alter jegliche Befähigung zur Philosophie – was immer sie selber von sich in dieser Hinsicht auch denken mögen.

(2) Es gibt darüber hinaus, daß Problem, daß die Stelle der Philosophie im Staate vakant ist, da die Bedingungen des realen Staatslebens es eben nicht erlauben, daß diese sich anders als in einem Zerrbild ihrer selbst darstellt. Da diese vakante Stelle im Staat aber mit schönen Verheißungen und Titeln geziert sei, so machten es einige:

...wie diejenigen, die sich aus der Haft in den Tempel retten; auch sie suchen, ihrem Werksberufe entrinnend, hoffnungsfreudig ihr Heil in der Philosophie, und zwar die, welche in ihren Werktagsgeschäftchen die Eingebildetsten sind. Denn mag es mit der Philosophie auch, wie gesagt, traurig genug bestellt sein, so erfreut sie sich nach wie vor doch eines Ansehens, womit die übrigen Künste sich an Großartigkeit nicht messen können: das macht denn viele begehrt nach ihr, die bei unzulänglicher Begabung, nicht nur körperlich heruntergekommen sind durch ihre Fachtätigkeit und Werktagsarbeit, sondern auch, durch das Geistestötende derselben, an der Seele geknickt und verkümmert sind. Oder ist das nicht unausbleiblich ?" (St. 495, S. 243).

Was hier und an anderer Stelle von Platon ausgesprochen wird, bezeugt m.E. nichts anderes, als daß es die Philosophie, die es mit dem Allgemeinen zu tun hat, schwer hat, wenn sie von bestimmten, verfestigten und bloß subjektiven Standpunkten aus aufgesucht wird. Die mißglückenden Definitionen der Gesprächspartner in den Frühdialogen (und darüber hinaus) lassen sich auf einen verallgemeinerten subjektiven Standpunkt (in einer allgemeinen Fragestellung) zurückführen. Sokrates, der selber keinen mit einem bestimmten Dünkel verbundenen gesellschaftlichen Ort einnimmt, ist

einerseits eine Art Außenseiter in seiner Stadt, sein Denken ist aber andererseits nicht durch die damit verbundene eingeschränkte Sicht auf das Ganze behindert. Er bezeichnet sich in einer seiner spielerischen Selbstcharakterisierungen als völlig ortlos.³¹ Er weiß also, so könnte man hieraus schließen, daß sich das Allgemeine nicht von einem bestimmten Standpunkt aus definieren läßt, sondern nur unter Preisgabe einer bloß subjektiven Perspektive.

Das Denken des Individuums unter den Bedingungen der Arbeitsteilung

Thomson, der das Athen der klassischen Zeit unter materialistischen Gesichtspunkten untersucht hat, hat einmal festgestellt, daß es Athen binnen kürzester Zeit geschafft hätte, von einer Stammesgesellschaft, mit nicht mehr als den rudimentärsten Formen naturwüchsiger Arbeitsteilung, zu einer ausdifferenzierten Gesellschaft mit voller, institutionalisierter Arbeitsteilung zu bringen.³² Er hat bei dieser Feststellung den marxischen Begriff der Arbeitsteilung, wie er in der Deut-

31 Gottfried Martin verweist darauf, daß Sokrates sich selber als "ortlos" bezeichne: Im Theaitetos erläutert Sokrates, daß seine spezifische Kunst eine Form der Hebammenkunst sei, die er von seiner Mutter geerbt habe. "Die Welt weiß nichts davon und darum sagen die Leute auch nichts dergleichen von mir, wohl aber, daß ich ein Ausbund von Wunderlichkeit sei und die Menschen an sich irre mache" (Theaitetos St. 149, S. 40). Wo Apelt "Ausbund von Wunderlichkeit" übersetzt, steht im griechischen Original "atopotatos". Es handelt sich um das Wort "atopos", ortlos, zum Superlativ gesteigert. (Den Hinweis auf diese geglückte Metapher entnehme ich Gottfried Martin: a.a.O., S. 7) Es bedeutet: "daß etwas nicht an seinem richtigen Ort ist, nicht an seinem richtigen Platz und deshalb auffällt" (Ebd.). Anders gesagt: Sokrates ist derjenige, der keinen festen Ort im Ganzen der Polis einnimmt. Gerade das macht ihn aus.

32 George Thomson: Aischylos und Athen. Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des Dramas. 3. Aufl. Westberlin 1985. Ein Großteil des Werkes ist der Darstellung der Einzelheiten dieser Entwicklung gewidmet. Pointiert findet sich diese Feststellung bereits Ebd., S. 1.

schen Ideologie³³ entwickelt wird, im Sinne gehabt. Dieser besagt daß der Fortschritt des Menschen aus der Urgesellschaft notwendig mit Privateigentum und Arbeitsteilung einhergeht³⁴. Die Ausdifferenzierung der Tätigkeiten steigert einerseits die Produktivität der Gesamtgesellschaft und erhöht Entwicklungsmöglichkeiten der Gesellschaft als ganzer und der Individuen in ihr, andererseits hat sie zur Folge, daß das Leben der Menschen fest mit bestimmten, inhaltlich beschränkten Tätigkeiten verbunden wird, durch welche sie im Rahmen der Arbeitsteilung ihren Lebensunterhalt verdienen. Sie werden so einer bestimmten Tätigkeit untergeordnet und bleiben dieser – zumindest in den vom Standeswesen geprägten Gesellschaften – ein Leben lang untergeordnet. Diese Subsumtion – mag sie der Individualität des Einzelnen scheinbar entsprechen oder nicht – ist in jedem Fall eine wirkliche Beschränkung seiner Möglichkeiten, da er nicht aus dem ererbten Berufsstand in einen anderen zu wechseln vermag oder eine brotgebende Tätigkeit für eine brotlose austauschen kann. Die Arbeitsteilung bringt somit für jeden, der ihr unterliegt, egal ob er einer privilegierten oder unterprivilegierten Gruppe angehört, die Beschränkung mit sich, daß er die Regeln, die das Leben an dieser Stelle der Gesellschaft bestimmen, nicht verlassen kann, ohne sich selbst in Gefahr zu bringen, von dem getrennt zu werden, was er zum Leben braucht. Er ist, da mit der Teilung der Arbeit nicht mehr jeder alles das zu produzieren

33 Vgl. zur folgenden Erläuterung der marxischen Auffassung von Arbeitsteilung: Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. (MEGA Band 3). Berlin 1958, S. 20-61.

34 Vgl.: "Übrigens sind die Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke – in dem Einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem Anderen in Bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird." in: Marx/Engels: Dt. Ideologie, S. 32.

vermag, was er zum Leben braucht, auf die anderen und ihre Produkte um seines Lebens willen angewiesen. Die Strukturierung der Gesellschaft durch die Teilung der Arbeit bedingt, daß man seinen Ort (d.i. seine Tätigkeit) nicht ohne weiteres verlassen kann, ohne dasjenige zu verlassen, was einen unter den gegebenen Bedingungen am Leben erhält. Diese Verbundenheit mit der eigenen Tätigkeit, die das ganze Leben bestimmt, weil sie die Lebenstätigkeit der Individuen bestimmt, geht nach Marx damit einher, daß die Individuen sich mit ihr identifizieren. Ihr Leben ist ja nichts anderes als das, was sie tun. Diese Identifikation ist somit etwas Natürliches, wie auch das mit ihr verbundene Leiden an der Beschränkung der Möglichkeiten. Die Identifikation mit dem – eigentlich zufällig entschiedenen – Inhalt des eigenen Lebens führt dazu, daß das Denken der Menschen in den Bahnen verläuft, die ihnen ihr tätiges Leben vorgibt. Die Menschen denken von ihrer Warte in der Gesellschaft aus. Sie identifizieren sich mit ihrem zufälligen Ort in der Gesellschaft derart, daß ihnen andere subjektive Perspektiven ebenso falsch vorkommen wie eine bloß allgemeine Perspektive. Marx nennt diese unwillkürliche Beschränktheit des Denkens "borniert". Sie ist notwendig mit dem Fortschritt in die Arbeitsteilung verbunden. Das Wort "borniert" ist in diesem Zusammenhang als Terminus Technicus zu verstehen. Neben dieser Beschränkung, hat aber die Arbeitsteilung eben die Folge, daß die Menschen tatsächlich von einem Großteil der ihnen als Individuum zugehörigen Möglichkeiten abgeschnitten werden. Diese Beschränkung ist wirklich – ob bewußt oder unbewußt – eine Quelle des Leids für das Individuum. Es kann Momente seiner Individualität nicht verwirklichen. Dies treibt das Individuum mit geradezu verdoppelter Notwendigkeit in die vollständige Identifikation mit dem, was es als das eigene Tun im Rahmen der Arbeitsteilung vorfindet.³⁵

35 Vor dem Hintergrund dieser Theorie der Arbeitstei-

Gehen wir also im weiteren von diesen Bedingungen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft aus: Das Problem der Borniertheit, das Marx in diesem Zusammenhang aufzeigt, ist ein Problem des beschränkten Horizontes. Der Einzelne führt immer nur verallgemeinerte Partikularinteressen mit sich. Der Zugang zum Allgemeinen ist ihm tatsächlich verwehrt. Er nimmt notwendig einen bornierten Standpunkt ein. Dies scheint auch der Fall zu sein bei den Mitunterrednern des Sokrates: sie vertreten jeweils in verallgemeinerter Form die Ansprüche einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe als wären diese ein Allgemeines: Besonders deutlich wird dies z.B. beim Thrasymachos im ersten Buch der *Politeia*. Er stellt die Interessen seiner partikulären Gruppe, die der wohlhabenden, führenden Männer, dar als ein Allgemeininteresse des gesellschaftlichen Ganzen: Gerechtigkeit definiert er als die Macht des Stärkeren, das zu tun, was er für richtig hält.³⁶ Analog verhält sich auch Laches, wenn er seine Erfahrungen im Schlachtfeld zu einer Definition der Tapferkeit verallgemeinert. Für die Gesprächspartner des Sokrates

lung hat Thomson (Ders.: Aischylos und Athen, Kapitel XVIII und XIX besonders S. 404-406) die These formuliert, daß die Tragödie eine stabilisierende Funktion im Rahmen des Staatsganzen hatte. Sie habe, so seine These, den Menschen geholfen die Spannungen, die in ihnen entstehen aufgrund der Beschränkungen im Rahmen einer arbeitsteiligen Gesellschaft, abzureagieren. Die Tragödie (für deren Besuch übrigens seit Perikles die Zuschauer (!) bezahlt wurden) habe damit eine stabilisierende Wirkung innerhalb der Polis gehabt, weil sie die Widersprüche, die das Leben für den Einzelnen mit sich bringt, als wirkliche – und nicht bloß subjektive – Bedingungen seines Lebens reflektiert. Auf der Grundlage dieses Gedankens lassen sich Überlegungen anstellen, die die Natur der mißglückenden Definitionen in den Frühdialogen näher bestimmen.

³⁶ Für eine kurze und sehr informative Herleitung des Begriffs "Tugend" (*arete*) aus dem Begriff für dasjenige, was einem prominenten Mitglied der Gesellschaft (etwa den homerischen Helden) zu tun obliegt, vgl. Alasdair MacIntyre: *Geschichte der Ethik im Überblick*. 3. Aufl. Weinheim 1995, S. 13-21.

gilt: Sie sind durch das, was sie in ihrem Leben sind, vom Allgemeinen abgewichen. Sie sind beschränkt: in den Möglichkeiten der Verwirklichung ihres eigenen individuellen Menschseins wie in ihrem Denken.

Wieso ist Sokrates nicht borniert ?

Was aber kann demgegenüber Sokrates in Schutz nehmen ? Ist er frei von Beschränkungen ? – Das wohl nicht. Er ist Vollbürger, kein Sklave, etc. D.h. er unterscheidet sich von der Schicht der arbeitenden Bevölkerung, Sklaven, deutlich durch seine Perspektive als Bürger und potentieller Müßiggänger. Das beschreibt aber nur seine äußeren Gegebenheiten (auch wenn diese die Bedingungen der Möglichkeit seines Denkens sind). Was einen Philosophen ausmacht, ist aber vor allem sein Denken. Sokrates kennzeichnet sich – wie gesehen - selber durch den Verweis auf sein Daimonion und das Bewußtsein seines Nichtwissens. Darin liegt eine gewisse Zufälligkeit. Er hat sich nicht selber zu dem gemacht, der er ist, sondern kann sich auf göttliche Hilfe berufen. Ich möchte die so gegebene, spezifisch sokratische Eigenheit des Denkens, die sich in seiner scheinbaren Ironie, bzw. in seiner Fähigkeit Nicht-allgemeines als Nicht-allgemeines zu entlarven, zeigt, nun genauer betrachten. Dazu werden einige Überlegungen zu der von Sokrates selbst gegebenen Charakterisierung seines Denkens anzustellen sein.

Wissen des Nichtwissens als Privationsform des Wissens des Wissens

Sokrates beschreibt sich als derjenige, der weiß, daß er nichts weiß. Dieser Satz ist scheinbar ein Paradoxon; etwas wie die sich selbst enthaltende Menge aller Mengen oder der lügende Kreter. Die Feststellung, daß dieser Satz paradox ist, berührt aber nur seine Oberfläche: Einerseits sagt dieser Satz, daß Sokrates etwas weiß, andererseits sagt er, daß Sokrates nichts weiß.

Darin liegt offenbar der Widerspruch. Glücklicherweise wissen wir aber, was Sokrates mit dieser Formulierung hat sagen wollen. Er schildert es uns anschaulich in der Apologie oder dem Theaitetos und führt uns darüber hinaus vor, worum es sich dabei handelt: Er weiß, wenn jemand nur glaubt, etwas zu wissen, in Wirklichkeit aber nicht etwas weiß, sondern bloß zu wissen meint.

Nach diesen Vorbemerkungen zur logischen Struktur des Nichtwissens, möchte ich mich nun endgültig auf das heikle Gebiet einer dialektischen Untersuchung begeben. Als erstes sei dazu – anhand der von Sokrates selber bereitgestellten Überlegungen zum Begriff des Wissens – festgehalten, worin seiner Meinung nach der Unterschied zwischen Meinung und Wissen besteht.

Wissen vs. Meinung

Im Dialog Theaitetos stellen Theaitetos und Sokrates ausgreifende Überlegungen zur Frage an, was Wissen ist. Ihre letzte zu untersuchende Hypothese dabei lautet: Wissen sei richtige Meinung ergänzt durch einem rechtfertigenden Grund für diese Annahme.³⁷ Sokrates kann problemlos zeigen, daß Wissen nicht dasselbe sein kann, wie richtige Meinung, der man einen überzeugenden Grund diese zu glauben hinzufügt: Er macht dies deutlich am Beispiel des Richters, der einen Fall zu beurteilen hat, bei dem er selber nicht anwesend war. Ein Richter macht sich ein Bild vom Vorfall gestützt auf die Aussage von Zeugen. Er hat also am Ende guten Grund zu glauben, daß dies oder jenes wirklich vorgefallen ist. Wissen kann er es nicht. In dieser Feststellung liegt ein prinzipieller Einwand gegen die richtige Meinung vor: Meinung, ge-

37 Eine Definition, die heute noch aktuell ist, wie ein Blick in gängige philosophische Lexika belegt. Vgl. z.B. den Eintrag "Wissen" in: Johannes Hoffmeister: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1955.

rade die richtige, ist bloß zufällig richtig. Das kennzeichnet sie gerade als Meinung. Wer etwas meint, weiß eben nicht, sondern er meint es bloß. Meinung kann demnach inhaltlich durchaus richtig sein ohne, daß das etwas an ihrem prinzipiellen Charakter veränderte. – Man meint z.B. aus gutem Grund, daß eine bestimmte Straße, die man noch nie vorher gegangen ist, zum Bahnhof führt, aber wissen tut man es eben nicht. Das man in dieser Frage nicht weiß, sondern bloß meint, gilt unabhängig davon, ob diese Straße wirklich zum Bahnhof führt oder nicht. – Folgt man den Überlegungen im Theaitetos, so stellt sich irgendwann die Überzeugung ein, daß Sokrates, ob er es nun sagt oder nicht, der Ansicht zu sein scheint, Wissen sei etwas, das nicht nur etwas weiß, sondern eben auch weiß, daß das, was es da weiß, Wissen ist. Wissen hätte demnach eine selbstbezügliche Struktur. Etwas zu wissen heißt, gleichzeitig zu wissen, daß es Wissen ist. Im Charmides schlägt Platon sogar explizit vor, Wissen als dies zu definieren: Ein Wissen, das sich selbst weiß. Sokrates, der diesen Dialog mit Charmides führt – drängt dort aber nicht darauf, daß diese Ansicht richtig sei, sondern er konfrontiert sie – spielerisch – mit einigen eher naiven Gegenargumenten und läßt die Sache dann auf sich beruhen³⁸. Die These, daß Wissen seiner Natur nach selbstbezüglich sei, ist also nicht etwas, das man mühsam von außen an Platon herantragen müßte. Er selbst schlägt es vor, macht aber im Charmides noch keine Anstalten, diese These als solche zu erhärten. Er läßt sie dort ausdrücklich unbewiesen gelten.

Selbstreflexivität des Wissens

Nehmen wir also die von Platon gegebenen Hinweise auf den Begriff des Wissens auf und versuchen wir sie auf das Problem des Nichtwissens anzuwenden: Wissen weiß demnach von sich selbst, daß es Wissen

³⁸ Charmides St. 169, S. 47.

ist und unterscheidet sich dadurch von der Meinung. Einer Meinung muß demnach das, was das Wissen von sich aus bei sich hat, von außen hinzugefügt werden: ein zureichender Grund zu glauben, daß es sich so verhält, wie man meint. Der geforderte Selbstbezug des Wissens findet sich somit einmal in äußerlicher (Meinung) und einmal in innerer Selbstbeziehung (Wissen) verwirklicht.

Halten wir einen weiteren Moment an diesem Konzept des inneren Selbstbezuges oder der Selbstreflexivität des Wissens fest: Man könnte, wie ich darstellen möchte, nicht nur behaupten, daß Selbstreflexivität notwendig die Struktur jeden Wissens ist, sondern darüber hinaus auch, daß es die Struktur eines jedes Nichtwissens ist, selbstreflexiv zu sein: Selbstreflexivität ist auch die Form einer bestimmten Form des Nichtwissens, nämlich der des Irrtums oder der Meinung (beide sind im platonischen Kontext hinsichtlich ihrer prinzipiellen Natur identifizierbar). Läßt sich zeigen, daß diese Annahme zutrifft, dann kann man daraus schließen, daß "Selbstreflexivität" ein Ausdruck ist, der nicht bloß eine semantische Leerstelle besetzt, sondern tatsächlich etwas bezeichnet. Für den Moment soll also davon ausgegangen werden, daß die Annahme von Selbstreflexivität gerechtfertigt ist. Es läßt sich die Selbstreflexivität des Wissens dann in ihrem Vollbegriff, dem Wissen, ebenso aufweisen wie in ihrem Gegenteil, dem Irrtum. Wissen und Irrtum weisen die gleiche selbstbezügliche Struktur auf.

Reflexivität des Irrtums

Die Struktur des Irrtums könnte man wie folgt auffassen: Wenn ich meine, daß etwas so-und-so ist (und es ist in Wirklichkeit nicht so), dann täusche ich mich nicht nur hinsichtlich der Frage, ob dieses etwas so-und-so ist (denn, obwohl ich es so meine, ist es ja in Wirklichkeit nicht so), sondern auch hinsichtlich der

Tatsache, daß ich mich täusche. Denn ich bin ja der Meinung, mich nicht zu täuschen bezüglich einer Annahme, die tatsächlich eine Täuschung ist.

Erklärungshalber kann man hieran Form und Inhalt unterscheiden: Ich täusche mich nicht nur bezüglich des Inhalts meines Meinens, sondern ich täusche mich auch hinsichtlich der Form des Gedachten: ich glaube ja, nicht nur, daß S P ist, sondern auch, daß es wahr ist, daß S P ist. Ich halte meine Meinung nicht bloß für eine Meinung, sondern ich halte sie für wahr. Darin liegt eine zweite Ebene der Täuschung. Die erste Ebene der Täuschung besteht in dem, was ich inhaltlich falsch annehme (daß S P ist). Die zweite Ebene besteht in einer Täuschung über den Wahrheitsgehalt dessen, was ich annehme. So kann man also zu dem Schluß kommen, daß eine Täuschung sich nicht nur über das täuscht, was sie annimmt, sondern auch über den Wahrheitsgehalt dessen, was sie annimmt. Sie täuscht sich selber über das, was sie ist (und hält sich für Wahrheit, obwohl sie eine Täuschung ist). Wenn sich dies so verhält, dann bedeutet dies, daß die Selbstreflexivität des Wissens auch in ihrem Gegenteil, der Täuschung, anwesend ist. Ich erlaube mir daher an dieser Stelle anzunehmen, daß dies tatsächlich die allgemeine Struktur des Wissens ist: von sich zu wissen, daß es Wissen ist. (Daß zumindest naturwissenschaftliches Wissen diesem Anspruch nicht gerecht wird, hat Popper deutlich gezeigt.)

Das Argument, das Sokrates im Charmides gegen diese Annahme vorbringt, lautet, daß Wissen einen Gegenstand außer sich haben muß, wenn es Wissen sein soll. Es kann nicht einfach nur sich selbst wissen, sondern es muß etwas ‚außerhalb‘ seiner selbst wissen, um Wissen zu sein. Wenn es einfach nur sich selbst weiß, weiß es ja genaugenommen gar nichts. Bloßes Wissen des Wissens ohne Inhalt ist klarerweise kein Wissen von irgendwas und kann somit auch nicht als Wissen überzeugen. Es gehört ja zum Wissen dazu, et-

was außer sich selbst zu kennen. Also muß es zunächst einen Inhalt haben. Wenn es sich darüber hinaus noch als Wissen selber wissen muß, ergibt sich für das Wissen die Notwendigkeit einer dialektischen Struktur: Wissen ist das, was es weiß (nämlich es selbst, bzw. sein Gegenstand) und es ist nicht das, was es weiß (nämlich bloß es selbst, bzw. bloß sein Gegenstand). So gesehen weist philosophisches Wissen seiner Struktur nach zugleich Identität und Nichtidentität mit dem gewußten Gegenstand auf.

Es verhält sich also ähnlich wie mit einem Spiegelbild: Was man in einem Spiegel sieht, ist nicht man selber, sondern etwas anderes als man selber (sonst könnte man es ja nicht außerhalb von sich sehen). Es ist aber nicht etwas beliebiges anderes, was man da sieht, z.B. ein Krokodil, sondern es handelt sich um etwas, das in ganz bestimmter Weise nicht man selber ist: Was man dort sieht, ist bestimmt durch das, was es nicht ist, nämlich meinen wirklichen Körper. Man kann also sagen, daß das, was man im Spiegel sieht, dieselben Bestimmungen aufweist wie mein Körper ohne mein Körper zu sein. Zwar ist das, was ich im Spiegel sehe, nicht mein Körper, aber es ist auf andere Weise nicht mein Körper, als es der Körper eines Krokodils ist. Insofern das, was man im Spiegel sieht, dieselben Bestimmungen aufweist, wie mein Körper, ohne dieser zu sein (und vielleicht auch noch zusätzlich verzerrt durch den Spiegel und die Vertauschung der Seiten), so kann man doch folgendes sagen: Was man im Spiegel sieht, ist und ist nicht man selber.

Wissen, oder ein Spiegelbild, sind also bezogen auf ein bestimmtes Etwas, ohne selbst dieses Etwas zu sein und auch, ohne dieses Etwas bloß nicht zu sein. Beide, Wissen und Spiegelbild, sind Etwas. Aber es handelt sich bei beiden um ein Etwas, das auf ganz bestimmte Weise ist, nämlich indem es etwas anderes nicht ist. Es ist das Wissen – oder das Spiegelbild – dessen, was es nicht ist.

Hier möchte ich den weitergehenden spekulativen Teil abbrechen und mit Hilfe dessen, was diese Überlegungen gezeigt haben, nun die sokratische Formulierung vom Wissen des Nichtwissens genauer untersuchen:

Wissen, was Wissen ist

Angefangen hatte unsere Überlegung mit der Vermutung, daß Sokrates etwas Spezifisches weiß. Der Satz, er wisse, daß er nichts weiß, erschien als ein Wissen von dem, was Wissen ist: Wer weiß, welches Wissen kein Wissen ist, der scheint auch zu wissen, was Wissen ist. Das machte offenbar den Unterschied zu seinen Mitunterrednern aus. (Diese wissen gerade nicht, was Wissen ist, sonst wüßten sie, daß das, was sie dort vorbringen, nur scheinbar Wissen ist, nicht aber wirklich. Aber, sie wissen eben nicht, was Wissen ist.) Sokrates wiederum hatte von all den Sachen, die er gemeinsam mit den anderen untersucht, selber kein definitorisches Wissen. Er hat zwar Erfahrungen im Krieg, mit der Tapferkeit und mit anderem, aber er kann ebenfalls nicht sagen, was diese an sich sind. Er kann sie nicht allgemein und begrifflich bestimmen.³⁹ Sokrates zeigt aber im Gespräch etwas, das trotz dieses Mangels zu funktionieren scheint wie ein Schild, das in die entgegengesetzte Richtung gedreht wurde: Es läßt sich von ihm aus rückwärts erschließen, wohin die Reise gehen soll.

39 Vergegenwärtigt man sich, daß die Bestimmung der Teiltugenden, die in den Frühdialogen ergebnislos verlaufen (Tapferkeit, Besonnenheit), in der Politeia ihre Bestimmung dadurch erfahren, daß sie als an sich unbestimmbar erwiesen werden, aber als Teile eines Umfassenderen, nämlich der Gerechtigkeit im Staate, i.e. der größtmöglichen Verwirklichung der Idee des Guten, bestimmbar sind, so wird klar, wieso ihre je einzelne Bestimmung nicht zu einer allgemeingültigen Definition vorangetrieben werden konnte.

Kann man aus der Negation verallgemeinerten und partikulären Wissens erschließen, wohin die Reise geht ?

Die aporetischen Dialoge sind – das wurde zu zeigen versucht – nicht einfach ergebnislos. Man lernt etwas von ihnen. Aber was ? – Die Aporien sind von einer gewissen Beredtheit. Sie helfen die eigenen beschränkt gültigen Vorstellungen auf dem Weg zum Gesuchten zu negieren und einen Eindruck davon zu geben, was eigentlich das Gesuchte ist. Diese positive Qualität des an sich negativen Ausgangs der aporetischen Dialoge leitet sich m.E. aus dem reflexiven Begriff des Wissens ab, den Platon in einigen seiner Dialoge thematisiert. Dieser ermöglicht es, daß etwas, das selber kein Wissen ist, doch der Möglichkeit nach bereits Wissen sein kann. Es handelt sich also um ein Wissen, das sowohl Wissen wie Nichtwissen ist. Das Nichtwissen des Sokrates bezeichnet somit ein Wissen im Modus der Privation. Es erhebt sich als solches über die Standesdünkel und sonstigen Beschränktheiten derer, die die Philosophie nur zur Verallgemeinerung subjektiver Standpunkte mißbrauchen.⁴⁰ Selber aktiv zum Wissen fortzuschreiten ist Sokrates hier jedoch noch nicht vergönnt. An ihm zeigt sich aber der spekulative Grundriss eines wahren Wissens, des philosophischen Wissens. Es ist hier gegeben im Modus der Privation und setzt erstmalig den erfüllten Begriff philosophischen Wissens voraus⁴¹. Mit Hilfe dieses in Form der Privation anwesenden Wissens versucht Sokrates im Denken die Beschränktheit, die mit dem vom Staatsleben geprägten Leben einhergeht, aufzuheben. Sokrates ist damit in jeder Hinsicht Träger eines philosophisch revolutionären Gedankens. Indem er die

40 Politieia St. 500, S. 250 und St. 496, S. 245.

41 Ein Wissen, das sich selbst weiß, wird auch später z.B. von Descartes wieder als Anfangspunkt aller wahren Erkenntnis aufgesucht: das cogito ergo sum ist ja nichts anderes als ein Wissen, daß sich selber weiß. Aus diesem Grund kann es auch nicht den Charakter eines Schlusses haben: es ist seine eigene Voraussetzung.

Subjektivität von Wahrheit kritisiert, kritisiert er die Verallgemeinerung von Partikularinteressen zu Allgemeininteressen und damit die Bedingungen der Möglichkeit von Herrschaft. Man könnte vermuten, daß dies seine Zeitgenossen instinktiv gespürt haben und ihn – so gesehen – mit einer gewissen Folgerichtigkeit vor Gericht gebracht haben.

Fazit:

Im Wissen des Nichtwissens liegt ein Idealentwurf des Wissens vor. Es ist noch kein wirkliches Wissen von etwas, aber es ist Wissen der Möglichkeit nach. Man könnte es als Privationsbegriff von Wissens bezeichnen. Aus dem Wissen um diese Privation, i.e. dem Bezug zur wirklichen Selbstreflexivität des Wissens, kann Sokrates die Begriffsbestimmungen seiner Mitunterredner kritisieren und so den Fortschritt auf das Wissen hin einleiten. Er erkennt die Beschränktheit ihres Wissens. (Er hat auch die Beschränktheit seines Wissens erkannt und es deshalb von vorneherein beiseite gelassen, wie in der Apologie dargelegt.) In dieser Anwesenheit von Wissen im Modus der Nichtanwesenheit ist etwas gegeben, das nicht einfach Nichtwissen ist. Es ist bestimmtes Nichtwissen. Es ist Wissen im Modus der Privation, das dem Begriff nach bereits vorhanden ist, auch wenn es in der Tat noch nicht vorhanden ist.

Dieses Verhältnis der Privation läßt sich erläutern anhand des aristotelischen Verständnisses von Krankheit: Seiner Ansicht nach ist ein Kranker ein Gesunder im Modus der Privation: Er ist ein Mensch, dessen Natur und Begriff es ist so-und-so zu sein. Die Krankheit ist demgegenüber eine Privation der entfalteten Menschennatur. Sie beraubt den bestimmten Menschen nicht seiner Natur als Mensch sondern, beraubt ihn der vollgültigen Verwirklichungsform seiner Natur. Die Krankheit macht aus ihm einen Menschen, dessen Entwicklung zur Gesundheit temporär oder

langfristig beeinträchtigt ist. Er bleibt dennoch ein Mensch. Krankheit ist also nicht etwas bestimmtes anderes, sondern der Privationszustand von etwas, das begrifflich gegeben und notwendig vorausgesetzt ist. Krankheit ist somit das Fehlen der vollgültigen Wirklichkeit von Etwas an eben diesem Etwas. Sie ist nicht selber etwas anderes. Eine starke auch völlig am Lebensvollzug hindernde Krankheit macht aus einem Menschen nichts anderes als einen Menschen. Er bleibt ein Mensch – mit den und den Leiden oder Beeinträchtigungen – aber er bleibt immer ein Mensch und ist nicht etwas bestimmtes anderes, z.B. ein Krokodil. Privation macht aus einer Sache ihrer Natur und ihrem Begriff nach nichts anderes. Privation ist also eine Art von Sein, dessen Begriff mit der Vollform übereinstimmt, ohne bereits diese Vollform zu sein.

Das sokratische Wissen des Nichtwissens, läßt sich als eine solche Privation verstehen. Dadurch, daß es im Modus der Abwesenheit von positivem Wissen erstmalig den voll erfüllten Begriff von Wissen voraussetzt, ist es der Anfang alles vollgültigen Wissens. Wissen im vollgültigen Sinne, also ein Wissen, das sich selber weiß, ist darin begrifflich vorhanden und somit notwendig vorausgesetzt. Dadurch, daß es im Modus der Privation gegeben ist, setzt es gleichzeitig die Bewegung zur Erfüllung dieses Wissensbegriffs in Gang: Jede Widerlegung falschen Wissens ist, da sie das Bewußtsein von dem beinhaltet, was sie ist (nämlich Negation eines falschen Wissens), bereits ein Wissen, das um sich selber weiß. Es kann um sich selber wissen, weil es in bewußter Auseinandersetzung mit falschem Wissen entstanden ist. Das sokratische Nichtwissen ist also nichts anderes als vollgültiges philosophisches Wissen im Modus der Privation.

Sammelnachweis der zitierten Literatur:

- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Hrsg. von Günther Bien. 4. Aufl. Hamburg 1985.
- Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates. 2.Aufl. Frankfurt a.M. 1998.
- Bordt, Michael: Platon. Freiburg 1999.
- Hegel, G. W. F.. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.. Band I (=Werke Band 18). Frankfurt a.M. 1996.
- Hoffmeister, Johannes: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1955.
- Kierkegaard, Sören: Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. von Wilhelm Rüttemeyer. München 1929.
- MacIntyre, Alasdair: Geschichte der Ethik im Überblick. 3. Aufl. Weinheim 1995.
- Martin, Gottfried: Sokrates. Reinbek 1967.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. (MEGA Band 3). Berlin 1958.
- Platon: Sämtliche Dialoge. Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1993.
- Thomson, George: Aischylos und Athen. Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des Dramas. 3. Aufl. Westberlin 1985.
- Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Teil. Erste Abteilung. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die ältere Akademie. Hildesheim 1990 (Nachdruck).